

В.П.АНДРОСОВ

БУДДИЗМ
НАГАРДЖУНЫ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

В. П. АНДРОСОВ

БУДДИЗМ НАГАРДЖУНЫ



Религиозно-философские
трактаты



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН
2000

УДК 29
ББК 86.35
А66

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
согласно проекту № 99-01-16072*

Редактор издательства
Т.М.ШВЕЦОВА

Андросов В.П.

А66 Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. — 799 с. ISBN 5-02-018115-3

Монография посвящена творчеству Второго Будды, основоположника Великого Пути (махаяна) — Нагарджуны (II–III вв.). После краткого исследования источников о жизни и творчестве Нагарджуны публикуются переводы 12 его трактатов, в том числе буддийского лексикона «Дхарма-санграха». Каждый перевод предваряется вводной статьей и сопровождается автокомментариями Нагарджуны, если таковые сохранились, а также толкованиями знаменитых буддийских комментаторов и ученых-буддологов. В приложение вошли перевод «Алмазной сутры» из цикла сутр «Совершенствования мудрости» («Праджня-парамита»), провозвестником которых является Нагарджуна, и Словарь индо-тибетского и русского буддизма.

ББК 86.35

ТП-2000-И-107
ISBN 5-02-018115-3

© В.П.Андросов, 2000

Предисловие

Современная буддология развивается весьма быстрыми темпами. Этому благоприятствует целый ряд обстоятельств, и прежде всего исключительное внимание к изучению культурного достояния страны в самой Индии. Каждый год в научный оборот вводятся новые тексты — древние этико-философские и религиозно-доктринальные трактаты, комментарии к ним, издаются монографии, посвященные различным периодам истории буддизма и творчеству мудрецов и последователей этой конфессии, начиная от Шакьямуни Будды и вплоть до Далай Ламы XIV. В последние десятилетия крупных успехов в исследовании ранних этапов культурной истории Индии достигли ученые многих стран мира. Значительны достижения и отечественной буддологической школы, развивающей лучшие традиции российской востоковедной науки. Исключительная важность обращения к культурному наследию древней Индии хорошо объяснима.

В Индии возникли такие формы духовной культуры и общественной организации, изучение которых многое объясняет не только в истории современного индийского государства, но и в историко-культурном развитии других восточных стран. Речь идет в первую очередь о тех странах, которые входили в мировую цивилизацию через «врата» буддизма, приносившего им в пору становления их государственности образование, словесность, общественную идеологию, образцы политического устройства, а также столь важные для обществ, распадающихся с архаикой, практические науки: грамматику и письменность, зодчество и ваение, медицину и т.д.

В настоящее время ученые разных специальностей разрабатывают типологию древних культур, и обращение к Индии открывает перед ними широкие перспективы. Сопоставление древней Индии с античным миром позволяет более определенно ответить на вопрос — чем объясняется сходство в эволюции обеих цивилизаций и уникальность каждой из них.

Известно, что без знания прошлого любой страны нельзя понять ее настоящее. В структуре индийского общества и культуры оказались чрезвычайно стойкими реликты далеких эпох. Некоторые черты глубокой старины, видоизменяясь, органически вплетаются в современную жизнь. Религии, общины, кастовость — вот лишь некоторые живые проявления прошлого, и понимание их роли в сегодняшней Индии во многом зависит от изученности их генезиса и ранних этапов развития.

В течение двух последних столетий духовная культура древней Индии, в том числе и «феномен буддизма», воспринималась как загадочное и плохо объяснимое явление. Современная наука ищет новые пути осмысления буддийских религиозно-философских школ и систем, концепций, идей, а также причин их поразительного своеобразия даже в системе индийских религий. Знакомая с произведениями искусства, литературы и философии буддизма, приобретаешь к поистине необъятной традиции, проникаешь в удивительный мир образов, глубоких переживаний и раздумий о человеке и его призвании. Соприкосновение с этой «живой древ-

ностью» плодотворно и для ученого, и для читателя, ибо способствует восприятию привычных явлений собственной культуры как бы с иной точки зрения.

Древнюю Индию не случайно называют страной мудрецов и мыслителей. Эта традиционная характеристика, несомненно, связана с уровнем развития науки, философии и духовной культуры еще в далеком прошлом. Здесь уже на заре цивилизации к знанию относились с особым уважением, более того почитанием; обретение его объявлялось целью человеческой жизни. «Даже боги завидуют мудрым, — сказано в одном из сочинений буддийского канона, „Дхаммападе“. — Если кто-нибудь говорит или делает с истинным знанием, то за ним следует счастье как неотступная тень». «Великими мудрецами» нарекали индийцы своих выдающихся мыслителей, ученых, писателей и поэтов.

В первом ряду этих мудрецов, безусловно, Нагарджуна, по праву заслуживший эпитет «Второй Будда». Он считается основоположником не только религиозно-философской школы «срединников» (мадхьямики), но и всей Великой колесницы буддизма — махаяны, которая с первых веков нашей эры и до сего дня является религией большинства народов Центральной и Восточной Азии, а также ряда народов России — бурятов, калмыков, тувинцев. Нагарджуна — это и сакральное лицо махаяны и исторический автор богатейшего письменного наследия. Его культурное достояние сохранилось в оригинальных санскритских текстах и комментариях, в древних и средневековых переводах на китайский и тибетский языки.

Биографические данные о Нагарджуне (как и о большинстве других индийских философов и ученых) довольно скудны. К тому же такое имя носили несколько буддийских проповедников, что, естественно, затрудняет задачу реконструкции действительной биографии философа махаяны. Китайские переводы сочинений Нагарджуны позволяют датировать время его жизни очень условно — II–IV вв. Почти ничего достоверно не зная о его жизненных перипетиях, общественных симпатиях и личных пристрастиях (хотя традиция упорно связывает его с династией ранних Сатаваханов), мы располагаем, однако, богатейшим материалом, раскрывающим взгляды этого буддийского мыслителя.

Общее число приписываемых ему произведений — около 200, и среди них важнейшее — «Муламадхьямака-карики». Мало кто из философов Индии оставил после себя столь обширное наследие; сама сохранность его произведений указывает на огромный авторитет Нагарджуны в течение многих веков. В буддийских монастырях, расположенных на севере Индии, именно его учение считалось наиболее адекватным воплощением философского аспекта буддизма в целом. Тибетская традиция отдает школе мадхьямиков особое предпочтение: труды Нагарджуны воспринимались как обязательная часть буддийской доктрины.

Основополагающее для хинаяны противопоставление бытия страдающего индивида — сансары — «освобождению» (нирване) отрицается Нагарджуной. Отсюда вытекает, что никакие достижения аскетической практики сами по себе не имеют ценности; иллюзорным оказывается и «освобождение». Кардинальной идеей тождества нирваны и сансары, говоря словами Ф.И.Щербатского, «все сооружение раннего буддизма было подорвано и сокрушено, нирвана хинаянистов, их Будда, их онтология и нравственная философия, их концепция реальности и при-

чинности были отброшены совместно с идеей о конечной реальности органов чувств и чувственных данных, сознания и всех элементов материи, духа и сил».

Сказанное дает возможность понять серьезные различия между Хинаяной и махаянским учением Нагарджуны. В истории религий трудно найти более яркий пример того, как школы, выросшие из одной перводоктрины, столь радикально разошлись друг с другом. Характер различий побудил многих исследователей (среди них и Ф.И.Щербатского) увидеть в махаяне совершенно обособленное учение, имеющее вполне самостоятельную основу. Данная точка зрения, несмотря на ее крайнее выражение, содержит немало справедливого.

Главная религиозно-философская доктрина Нагарджуны — *шунья-вада* (учение о пустоте), сущностью которой является особое отношение к природе реального. По его мнению, нет ничего, что было бы не обусловленным, т.е. подлинно-реальным. Абсолютное господство закона взаимозависимого происхождения (*праитья-самутпада*) в окружающем нас мире означает несуществование этого мира. Следовательно, любые находящиеся в нем вещи иллюзорны, и единственное, что можно сказать о нем — это то, что он «пуст».

Как справедливо указывал Ф.И.Щербатской, лингвистическое значение слова *шунья* не дает полного представления о смысле данного термина в философии Нагарджуны. Мир «пуст», но он «пуст» потому, что до конца пронизан идеей относительности. «Пустота», таким образом, выступает синонимом всеобщей относительности. Однако поскольку каждая вещь несет на себе печать относительного в одинаковой мере и иерархия каких-либо уровней отсутствует, постольку совокупность иллюзорного предстает как нечто внутренне единое и нерасчленимое.

Нагарджуна отождествлял понятия *шуньята* и *татхата*: признание иллюзорности отдельных вещей служит путем к постижению высшей, ничем не обусловленной реальности (Абсолюта, татхаты). Согласно основоположнику Махаяны, Абсолют тождествен *дхарма-кайе* (космическому телу Будды). Иначе говоря, Нагарджуна как бы перебрасывал мост от рационалистической части своей доктрины к ее религиозно-мистической стороне, которую он, как последовательный буддист, считал кульминацией учения.

Мне приятно представить солидный труд, посвященный Нагарджуне, моего ученика доктора исторических наук В.П.Андросова, являющегося сейчас одним из лучших знатоков философии махаяны, яркого представителя нового поколения отечественной буддологии. Отраднo, что этот, безусловно академический, труд, насыщенный научной проблематикой, является книгой, полезной и нужной для всех, кто интересуется буддизмом, в том числе и для российских последователей буддийского учения. Для буддистов, особенно махаянского направления, самыми священными являются четыре исторические личности — Будда Шакьямуни, Нагарджуна, Цонкапа и Далай Лама. Из творческого наследия этой «сакральной четверки» наименее известны были у нас труды Нагарджуны. Своей книгой В.П.Андросов устраняет этот пробел, тем более что его труд — результат многолетних штудий, раздумий, кропотливого поиска текстов, осмысления труднейших проблем современной буддологии, своего рода подведение итогов и реализация творческих планов.

Публикуемая книга состоит из введения, шести глав, приложения и библиографии. В первой главе дается краткое исследование источников о жизни и творчестве Нагарджуны, приводятся его жизнеописания по Кумарадживе (IV–V вв.), Будону (XIII–XIV вв.) и Таранатхе (XVI–XVII вв.). Первая монография В.П.Андросова («Нагарджуна и его учение». М., 1990) была посвящена именно этой теме и успешно защищена в качестве докторской диссертации. Остальные главы — это переводы 12 трактатов Нагарджуны, представленных последовательно по принципу от простого к сложному. Например, тексты, адресованные светским людям: «Дружественное послание», или «Сухрил-лекха», и «Драгоценные строфы наставления царю», или «Ратна-авали», — написаны на общекультурном уровне. Тексты же, предназначенные адептам медитации и знатокам всего корпуса учений буддийского Закона: «Четыре гимна буддам», или «Чатух-става», и «Собрание основных положений Закона», или «Дхарма-санграха», — созданы на основе строгого категориального аппарата. Между ними помещены главы с логико-полюемическими и философскими произведениями. Каждый перевод предваряется вводной статьей и сопровождается автокомментариями Нагарджуны, если таковые сохранились, а также толкованиями как знаменитых буддийских комментаторов, так и исследовательскими.

Книга В.П.Андросова во многом является новаторской. По широте охвата всего комплекса знаний о Нагарджуне она превосходит даже знаменитый труд Кристиана Линдтнера «Нагарджуниана» (1982), который ограничился текстологическими исследованиями 12 текстов. В.П.Андросов же, следуя основному принципу отечественной буддологической школы, рассматривает филологическое изучение буддийских трактатов лишь как начальный этап, вслед за которым необходимо приступить к комментированному переводу и истолкованию значений (и смысла) понятий, суждений, контекста в целом.

Благодаря усилиям В.П.Андросова Нагарджуна впервые так объемно «заговорил» по-русски. Чрезвычайно важно и то, что некоторые переводы — первые на европейских языках. Таковы, в частности, автокомментарий Нагарджуны к «Шуньята-саптати» («Семьдесят строф о пустотности»), фрагменты комментария Аджитамитры на «Ратна-авали» и Амритакары на «Чатух-ставу». Трехязычную комментированную публикацию «Дхарма-санграхи» можно считать важным событием в современной буддологии, возрождением научных проектов российской буддологии начала века.

В приложении печатается перевод «Алмазной сутры» из цикла сутр «Совершенствования мудрости» («Праджня-парамита»), провозвестником которых являлся Нагарджуна, и Словарь индо-тибетского и русского буддизма, в котором поясняются все понятия, используемые в книге, и даются краткие комментарии к именам, терминам, категориям и школам буддизма. Составление столь объемного словаря и его публикацию в рамках научной монографии можно считать творческой удачей автора.

*Академик Российской академии наук
Г.М.Бонгард-Левин*

Введение

Самые великие открытия человечества начинаются с неприметных событий и долгое время остаются втуне. Они столетиями накапливают внутреннюю силу, обрастают плотью мифов, легенд, славы, но их сущность остается практически неизменной. Меняются лишь истолкования этой сущности соответственно времени, языкам, условиям, задачам и прочему. Именно к таким открытиям относится буддизм — древнейшая мировая религиозная культура, истоки которой восходят к деятельности индийского мудреца Шакьямуни, получившего высокое имя Будды, или Просветлённого, и проповедовавшего в городах долины Ганга примерно в V–IV вв. до н.э. Буддизм начинался как движение нищих и отверженных, стремящихся в общинном братстве, на границе между цивилизацией и природой обрести покой посредством совершенствования ума и психики.

Если буддизм рассматривать только как религию, то она покажется странной. Эта религия никогда не знала ни единой церковной организации (даже в рамках одного государства), ни других централизирующих социальных институтов и тем не менее сохранила до сего дня большую часть своих внешних форм, но главное — содержание, центром которого спустя и 25 веков остается человек, а отнюдь не Бог и не идея. Каждый из нас является творцом не только собственной судьбы, но и всей Вселенной, поскольку лишь совокупность наших дел, слов и мыслей вершит круговорот жизней индивида и мировой процесс. Для этого не надо приносить жертвы, а стоит лишь научиться жить, соотносясь со здоровым смыслом, т.е. находить во всем «золотую середину». Будда назвал свое открытие Срединным Путем, пролегающим между крайностями человеческого существования (например, между жадной наслаждений и полным отказом от них).

Правда, порой трудно разобраться даже в самом себе, в том, какого рода противоречиями и пристрастиями мы одержимы. Помочь в этом может Закон (дхарма), обучающий опыту познания себя, одно из правил которого гласит: не верь на слово никому, даже Будде, все подвергай проверке и следуй только тому, в чем уверился.

Антидогматический характер буддизма, его психологизм оказались востребованы интеллигенцией развитых стран второй половины XX в., когда ученые-буддологи и буддийские миссионеры Запада помогли преодолеть барьер непонимания инокультурных ценностей и «открыть дверь» в иную знаково-понятийную систему, которая, как оказалось,

годится для совершенствования собственного сознания вне зависимости от личного вероисповедания или отсутствия оногo. Современные буддисты стремятся не только превозмочь те внутренние разногласия, которые возникли между направлениями и школами за многовековую историю, но и открыто действовать вместе с другими религиями в едином экуменическом движении. К сожалению, наши «новые буддисты» не всегда следуют современным мировым тенденциям религиозной культуры.

Нагарджуна — высочайший деятель буддизма и один из величайших мыслителей в истории человечества. Его духовное наследие является средоточием религиозных откровений, философских исследований и раздумий, нравственно-этических установлений и других граней творческой деятельности. В каждом из них гениальная одаренность автора находила решения непреходящих проблем, возникающих в жизни людей, заботящихся о благе других. Как распутать сложнейшие узлы взаимоотношений индивида и общества? Как усмирить буйство желаний? Как принести мир в собственное сознание, расколотое противоречивыми устремлениями? Как обрести внутреннюю свободу и не обманываться религиозными доктринами, философскими теориями, духовными авторитетами, идеологическими догмами и прочими умозрительными схемами?

Ответы на поставленные и аналогичные вопросы, разумеется, искали мудрецы всех времен и народов, в том числе Индии — славной колыбели учителей и провозвестников освобождения, взрастившей Нагарджуну примерно во II — начале III в. Однако уникальность его творений определяется силой великой Любви и Сострадания ко всем живым существам. Именно ради них он учил совершенствовать ум и знания. В конечном счете все его учения служили торжеству во Вселенной Любви и Сострадания, что и связывает воедино созданные им труды, являющие собой Живое Слово в странах распространения махаяны¹ в Южной, Центральной, Восточной Азии и в России. Это Слово просветленного существа, бодхисаттвы, Второго Будды.

Нагарджуна — первый Учитель за пять веков истории буддизма после Шакьямуни², значение деятельности которого сопоставимо с деяниями самого Будды. Нагарджуново истолкование Срединного

¹ Здесь и далее русифицированные санскритские термины и имена, как и некоторые другие понятия, используемые в русском языке, разъясняются в Словаре.

² Я придерживаюсь так называемой короткой хронологии начала буддийского летоисчисления, согласно которому нирвана Будды Шакьямуни, от которой ведется это начало, датируется приблизительно 80–40-ми годами IV в. до н.э. (см. Словарь, «Будда», а также [Бехерт 1993: 4–6, 13–24; Андросов 1995: 197–200; 2000: 9–16, 52]).

Пути фактически означало строительство Великой колесницы, махаяны. Как ее основоположник, он не только собрал, соединил и «подогнал» друг к другу уже имевшиеся в его распоряжении части Колесницы³, но и впряг в нее «коней»⁴, пригласил путешественников и в роли возничего отправился с ними в Путь. Движение по этому *Великому Пути* (что тоже является буквальным пониманием термина «махаяна») продолжается до сих пор.

Тем не менее сказать что-либо конкретное об этапах жизненного пути Нагарджуны крайне сложно, и это высказывание будет заведомо спорным, несмотря на два десятка сохранившихся его жизнеописаний и другие источники. Реально-историческое содержание его жизни целиком и полностью было поглощено стихией фольклорного вымысла. Образно говоря, легенда о нем «съела» действительность, и события его «жизни» мало чем отличаются от событий жизни других эпических персонажей древней Индии (см. об этом [Андросов 1990: 27–52], а также гл. 1 данной книги).

Колоссальный объем письменного наследия Нагарджуны отчасти объясняется тем, что его сподвижники в течение нескольких веков продолжали творить, подражая первоучителю, и «подписывали» свои произведения его именем (подробнее см. гл. 1). Такая ситуация с авторством вполне обычна для Индии древности и средневековья. Тогда создаваемые тексты считались либо «услышанными свыше» (*шрути*), либо «запомненными» (*смити*) со слов древних мудрецов, либо они сохранились в качестве Провозвестия (*агама*) великих духовидцев, например Будды или Махавиры, либо традиционно передаваемыми творениями основоположников духовных школ (*арьявамца* или *парампара*; о ранней мадхьямике см. [Androssov 1986–1987; 1989; 1997]). Такое творчество было лишено личностных характеристик. В нем ценилось следование первообразцу, что не препятствовало использованию в произведениях новейших данных и дописыванию старых текстов.

Поэтому проблема атрибуции текстов относится к сложнейшим в индологии и буддологии и решается исследователями посредством определенных источниковедческих методик (ср. [Серебряный 1980: 148–160, 166–180; Исаева 1991: 51–55]). Последние, как правило, си-

³ Под ними здесь имеются в виду ранние сутры «Совершенствования мудрости», «Праджня-парамиты» и другие сутры, вошедшие в состав махаянского Слова Будды на неклассическом санскрите, а позднее и в каноны Великой колесницы, известные на китайском, тибетском и других языках.

⁴ Под коими я понимаю здесь философско-религиозную школу мадхьямиков, или «срединников».

туативно-индивидуальны и зависят от имени древнего автора, подхода ученого, наработок предыдущих поколений текстологов и т.д. В этой и в предыдущей работе [Андросов 1990: 52–66] мною предлагается системный историко-текстологический метод, который позволяет рассматривать различные источники в едином ключе и создавать картину махаянского буддизма II–IV вв. Поскольку ярчайшим представителем этого исторического периода был Нагарджуна, постольку и основанное им течение называется здесь нагарджунизм (см. гл. 1).

В принципе положение с авторством Нагарджуны во многом повторяет ситуацию с авторством Будды Шакьямуни, особенно в отношении махаянских сутр и ваджраянских тантр. Ученые воспринимают эти тексты Слова Будды в качестве плода многовекового коллективного творчества буддистов. Знаменательно, что Нагарджуна сыграл ведущую роль в этом «творческом коллективе», занимаясь редактированием, дописыванием и, возможно, даже составлением отдельных коротких сутр «Совершенствования мудрости» («Праджня-парамиты»), сочинением толкований к ним. Но главное в его роли заключалось в том, что он всей своей текстовой деятельностью убедил общество и буддийскую общину в происхождении этих сутр от Будды, несмотря на их иной образно-идеологический ряд и измененное содержательно-смысловое поле, отличающиеся от канонов ранних школ.

Подобным же образом последователи Нагарджуны посвятили свои труды упрочению имени и славы первоучителя школы, Второго Будды, нередко приписывая ему авторство собственных произведений. К сожалению, русское слово «приписывание» неточно отражает значение свершенных в древности деяний. Нельзя забывать, что буддизм всех направлений учит отказываться как от личного Я, так и от всего, что обычно называют Моё (см. гл. 6: «Дхарма-санграха», далее ДС, XV). Более того, в Великой колеснице учат духовно-нравственному совершенствованию *даянием* (*дана-парамита*, см. ДС, XVII–XIX, CV) и другим совершенствованиям (см. ДС, CV–CXIV). Поэтому представляется единственно правильным рассматривать творения Нагарджуны, как дарованные им Будде, так и дарованные ему слодвижниками, в качестве акта даяния⁵ высокоподвижных лиц, просветленных человеческих особей, бодхисаттв. Последние суть существа, достигшие или действительно стремящиеся к Просветлению (бодхи), способные обрести состояние Будды (*буддство*), нирване, но из сострадания остающиеся в кругу земных рождений.

⁵ О культовом значении даяния применительно к жизнеописаниям Нагарджуны см. [Андросов 1990: 48–52], где рассматривается и литература по вопросу, а также гл. 1.

Величием содеянного объясняется в первую очередь легендарная слава Нагарджуны. Она выросла из преклонения и восхищения, а также из убеждения верующих в правильности намеченного им Пути. Все это породило всплеск различных видов текстовой деятельности его последователей во II–IV вв., которая стала мощным основанием махаянского движения в Индии, а затем и в других странах, в том числе в России последних 250 лет. К примеру, в Китае имя Нагарджуны приобрело огромное значение уже в конце IV — начале V в. как для интеллектуалов (книжников), так и для широких слоев населения. Для первых индийский миссионер Кумараджива (344–413; см. гл. 1) перевел на китайский язык несколько трактатов основоположника Великой колесницы и положил начало школе китайской мадхьямики (саньлунь-цзун). Для первых и вторых учитель буддизма Хуэй-юань (334–416) организовал общество Белого лотоса, построил монастырь и ввел культ Будды Амитабхи, опиравшийся как на сутры цикла Сукхавати («Чистой Земли»), так и на труды Нагарджуны, которого можно признать родоначальником этого культа (см. гл. 2, СЛ, 121).

Со временем этот культ вылился в мощное религиозное движение — амидаизм, — охватившее все страны Дальнего Востока (включая Вьетнам) и остающееся там до сего дня самым распространенным направлением буддизма. В амидаизме Нагарджуна считается первым из семи патриархов (особенно в самой многочисленной японской школе дзёдо-синсю), а его трактат «Даша-бхумика-вибхаша» одним из главных культовых текстов «легкой практики» достижения рая Будды Амиды [Inagaki 1998: V, 4–6, 8–11]. Кроме того, Нагарджуна — патриарх не менее популярного чань/дзэн-буддизма и первый земной патриарх японской школы сингон [Там же: 4]. Не менее важны философско-идеологические учения Нагарджуны для понимания «Лотосовой сутры», а также китайских и японских школ буддизма, опирающихся на этот текст (тянтай, тэндай, Нитирэн-сю и др., см. [Лотосовая сутра 1998: 334–337]).

Ныне творчество Нагарджуны является предметом внимания и изучения не только буддистов, но и ученых. Нагарджуноведение — отрасль научной буддологии, которую составляют исследования и переводы богатейшего письменного наследия этого мыслителя индийской древности. Все это неразрывно связано также и с рассмотрением вопросов, касающихся аутентичности текстов, приписанных Нагарджуне, историчности его образа и деяний. Данное культурное достояние буддизма сохранилось в санскритских оригиналах с автокомментариями и в трудах-истолкованиях продолжателей его дела, в древних и средневековых переводах на китайский и тибетский языки.

Мировое нагарджуноведение насчитывает уже более 150 лет. Одним из его зачинателей был известный русский востоковед Василий Павлович Васильев (1818–1900). Заметный вклад в эту область знаний внес и выдающийся буддолог, индианист Федор Ипполитович Щербатской (1866–1942). Следует признать, что сравнительно с другими школами европейской научной буддологии, а тем более с японской или индийской, в России сделано не столь много, хотя в нашей стране махаянский буддизм входит в число официально признанных религий.

Настоящая книга переводов и исследований была задумана более 10 лет назад в иных социально-экономических условиях как сугубо научное издание, предназначенное для узкого круга специалистов по буддизму. С тех пор ее название, содержание, структура и способ изложения материала неоднократно менялись, в то время как объем увеличивался. В конце концов пришлось остановиться на трудах Нагарджуны, дающих комплексное представление о его творчестве, о ранней махаяне и мадхьямике, а также о жизни их основоположника. Но в данной книге нет исследования и перевода знаменитого текста «Коренные строфы о Срединности» («Муламадхьямака-карики») с автокомментарием («Акутобхайя»), посвященного полемике по философской проблематике.

Эта работа, как и очерк философско-религиозной системы нагарджунизма, — ближайшие планы автора. Мне кажется предпочтительнее дать возможность читателю самостоятельно входить в раннюю махаяну и постигать суть путем постепенного изучения произведений Нагарджуны. Правда, последние снабжены моими толкованиями, которые хотя и обусловлены контекстом, тем не менее несут отпечаток воззрений переводчика и исследователя. Все-таки я надеюсь, что мне удалось при комментировании избежать концептуальности и схематизма⁶. По крайней мере такая задача стояла передо мной в процессе работы.

Нельзя забывать, что Нагарджуна стремился противодействовать замкнутому философствованию и столь естественным для интеллектуалов теоретико-познавательным схемам. Основоположник Великой колесницы видел в них лишь формы умственной скверны, освободиться от которой гораздо труднее, нежели от чувственных привязанностей. Поэтому при описании его философских взглядов надлежит особенно строго следовать правилу золотой середины: во-первых, обращаться к аудито-

⁶ С моими первыми попытками изложения философии и идеологии Нагарджуны можно познакомиться в статьях [Андросов 1988; 1989а; Андросов 1997а]. О концепциях других нагарджуноведов см. [Андросов 1990: 159–184].

рии, знающей творчество Нагарджуны не понаслышке (чему, надеюсь, поможет данная книга), во-вторых, по возможности избежать механического перенесения категорий западной культуры на восточную (см. об этом [Андросов 1988: 46–49], а также вступительную статью С.Д.Серебряного к «Лотосовой сутре» [Лотосовая сутра 1998: 7–10]).

За последние 10 лет религиозная культура в России весьма изменилась. Круг вероятных читателей книги расширился. Теперь буддизм у нас преподают не только в высших учебных заведениях. Махаяна в своем тибето-монгольском варианте обрела вторую жизнь в стране. Возникли десятки буддийских общин, обществ, центров и институтов. Правда, знакомство с их деятельностью, как и чтение издаваемых ими нередко низкопробных переводов с английского языка, к тому же не лучших работ по буддизму, оставляет двойственное впечатление. С одной стороны, ученые должны радоваться росту аудитории, а с другой — печалиться по поводу духа сектантства и даже фанатичности, охвативших наших так называемых новых буддистов.

Для интересующихся буддизмом, пожалуй, общим является отсутствие системного образования, которое предполагает знакомство хотя бы с одним из основных буддийских языков (пали, санскрит, китайский, тибетский) или по крайней мере знание буддийской терминологии. Во всех европейских культурах (в том числе русской) последняя более чем наполовину состоит из санскритских транслитераций. Остальные термины — это устоявшиеся переводы буддийских понятий⁷ и заимствования из других языков⁸. Еще одним общим свойством российской аудитории буддизма можно считать преимущественный интерес к так называемой мистической литературе. Здесь наших соотечественников поджидают большие искушения и маститые искусители, которые не всегда грамотны в буддийских науках, но зачастую авторитарны⁹, в то время как авторитарность и тоталитаризм в принципе чужды подлинному буддизму.

Все это, а также личный преподавательский опыт убедили меня в необходимости внести некоторые изменения в работу, чтобы ее можно было адресовать более широкой аудитории, но без ущерба историко-текстологическим исследованиям. В русской буддологии образцом

⁷ Например, Восьмеричный (или Восьмичленный) Путь, взаимозависимое возникновение (или происхождение), Просветление (или Пробуждение) и т.д.

⁸ Например, чань из китайского, дзэн и Амида из японского, которые, кстати, тоже суть заимствования из санскрита, лама, чортен и другие — из тибетского.

⁹ Общеизвестный случай с сектой АУМ Синрикэ и ее лидером японцем Асахарой — это только верхушка айсберга современной российской действительности. Что же происходит в его толще, пока оценить очень сложно.

такого рода произведений служит, конечно, книга Оттона Оттоновича Розенберга (1888–1919) «Проблемы буддийской философии», изданная в суровом 1918 году (см. [Розенберг 1991]). Незабвенная Октябрина Федоровна Волкова, учившая меня и многих других читать буддийские философские трактаты, говорила, что сочинение Розенберга написано языком, понятным домохозяйкам, хотя автор анализирует проблемы, в которых плохо разбираются даже ученые.

Внесенные в мою работу изменения затронули прежде всего способ подачи материала, при котором толкования, разъяснения и ссылки даются непосредственно после перевода конкретной строфы, автокомментария или небольшого раздела текста. В такой же манере создавались древние санскритские ученые и религиозно-философские трактаты (шастры), особенно комментарии к ним. В отличие от нынешней манеры «сбрасывать» истолкования и справки в конец книги, традиционный индийский способ предполагал обучение читателя навыкам текстовой культуры и непосредственно помогал распознавать значения и смыслы определенного терминологического ряда.

Современная российская культура находится на распутье, на котором оказалась после низвержения старых мифов и идеологических текстов, а также после крушения новых иллюзий, фантазий и соответствующих им мнимых текстов. К сожалению, с этим приходится жить и читателям, интересующимся религиозно-философской проблематикой, ищущим в ней отдохновения от политики, рекламы, рынка и обмана. Именно им адресована книга — тем, кто искренен в стремлении научиться понимать произведения основоположника Великой колесницы, а следовательно, индо-тибетского и российского буддизма.

Возможно, некоторые интеллектуалы будут критиковать меня за частичные повторы пояснений к одним и тем же терминам, за повторение их санскритского оригинального написания вкупе с тибетскими эквивалентами. Но напомним, что санскритские комментаторы не стеснялись повторов при истолковании трудов своих предшественников, понимая, что изменение контекста вызывает новые ассоциации, новые нюансы смысла, влекущие новую работу с текстом при запоминании прежних значений термина. Кроме того, нужно не забывать о читателе, только приступившем к знакомству с буддийской текстовой культурой. Думается, что такой способ подачи материала научит его распознавать буддийские понятия, устанавливая связи между разными доктринами и анализировать тексты Закона (дхармы), которые, согласно Будде и Нагарджуне, нельзя принимать на веру.

К сожалению, мой стиль письма далек от ясности слога О.О.Розенберга, и потому работа получилась многословной в пояснениях, но, как мне кажется, лаконичной в переводах. Для начинающих буддистов и простых верующих, наверное, читать ее будет не просто. В помощь им, а также студентам высших учебных заведений я включил в книгу «Словарь индо-тибетского и русского буддизма», более 220 статей которого послужат учебным пособием и справочником. Многие его статьи превышают обычные объемы глоссариев к аналогичным изданиям. Хотя Словарь и далек от полного и постоянно расширяющегося состава терминов русской буддологии¹⁰, тем не менее он успешно опробован моими студентами.

Более подготовленным читателям углубить их познания поможет настоящий буддийский лексикон «Собрание основных положений Закона» («Дхарма-санграха»), приводимый здесь в параллельных чтениях на санскритском, тибетском и русском языках с пространными толкованиями. Этот трактат традиционно атрибутируется Нагарджуне, но до нас дошли версии, которые дописывались вплоть до VIII в., судя по включенным в них материалам. Работа над этим трактатом стала для меня во многом знаменательной. В нем содержатся ключи, открывающие глубокие тайны буддийских текстов, ибо «Дхарма-санграха» — это собрание 140 списков терминов, которые являются самым кратким определением 140 буддийских доктрин Малой и Великой колесниц. «Собрание» можно считать абхидхармическим произведением (см. статью «Абхидхарма» в Словаре) нагарджунизма и мадхьямики. На мой взгляд, систематическое изучение «Дхарма-санграхи» вкупе с чтением других текстов и переводов поможет заложить прочный фундамент как интеллектуально-энциклопедического, так и профессионального интереса к буддизму.

Буддизм, особенно в махаянском воплощении, является преимущественно текстовой культурой. Это отнюдь не выдумка ученых-буддологов, а как раз Провозвестие Будды, в чем можно убедиться, обратившись к ранним махаянским сутрам, в том числе к «Алмазной сутре» (см. Приложение 1, разделы 8, 11, 12, 13 и др.). Глубоко усвоить смысл и значение хотя бы одной строфы Благовестия Просветлённого, а затем обучить этому других — вот как советует накапливать добродетели и заслуги буддийский текст.

Работа над «Дхарма-санграхой» обязала меня пересмотреть все ранее опубликованные и выполненные переводы под углом зрения

¹⁰ Особенно в части, касающейся культовой и национальной составляющих буддийской терминологии. В Словаре превалирует санскритский словарный фонд.

терминологического и понятийного фонда этого трактата. Пересмотру были подвергнуты переводы не только Нагарджуновых сочинений¹¹, но и других, например упомянутой «Алмазной сутры». Хотя перевод последней уже трижды публиковался мной, тем не менее отредактированным он включен и в эту книгу, поскольку Нагарджуна и его сподвижники «приложили руку» как к данной сутре, так и ко всему циклу сутр «Совершенствования мудрости» («Праджня-парамиты»).

Кроме того, сравнение стиля и содержания сутры с трудами Нагарджуны наглядно показывает, что поле, которое «обрабатывали» ранние мадхьямики, превратилось в сад индийской и мировой культуры. До Нагарджуны махаянские сутры росли дичками на обширных монастырских полях различных буддийских общин. Нагарджуне и его сподвижникам выпала участь культивировать эти кусты и превратить их в плодоносящие деревья, которые от суровых ветров социальной истории защищались мощными живыми заграждениями Нагарджуновых трактатов.

Структура основной части настоящей книги предельно проста. В некотором смысле понять ее помогает только что приведенный образ сада, коему уподоблены виды текстовой деятельности нагарджунизма¹². Прежде чем вкушать плоды махаяны, насладиться ими в полной мере, нужно от границ этого сада пройти в середину, вкушая по Пути плоды Нагарджуновых древ¹³. Шесть глав монографии — это шесть

¹¹ Первая моя работа над текстом Нагарджуны относится еще к 1980 г., к поре подготовки к защите кандидатской диссертации «Концепция ниришвара в древнеиндийской философско-религиозной традиции (по материалам „Таттва-санграхи“ Шантаракшиты)», оставшейся неопубликованной.

¹² В книге используется понятие «текстовая деятельность», выработанное в культурологии и психологии творчества. Оно не просто несколько шире понятия «письменное наследие», оно и содержательно иное. С его помощью можно анализировать не только сохранившиеся памятники словесности, но и говорить о тех сторонах деятельности определенного мыслителя, о которых известно лишь косвенно. Так, о миссионерско-проповеднической активности Нагарджуны, его вкладе в махаянскую ритуально-культовую обрядность, идейном участии в строительстве храмов и монастырей, занятиях медитацией и т.д. мы можем судить лишь опосредованно. Вывод об этих знаковых аспектах творчества основоположника Великой колесницы делается преимущественно на основании других источников эпохи, которым не противоречат и «советы» из собственно Нагарджуновых произведений. Вспомогательное понятие «вид текстовой деятельности» означает определенную адресную ориентированность различных сторон творчества (и отчасти его жанров) в зависимости от способностей восприятия аудитории, ее уровня образования, конфессиональной приверженности и т.д.

¹³ Отмечу, что в переводе на русский язык (как и на китайский и тибетский) сложное слово «Нага-арджуна» означает «Змей-дерево» или «Дракон-дерево» (в китайском

последовательных концентрических кругов творчества по «установлению» махаяны в качестве буддизма и осмыслению священных текстов Великой колесницы. Эти шесть видов текстовой деятельности расположены по принципу от «простого к сложному»: от самых внешних (народных, фольклорных) легенд о подвигах Нагарджуны (гл. 1) до сокровенных гимнов для мастеров медитации (гл. 5) и трактатов для адептов Абхидхармы (гл. 6). Приложение содержит как самое простое — Словарь, так и самое сложное — «Алмазную сутру».

Публикация переводов сопровождается автокомментарием Нагарджуны, если таковой сохранился, толкованиями некоторых средневековых мыслителей, прежде всего индийских или современных буддийских монахов и ученых-буддологов, если они помогают понять значения и смысл контекста, а также моими собственными замечаниями по тому или иному поводу. В комментариях приводятся оригинальные санскритские термины или восстановленные с тибетского языка; они выделяются полужирным шрифтом.

Перевод каждого трактата предваряется историографическим исследованием вкуче с анализом содержания и другими заметками. Только переводы жизнеописаний Нагарджуны в гл. 1 выполнены не мной, а В.П.Васильевым более 140 лет назад и замечательным русским ученым Евгением Евгеньевичем Обермиллером (1901–1935). Во вводной части этой главы приводятся и другие сведения, а также дается определение нагарджунизма и обосновывается методологический подход данной работы.

Настоящий труд осуществлен в полном объеме только благодаря бескорыстной помощи многих московских и зарубежных коллег, предоставивших в мое распоряжение труднодоступные источники и материалы, сделавших дельные замечания и терпеливо ожидавших завершения работы. В этом длинном ряду в первую очередь мне хотелось бы назвать Г.М.Бонгард-Левина, Б.А.Литвинского, В.В.Вертоградову, С.Д.Серебряного, Н.В.Исаеву, Н.В.Самозванцеву, С.В.Дудко, Д.И.Жутаева и др. Мне помогли известные иностранные ученые и добрые друзья Бхиккху Пасадика, Михаэль Хан, Зиглинда Диц и Клаус Отке (Германия), Эрнст Штайнкельнер (Австрия), Кристиан Линдтнер (Дания), Сётаро Ида (Япония), Юбер Дур (Бельгия), Пэр Квэрне (Норвегия), Луис Гомес (США), Рассел Уэб (Великобритания), досточтимый Самдхонг Ринпоче, Нгаванг Самтен, Гьялцен Намдол, Джампа Самтен (индийские тибетцы), Камалешвар Мишра (Индия),

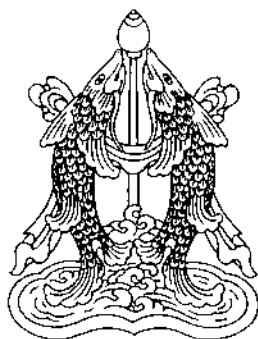
понимании «дракона»). Оба термина были весьма значимы для мифологического сознания людей прошлого.

досточтимый Вимала Тхеро (Шри-Ланка), Сану Мананда Баджрачарья (Непал) и др.

Столь долгая и кропотливая работа над книгой могла продолжаться благодаря финансовой поддержке отечественных и зарубежных организаций: Института востоковедения Российской академии наук, Российского гуманитарного научного фонда (проект № 97-01-00143), Института «Открытое общество» (фонд Дж. Сороса), который одобрил мой проект четырехмесячной стажировки в Индии, и Института тибетологии в Сарнатхе (the Central Institute of Higher Tibetan Studies), возглавляемого досточтимым Самдхонгом Ринпоче; последний предоставил мне отличные условия для изучения текстов, а также право опубликовать в России тибетский перевод «Дхарма-санграхи», выполненный сотрудником института Гьялцен Намдолом.

Религиозно-философские трактаты

*Дружественное послание
Драгоценные строфы наставления царю
Опровержение идеи Бога-творца
Рассмотрение разногласий
Семьдесят строф о пустотности
Установление обусловленности
Двадцать строф о Великой колеснице
Четыре гимна Буддам
Основы законоучения Будды*





Глава 1

О жизни и творениях Нагарджуны

Агиография Нагарджуны

Письменные источники, сообщающие о жизни и творчестве Нагарджуны, многочисленны и относятся к различным жанрам словесности. Это и памятники агиографии, и махаянские сутры, и ваджраянские тантры, и исторические хроники, и обрамленная санскритская проза, и тибетские истории буддизма, и т.д. Наиболее раннее датированное письменное упоминание о Нагарджуне оставил Дао-ань (312–385, см. о нем [Thakur 1992: 349–350]) в своем «Описании западных стран» («Si yu tche»), составленном в середине IV в. Согласно ему, основоположник мадхьямики проповедовал в Северной Кошале (столица Шравасты) и в царстве Каши (Варанаси) [Lamotte 1970. Т. III: XXXVIII–XXXIX; Lamotte 1973: 32–33]. Самое первое сохранившееся «Житие Нагарджуны» составил Кумараджива (344–413; о нем см. Словарь) в конце IV в., полагавший, что герой «Жития» жил в середине III в. [Там же: 32]. В Индии примерно до XII в. имя Нагарджуны оставалось одним из самых популярных преимущественно в буддийской литературе. В Гималаях, Тибете и у монгольских народов оно таковым остается до сих пор.

Но и после исхода буддистов из Индии жизнеописания Нагарджуны и их отдельные сюжеты не только не были утрачены в этой стране,

но были преобразованы в XII–XIV вв. джайнскими агиографами [Grappoff 1994: 46–58]. Они использовали огромную популярность имени Нагарджуны, «обратив» его в последователя Махавиры — основоположника джайнизма. Показательно уже то, что Нагарджуна — единственный из былых оппонентов философии джайнизма, кто занял место в пантеоне этой религии [Там же: 46]. Ее проповедники делали упор на сверхъестественных способностях нашего героя, который все больше превращался в колдуна, чародея, выдающегося алхимика, сына царя нагов (мифических полузмеев и полулюдей), наставника земного царя из династии Сатаваханов и т.д. [Там же: 47–50]. Не столь систематически образ Нагарджуны использовался тантрическим шиваизмом X–XI вв. [Murty 1978: 26–30]. И сегодня для джайнов и шивантов Индии его имя значит многое.

Исследование индийских, китайских и тибетских жизнеописаний Нагарджуны, а их насчитывается свыше 20 [Lamotte 1973: 31], имеет уже более чем 150-летнюю историю. За это время ученые на их основе создали разнообразные версии *реалистического* жизнеописания Нагарджуны (обзор их см. [Андросов 1990: 7–26]). Очевидно, что отнюдь не последняя будет представлена и в настоящей работе. Это говорит об отсутствии верхнего хронологического предела в этом виде текстовой деятельности.

Сам Нагарджуна, несмотря на приписываемое ему огромное текстовое наследие, о себе сказал только то, что он был «простым монахом» (*bhikṣu*, PA,IV,2), дружески расположенным к великому царю некоего государства (PA,IV,3). К сохранившимся же памятникам житийной нагарджунианы нужно относиться с большой осторожностью и, главное, ни в коем случае не путать их с произведениями жанра литературной биографии. Различие между этими двумя жанрами словесности колоссально (см. [Там же: 27–30]), что, к сожалению, не принимается во внимание большинством нагарджуноведов, пытающихся переписать агиографию в биографию. В то время как житие вовсе не является подвидом последней.

Первые агиографы Нагарджуны были всего лишь собирателями легенд, преданий и мифов об известном деятеле Великой колесницы, которого возвели в сан святого просветленного существа (бодхисаттвы) его религиозные последователи. Будучи «назначен» святым в соответствии с природой агиографии, наш герой не просто отдавался на волю народной фантазии. Он становился центром аккумуляции фольклора, пересматриваемого махаянскими монахами под углом зрения новых идеалов, — это, прежде всего, сострадание, всезнание, перевоплощение в течение нескольких веков только бодхисаттвой,

владение сверхъестественными способностями и полемическим мастерством, свидетельствующим о победе над всеми оппонентами. Но в то же время именно этот вид текстовой деятельности, как самый начальный уровень религиозной культуры, являлся первичным каналом распространения идей и мифов Великой колесницы, понятным для восприятия и детям, и простым людям. Уникальность образа Нагарджуны еще и в том, что он был первым известным провозвестником этого Пути. Поэтому величия и славы ему было отмерено несравненно больше, чем всем остальным махаянским мудрецам Индии. Сопоставить его можно только с Шакьямуни — вот почему он назван Вторым Буддой. За пределами Индии примерно такая же участь была уготована Бодхидхарме (V–VI вв., см. Словарь) приверженцами чань/дзэн-буддизма в странах Дальнего Востока и Падмасамбхаве (VIII в., см. Словарь) последователями школы ньингма в Гималаях и Тибете.

Персонаж житийной литературы обречен выглядеть и действовать по определенной парадигме. По большому счету он уже не человек, а объект житийного прославления. «Подвижники приобщены к лику святых, и именно эта идеальная сущность описывается в житии, вернее, явлена в нем. Поступки житийного персонажа не могут быть понимаемы как человеческие поступки» [Плюханова 1986: 122–123]. Теоретическое изучение богатейшего наследия индийской агиографии только начинается на материале изданных источников. Крупнейший специалист в этой области Ф.Гранофф отмечает, что наиболее общей тенденцией такого рода словесности, причем безотносительно к ее религиозной принадлежности, является опора на мифологию и особенно на доктрину аватар — воплощений бога (или буддийских, джайнских святых) на земле, призванных ниспровергнуть враждебные силы ради торжества «праведной веры» [Granoff 1984: 291–293].

Мифологические парадигмы, заимствованные из эпоса, придают жизнеописаниям даже великих мудрецов и религиозных деятелей воинственный оттенок, а также предписывают им необычный образ действий. Все это должно восхищать верующего, вызывать у него доверие к святому, убеждать в уникальности этого лица, или, вернее, *лика*. Так, «святой уже с детства ничем не похож на других, он легко усваивает науки, проявляет равнодушие к мирским делам. Его взросление сопровождается чудесами, он ищет себе учителя» [Там же: 297–298]. Нередко величие святых предсказано задолго до их рождения, а в жизни они способны творить чудеса, хотя последнее вовсе не обязательный элемент агиографии [Granoff 1986: 402]. К примеру, чудотворство не свойственно палийским и некоторым санскритским житиям Будды [Там же: 390–391].

Если с этих позиций рассматривать агиографию Нагарджуны, то можно сделать ряд интересных наблюдений. Так, самое первое его жизнеописание (см. ниже) своим сверхъестественным содержанием отличается не только от раннебуддийских, но и от житий Ашвагхоши (I–II вв.) и Арьядевы (III в.), которые тот же Кумараджива перевел на китайский язык (см. в русском переводе [Васильев 1857: 211–215]). Вместе с тем это «Житие Нагарджуны» своей мифической парадигматикой больше соответствует жизнеописанию Васубандху [Там же: 215–222], которое переводилось на китайский язык примерно 250 лет спустя и в котором тоже приводится миф о небесной борьбе между богом Вишну и демоном Асурой.

Последнее, как отмечалось выше, относится к правилам жанра. К ним же следует отнести и еще ряд эпизодов «Жития», без которых имя Нагарджуны не могло бы оказаться в кругу самых святых лиц Индии. Это — характеристики его (1) брахманской образованности, необычных (2) мнемонических и (3) медитативных способностей, (4) познавательной гениальности, позволившей герою овладеть глубинами как индуистских наук, так и всей буддийской мудрости, (5) чудотворства, (6) творческой плодовитости, (7) умения проповедовать и распространять религию, (8) умения побеждать в публичных религиозно-философских диспутах. Обязательным правилом агиографии святого было также отречение от мирской жизни ради конфессиональной деятельности.

Однако в первом житии Нагарджуны остался неосуществленным один из общих принципов средневековой агиографии: в нем отсутствуют предсказания относительно появления этого героя на земле и пророчества Будды, касающиеся его роли и деятельности. Поздние махаянские сутры восполнили и этот пробел. В них имя «Нага» (и его производные) прямо или иносказательно упоминается в пророчествах Будды. Говорится, что на юге Индии появится монах (*bhikṣu*), который опровергнет все лжедоктрины и явит миру истинное Учение — Великую колесницу Закона Будды, а затем, достигнув совершенства, возродится в горнем краю Сукхавати (на небесах блаженства Будды Амитабхи).

Так, согласно пророчеству «Ланкаватара-сутры», этот монах под именем Нагахвайя явится миру через 400 лет после паринирваны Будды Шакьямуни и будет действовать во благо Закона в течение 600 лет [Lankavatara 1923: 286; Lankavatara 1932: 239–240]¹, очевидно возрождаясь вновь и вновь. Причем цифры и даты имеются только в издан-

¹ Санскритские строфы (X, 164–166) первого издания привел и М.Хан в своем филологическом комментарии к колофону «Праджня-шатаки», приписываемой Нагарджуне [Наhn 1990: 97].

ном санскритском оригинале (по-видимому, достаточно позднем тексте), тогда как в трех китайских переводах сутры (403, 513 и 700–704 гг.) их нет, а в первом переводе нет и главы «Сагатхакам», содержащей пророчество о нашем персонаже [Robinson 1978: 24]. Аналогичное предсказание находится и в «Манджушри-мулакальпа-тантре» ([Walleser 1979: 22], соответствующие ему санскритские строфы — 53, 449–451, см. [Hahn 1990: 97]), а также в «Махабхери-вьюха-сутре» [Там же: 96].

По китайской версии «Махамегха-сутры», переведенной с санскрита в 414–421 гг., этот бодхисаттва будет жить после Шакьямуни спустя 1200 лет под именем Нагараджа в период «злого Сатаваханы». Но в тибетской версии этой же сутры уже другие сведения: «Через 400 лет после того, как Я полностью уйду в нирвану [возвестил Шакьямуни], мое Учение будет распространять монах по имени Нага. В конце он станет Буддой на Чистых небесах (dangs pa'i 'od, *śuddha-ābhāsa*, ср. ДС, СХХVIII) [под именем] Джнянакарапрабха (ye shes 'byung gnas 'od)» [Там же: 96–97]. В китайской «Махамая-сутре» говорится, что через 760 после паринирваны Будды появится монах Нагарджуна, очень искусный в проповеди Закона и в разоблачении лжезглядов [Robinson 1978: 24; Tucci 1930: 144–147].

В имени *Nāga-arjuna* ключевым словом является первое, к которому индийские авторы по тем или иным причинам (метрическим, смысловым и т.д.) присоединяли помимо Арджуны — семантически сильного для всех индийцев имени героя «Махабхараты» — Ахвайя, Бодхи, Буддхи, Мати и др. [Taranatha 1970: 389]. Судя по всему, это было достаточно обычной практикой не только в Индии, но и в Тибете, не только применительно к Нагарджуне, но и к другим мастерам буддийской истории.

Это подметил еще А.Састри: «Тибетцы называли одну и ту же личность по-разному — Майтри, Майтрейянатха, Майтрейяпада, Майтринатха, Майтрипада и т.д., видимо не придавая этому большого значения» [Sastri 1938: XXXII–XXXIII]. Хотя вполне может оказаться, что труды, приписываемые авторам со схожими по ключевому слову именами, весьма различаются по внутренним критериям текстов и могли быть написаны разными мыслителями [Там же: XXXIII–XXXIV].

Но Таранатха в своем жизнеописании Нагарджуны (см. ниже) расценил имена Нагахвайя, Нагабодхи и Нагабуддхи как имена учеников Нагарджуны. По-видимому, эти имена могли быть как эпитетами Нагарджуны, например «Нагахвайя» в пророчествах «Ланкаватары» и других сутр, так и действительно именами его последователей.

Из наиболее общих приемов индийской агиографии теория аватар тоже была применена к житийной нагарджуниане, но, по-видимому, уже в ее тантрический период. Тогда все буддийские мудрецы и цари, поддерживавшие буддизм, стали воплощенцами будд созерцания (см. ДС, III) и небесных бодхисаттв (см. ДС, XII). Так и Нагарджуна по-фактум по одним источникам происходил от Манджушри [Цыбиков 1981. Т. 2: 76], которому посвящены два гимна-восхваления, приписываемые Нагарджуне в тибетском Данджуре [Pathak 1977: 210], и к которому обращены некоторые почитательные строфы Нагарджуновых трудов, в том числе «Дружественного послания» («Сухриллекхи», см. ниже); по другим — от Амогхасиддхи [Murty 1978: 24].

В колофоне отдельных трудов, сохранившихся в тибетском Данджуре, переведенных во второй половине VIII в. и приписанных Нагарджуне (например, «Праджня-шатака»), их автор именуется Вторым Буддой, который явится (скоро) и под собственным именем Татхагаты Джнянакарапрабхи [Hahn 1990: 13, 62–63], как о том и пророчил Будда Шакьямуни в приведенной выше цитате из «Махамегха-сутры». Еще в ряде источников, величающих Нагарджуну «Вторым Буддой», он сам становится исходной фигурой для последующих инкарнаций, т.е. Ваджра-кайей [Tucci 1930: 138–139].

Отсюда правомерно сделать вывод, что агиография Нагарджуны менялась в зависимости от изменения жанровых приемов, идеологических установок того или иного периода махаянского и ваджраянского буддизма, адресата конкретного жития, сектантских принципов и пристрастий и т.д. Естественно, все это имело отношение не к реальной личности, но к образу и лику, призванному отвечать конкретным обстоятельствам религиозной действительности того или иного времени, того или иного места.

Первое житие Нагарджуны наименее противоречиво. Сравнительно малый объем мифической информации — вполне обычное явление при описании жизни и деятельности оригинального религиозного древнеиндийского учителя и при традиционной передаче культового и культурного значения его духовного наследия. Я не думаю, что есть смысл в том, чтобы членить этот памятник агиографии на реалистические и мифологические или правдоподобные и вымышленные сообщения, как иногда поступают с ним исследователи. Поскольку в любом случае нельзя составлять биографию, опираясь на плод по меньшей мере двухвекового фольклорно-коллективного творчества почитателей первого махаянского Учителя.

В этом отношении показательна фраза концовки «Жития» Кумарадживы, которая до сих пор не привлекала внимание исследователей.

В ней сказано, что через 100 лет после «исчезновения» Нагарджуны его культ приобрел религиозную значимость, сопоставимую с поклонением Будде. На мой взгляд, историческое содержание этого суждения состоит в том, что даже безымянные авторы Нагарджуновой агиографии осознавали необходимость долгой и трудной работы по распространению учения мадхьямики и Великой колесницы, дабы преумножить их роль, а вместе с ней и славу первого Учителя. Для этого последователям Нагарджуны постоянно приходилось сочинять новые тексты или дополнять имеющиеся, чтобы заполнять бреши, естественно возникающие при теоретико-практическом расширении своего учения в полирелигиозной культуре. Им приходилось отстаивать это учение в популярных в то время философско-полемических состязаниях и делать многое другое, нередко приписывая эти деяния Нагарджуне. В результате его жизнеописание обрастало все новыми деталями.

Можно предположить, что только после успеха такого рода коллективной деятельности школы мадхьямиков царям и правителям Индии стало выгодно поддерживать культ Нагарджуны и Великой колесницы. Буддийская традиция знает не много имен без слова-приставки «Нага», которые допустимо причислить к виновникам славы Нагарджуны. Среди них — его великий преемник Арьядэва, или просто Дэва, чье жизнеописание тоже составил Кумараджива [Васильев 1857: 214–215], и первые комментаторы «Муламадхьямака-карик» — Пингала, текст которого перевел на китайский язык все тот же Кумараджива (см. в переводе М.Валлезера [Walleser 1912], а также [Robinson 1978: 77, 206–207]), и Асанга (IV в.), затем основавший другую махаянскую школу — йогачара.

Есть все основания полагать, что десятки, возможно сотни, безымянных проповедников, учителей и «соавторов» Нагарджуны работали на его имя в ранний период мадхьямики, вплоть до конца IV в., когда Кумараджива покинул Центральную Азию и прибыл в Китай, куда вместе с ним пришли легенды и предания об основоположнике школы, а также его труды. Это единственная хронологически достоверная верхняя граница ранней мадхьямики.

Примерно к такому же выводу пришел и наш выдающийся востоковед В.П.Васильев: «Лицо, достигшее знаменитости, не только упрочивает свою славу в потомстве, но даже поглощает в себя другие личности... Таким же точно образом Нагарджуна, знаменитое лицо буддийское, странствует по всем знаменитым местам. Он сочиняет столько книг, знает столько предметов, что для этого надобно прожить века, потому Нагарджуне некоторые приписывают до 600 лет существования. С первого взгляда на жизнь этого лица мы убеждаемся, что все противоречия, встречаемые в определении эпохи жизни Будды, произошли от расширения границ жизни этого Нагарджуны» [Васильев 1857: 76].

Итак, Кумараджива был уверен, что жизнь Нагарджуны прошла в Южной Индии, за исключением времени паломничества, учебы в Гималаях и пребывания в подводном царстве. Но вот что странно. Сам Кумараджива южнее Кашмира не бывал. Тогда как китайский ученый-паломник Сюань-Цзан (602–664) посетил Амаравати и Нагарджунаконду — знаменитые южноиндийские центры буддизма, в которых якобы обитал легендарный Нагарджуна, — беседовал там с монахами и обнаружил, что они не только не знали его трактатов, но, будучи исстари махасангхиками, о махаянских сутрах даже не слышали. Сюань-Цзан назвал главным местом деятельности Нагарджуны столицу Южной Кошалы город Видарбху (или Берар), а гору, на которой царь из династии Сатаваханов (или Садвахов) построил для него монастырь, — Бхрамарагири (гора Черной Пчелы) [Walleser 1979: 24].

К этому можно добавить, что никаких буддийских сооружений на данной горе археологи не нашли. «Путевые записи» Сюань-Цзана, по мнению К.С.Мурти, с географической точки зрения вообще не выдерживают критики [Murty 1978: 57–59]. К тому же у историков нет никаких свидетельств о том, что Южная Кошала могла входить в империю Сатаваханов. Напомню также, что упомянутое выше «Описание» Дао-аня середины IV в. локализовало поле деятельности Нагарджуны в Северной Кошале и царстве Каши. Поэтому весь комплекс вопросов о его местожительстве и о контактах Учителя с какими-то конкретными царями настолько противоречив, что не позволяет сделать определенные выводы.

По-видимому, в первых вариантах житий и преданий паломников сюжет о Нагарджуновом монастыре был привязан к нескольким буддийским святыням. То же самое можно сказать и о связи героя легенд с царскими домами. Естественно, что для прославления мудреца нужно было записать в его почитатели великую династию. В самых различных по жанру индийских произведениях Нагарджуна традиционно соотносится с Сатаваханами. В «Харша-чарите» Баны (VII в.) повествуется, что он выпросил у владыки нагов сутру и отдал ее своему другу, властителю трех океанов царю Сатавахане [Bana 1897: 252]. А.К.Уордер указал, что о связи этих двух славных имен говорится в романе «Лилавай» (VIII в.) и в трудах по алхимии [Warder 1970: 375]. В одном джайнском тексте рассказывается, что Нагарджуна был учителем царя Сатаваханы, его жены Чандралекхи, владел искусством магии и алхимии [Warder 1968: 331; 1972: 183, 213–214].

Подобные ассоциации — своего рода парадигмы агиографии — встречаются в жизнеописаниях и соответствующих сюжетах иных литературных жанров применительно ко всем знаменитым индийским мудрецам древности. Некоторые примеры приведены Этьеном Ламоттом: «Могалипуттатисса и Упагупта соотносятся с Ашокой, а Ашвагоша, Нагарджуна, Паршва, Сангхаракша и другие — с Канишкой» ([Lamotte 1962: 72]; автор рассмотрел и другие проблемы, касающиеся

жизни и творчества Нагарджуны [Там же: 70–77]). Кстати, именно поздние индийские, особенно кашмирские, и тибетские источники склонны видеть связь между Нагарджуной и Канишкой (II в.) — великим кушанским императором.

Так, в хронике царских династий Кашмира «Раджатарангини» Кальхана (XII в.) высоко отзывался о деяниях «славного бодхисаттвы Нагарджуны», который жил в Шадархадване в годы правления Канишки, 150 лет спустя после нирваны Шакьямуни. Кальхана величает Нагарджуну господином, владыкой земли (*bhūmi-īśvara*), покровителем буддистов, победителем в полемических баталиях с идейными противниками, численно преобладавшими в стране. Причем плоды победы Учителя махаяны выразились в том, что в стране перестали отправляться ведические обряды и совершаться культовые действия в честь нагов — автохтонных божеств Кашмира [Kalhana 1963: 21–30].

В то же время земляк и почти современник Кальханы индиец Сомадева (XI в.) располагал и использовал в своем романе совсем другие предания и легенды о бодхисаттве Нагарджуне — алхимике, министре, целителе, искусном в науке омолаживания [Сомадева 1982: 145–147]. Дж.Туччи полагал, что житийная нагарджуниана имела как бы три серии, посвященные трем различным мастерам [Tucci 1930: 139–147]. Другой итальянский ученый — Амалия Пеццали предположила даже, что таких мастеров было пять².

Поэтому, на мой взгляд, упоминание в нагарджуниане Сатаваханов — действительно правивших огромной империей в Южной Индии II — начала III в. и покровительствовавших буддийским общинам (хотя и хинаянским) — является всего лишь приемом житийного превознесения мудреца, а не историческим свидетельством. Однако уже то, что провозвестник махаяны в ранних источниках ассоциировался именно с этой династией и, вероятно, именно с порой ее расцвета, дает историку некоторые основания датировать время жизни Нагарджуны названным периодом.

Есть еще один момент, который косвенно мог бы способствовать установлению некоторой связи между первым мадхьямиком и Сатаваханами или их временем. Как известно, при дворе последних привлекались поэты, по-видимому участвовавшие в составлении пракритской антологии «Саттасаи», приписываемой Хале (возможно, царю этой династии). В этой антологии использован фольклорно-песенный размер *ария*, характерный для любовной лирики, особенно народов Махараштры, входившей в империю Сатаваханов (см. [Индийская

² Первым Нагарджуной был автор ММК («Коренных строф о Срединности»), вторым — философ-мадхьямик, автор «Упадеши», третьим — врач и автор медицинских трактатов, четвертым — алхимик и автор трудов по этой дисциплине, пятым — тантрик, создатель тантрических текстов; жили они со второй половины III до IX в. [Pezzali 1986: 502].

лирика 1978: 7–18, 21–22, 30–32]). Нагарджуна первым из философов воспользовался этим поэтическим метром в ряде своих трактатов («Виграха-вьявартани», «Шуньята-саптати», «Пратитья-самутпада-хридая-карики»), а также близким ему *арья-гити* («Сухрил-лекха», см. ниже во введении к переводу), что само по себе является странным с филологической и эстетической точек зрения [Hahn 1990: 17]. Поэтому вполне возможно, что Нагарджуна вырос и получил брахманское образование в среде, где эта поэзия была популярна.

Правда, надо признать, что размер ария уже применялся и в буддийской священной литературе, а именно в «Песнях монахинь» («Тхери-гатхе»), в «Махавасту». Скорее всего, ко времени составления «Саттасаи» и деятельности Нагарджуны такая поэтическая метрика уже стала или становилась литературной нормой³, которая, по-видимому, не препятствовала фольклорной жизни ария. В изысканной придворной поэзии (*кавья*) этот размер продолжал жить и далее. К примеру, он присутствует в «Гитаговинде» Джаядевы (XII в.), но еще более показательна «Арьясапташати» Говардханы — 700 строф размером ария, посвященных любви (см. исследование А.Я.Сыркина [Гитаговинда 1995: 9, 25–26, 34–38, 129–130, 132 и др.]). Эти произведения создавались в Бенгалии, тогда как буддийская тантрическая поэзия (отчасти фольклорная) там и в то же время была несколько иной, как можно судить по «Чарьягити» [Kvaerne 1986: 1–8 и др.].

Очевидно другое. Деятельность Нагарджуны неразрывно связана с бурным развитием махаяны в Северной и Центральной Индии, входивших в Кушанскую, а затем в Гуптскую империю. Этот процесс приходится как раз на II–IV вв. [Bhattacharjee 1979: 119]. Тогда как на Юге Индостана в это время активно распространялись шиваитские культы [Бонгард-Левин 1980: 318–321]. В Андхре с III в., когда к власти пришла династия Икшваков, отношение к буддизму изменилось. Согласно эпиграфическим данным, цари этой династии «сооружали индуистские храмы, а царицы и знатные женщины — буддийские. 90 процентов донаторов Нагарджунаконды — женщины» [Murty 1977: 10]. Кстати, среди многочисленных надписей Нагарджунаконды и Амаравати археологи не обнаружили никаких упоминаний Нагарджуны — буддийского философа, основоположника мадхьямики [Там же: 1]. Единственное эпиграфическое свидетельство имени «Нагарджуна» найдено примерно в 40 км северо-западнее Амаравати при раскопках холма Джаггайпета, но датируется эта надпись VI–VII вв. [Wayman 1997: 61].

Предшественники Икшваков — Сатаваханы были ревностными почитателями индуистских богов, в том числе Шивы и Сканды. Все цари этой династии отправляли индуистские ритуалы, включая и кро-

³ Этим наблюдениям я обязан Виктории Викторовне Вертоградовой, за что выражаю ей признательность.

вавые жертвоприношения. Так, полководец Гаутамипутра Сатакарни в начале II в. совершил два обряда *ашвамедхи* (жертвоприношение коня) [Bhattacharjee 1979: 223]. Именно его называют «другом Нагарджуны» [Ramanan 1978: 27–30; Suhriklekhā 1978: XIV–XVI]. Правда, это не мешало представителям царствующей фамилии вносить пожертвования на постройку и буддийских культовых сооружений.

«Жизнь Нагарджуны» (см. ниже) тибетца Будона (1290–1364) значительно отличается от индо-китайской агиографии основоположника мадхьямики, созданной в «дотибетские» времена, т.е. от Кумарадживы до Сюань-Цзана. И для тибетцев, и для китайцев общим мифологическим событием стало лишь посещение подводного дворца царя нагов. Однако и тут разнятся композиционные и другие детали. Можно предположить, что в древнем и средневековом индийском фольклоре и в монастырских преданиях существовало множество локальных традиций передачи легенд о Нагарджуне. Сюжет же о царе нагов — скорее общеиндийская интерпретация части имени, а не свидетельство единого места происхождения мифа.

Главная особенность тибетской агиографии Нагарджуны состоит в том, что она опиралась на иной комплекс или даже комплексы фольклорных преданий, которые, по всей видимости, первоначально создавались вокруг других и более поздних персонажей буддийской истории. Это были маги и тантрические мастера-иллюзионисты, искусные алхимики, прекрасные врачеватели и тел, и сердец верующих, архитекторы и строители, буддийские монахи — политические деятели, помогавшие утвердиться новым царским династиям, поэты и мудрецы ваджраяны, сочинители десятков текстов из самых разнообразных областей средневекового знания, действовавшие практически во всех областях Индостана: от Кашмира и Гималаев до Юга полуострова.

Все чудесные, выдающиеся и необычные сюжеты их жизнеописаний оказались включенными в единую, хотя и довольно разношерстную, противоречивую, агиографию Нагарджуны. Последнему отмерили 600 лет жизни, что вдвое больше, нежели у Кумарадживы⁴. Поскольку он был фактически бессмертным бодхисаттвой, посвященным

⁴ У читателей, получивших советское образование, относительно «возраста» Нагарджуны могут возникнуть некоторые аллегорические аналогии. Все мы помним, что почти 70 лет в нашем обществе укоренялась мысль, что Ленин, по словам поэта, «живее всех живых». Если прибегнуть к этой же идеологеме, имеющей глубокие корни в архаическом сознании, резонно предположить, что ко времени Кумарадживы в махаянских общинах Нагарджуна уже 300 лет был «живее всех живых». Еще через 300 лет, во времена Чандракирти, Нагарджуна уже 600 лет был все таким же. Большого «возраста» ему не приписывали, по-видимому, по той причине, что не только окончательно сложилась доктрина «бессмертия небесных бодхисаттв», но и были признаны убедительными способы «зачисления» в этот ранг святых наиболее значимых исторических персонажей. Все это получило дальнейшее развитие в Тибете ([Андросов 1996: 117–119, 134 и др.], см. также Словарь, «Буддизм в Тибете», «Далай-лама», «Кагьюдпа» и др.).

в культ Будды Бессмертия — Амитаюс, творцом «эликсира бессмертия», то уйти из земной жизни (к которой он как просветленное существо оставался «непривязанным») ему надлежало через самопожертвование.

Очевидно, все это агиографическое «расширение» вызвано было по меньшей мере двумя побудительными мотивами: всемерного восхваления Второго Будды, провозвестника махаяны, и установления через его образ неразрывной связи махаяны и ваджраяны. Буддийский тантризм сильно отличался от традиционного буддизма, особенно в своей немонастырской мистико-чудотворной части, о которой вещали бродячие мастера йогического совершенства и эротических культов, называвшие себя *совершенными*, достигшими целей духовного освобождения — *сиддхами*. Их было 84 (см. [Taranatha 1913–1914; 1990]), и в числе первых значился Нагарджуна [Taranatha 1990: 4–8].

Поэтому, уже признанный величайшим буддийским учителем, Нагарджуна как нельзя лучше подходил на роль проповедника и защитника ваджраяны. В свое время Нагарджуне-мадхьямику приходилось отстаивать перед хинаянистами право Великой колесницы считаться Словом Будды (см. ниже «Драгоценные строфы», особенно РА, IV, 66–100). Примерно то же самое ему приходилось делать в агиографическом пространстве буддийского тантризма. Здесь его образ обрел новую жизнь — оброс плотью новых мифов, чудодейства, волшебных сил и способностей, фантастической творческой одаренности и т.д. В этой среде прежние сюжеты потеряли свою значимость и частично были забыты. Причем житийная нагарджуниана продолжала пополняться в Тибете в течение нескольких веков после полного исхода буддистов из Индии. Для этого достаточно сравнить труды Будона и Таранатхи (1575–1634, см. ниже). Последний использовал жизнеописание Нагарджуны, в том числе и в некоторых сектантских целях (см. [Андросов 1990: 37–38]).

В заключение обзора агиографии Нагарджуны необходимо обсудить значение еще одного эпизода, а именно акта неритуального самопожертвования героя. Это специфически махаянское нововведение в буддизм, аналогов которому не найти в палийском каноне⁵. Ранние сутры махаяны приводят многочисленные примеры ритуального принесения в жертву бодхисаттвами собственного тела — это и «Лотосовая сутра» (см. [Лотосовая сутра 1998: 273–275; Saddharmapundarika 1976: 294–295] или гл. 22 санскритского текста [Saddharmapundarika 1908–1912]), и «Самадхи-раджа-сутра» (гл. 23 [Samadhiraja 1961: 147–148]), и «Каруна-пундарика» (гл. 5), и «Суварна-прабхаса» (гл. 19). Важное место самопожертвование занимает и в праджня-парамитских

⁵ Тем не менее другие хинаянские школы, например локоттаравадинаы, тоже прибегали к сюжету жертвенности бодхисаттвы (см. [Ольденбург 1893: 228–229, 237–238]). О распространенности сюжета см. [Андросов 1990: 48–52].

сутрах. В главах 30–31 «Аштасахасрики» бодхисаттва Садапрудита дважды приносит в жертву свое тело, чтобы почтить учителя — бодхисаттву Дхармодгату [Ashtasahasrika 1888: 498, 523; 1960: 238–256]. Типологически близкий эпизод из «25-тысячной Праджня-парамиты» (имевший место при встрече юноши Сумедхи с Буддой Дипанкарой) комментировался Нагарджуной в «Упадеше» — толковании на эту сутру [Lamotte 1944. Т. I: 228–229].

Неритуальное самопожертвование — это своего рода кульминационный момент описания того, что означает высшая точка духовного совершенствования даянием (*дана-парамита*), согласно раннемахаянскому учению о «шести совершенствованиях» (см. ДС, XVII). Бодхисаттва целиком и полностью посвящает свою жизнь деятельности по спасению других существ. Как подчеркивают сутры Праджня-парамиты, спаситель пребывает в состоянии «безупорности» сознания, т.е. он ведет все существа «к полному освобождению в мире нирваны», не думая ни о себе, ни о каждом существе. Его сознание не должно опираться ни на какие объекты: ни на видимое, ни на слышимое, ни на значение и т.д. Только тогда его деяния считаются *даянием*. Когда же он опирается на что бы то ни было, тогда ему не должно совершать даяние (см. Приложение, «Алмазная сутра», 3–4).

Жития Нагарджуны переполнены рассказами о его деяниях. Но все эти поступки — либо человека, либо мага и волшебника, либо даже рядового божества — обычные сюжеты мифо-фольклорной словесности. В то время как расстаться с бессмертной жизнью, причем не ради какой-то высокой цели, а просто так, без объяснений, не помышляя о результате, — это уже нечто новое, объяснимое с точки зрения махаянского вклада в идеи и практики духовного совершенствования. Через такое описание раскрывается идеал абсолютной непривязанности настоящего просветленного существа, бодхисаттвы.

Знаменательно и то, что составители житийной нагарджунианы все-таки приводят мотив самопожертвования, но он абсолютно абсурден с позиций здравого смысла. Жизнь приносится в жертву *по просьбе* в одном случае (у Кумарадживы) еретического проповедника, уже побежденного Нагарджуной и по правилам древнеиндийских публичных споров обязанного либо перейти в махаяну, либо покончить с собой. В других случаях — это просьбы негодяев-царевичей (имена их различны), ждущих кончины царя-батюшки, жизнь которого продолжается благодаря эликсиру бессмертия Нагарджуны⁶.

Следовательно, главным становится сам акт даяния независимо от того, нравствен ли он, добродетелен, целесообразен ли по земным меркам, и независимо от нравственно-духовного облика того, кто просит смерти Нагарджуны. Все это способы фольклорного описа-

⁶ Классификации таких сюжетов и их обозрению посвящена статья Лал Мани Джоши [Joshi 1977].

ния «безупорности» сознания героя житий, т.е. того состояния, которое трудно передать обыденными словами. Если герой повествования способен на такой акт даяния, подтверждающий его владение абсолютно бодхисаттвическим состраданием, то он, разумеется, великий святой и его духовный плод — отдельное небо буддийской вселенной.

В еще более поздних житиях Нагарджуны, нежели рассматриваемые здесь, например в «Пагсам-Чжонсане», отчетливо просматривается стремление авторов обязательно перечислить все эпизоды и черты характера героя, ибо они уже стали литературно-агиографическим канонем. Сумба-Хамбо (1704–1788) отнюдь не расцветивает деяния и способности Нагарджуны, как то делалось в его более ранних жизнеописаниях. Напротив, этот монгольский автор сжимает, схематизирует «иконографическое пространство», в результате чего принесение Нагарджуной в жертву собственной головы прочно увязывается с его вознесением на небо блаженства (Сукхавати), а духовные достоинства героя — с его происхождением от небесного бодхисаттвы Манджушри (см. ДС, XII, 5) и обладанием им 32 знаками-отметинами великого человека (см. ДС, LXXXIII) [Pathak 1954: 93–95].

Ритуальное самопожертвование как кульминационный момент описания духовного совершенствования даянием и текстообразующий механизм агиографии Нагарджуны следует отличать от буддийского ритуального самоубийства. Последнее признавалось и хинаяной, и махаяной. Оно фактически продолжало брахманистский культ *атма-яджни*. При этом ритуальное самоубийство вовсе не противоречило общеподдрийским установкам, запрещающим убийство, самоубийство и поощрение к этому. Запрет (как этот, так и любой другой) не распространялся на лиц, уже приближающихся к нирване.

Палийский канон содержит ряд эпизодов, когда Будда одобрял такого рода действия (см. [Sharma 1987: 120–124]). По этому поводу Этьен Ламотт писал: «Для обычного человека самоубийство глупо и не ведет к намеченной цели. Наоборот, для духовно благородных лиц, которые уже утратили желания и нейтрализовали свои поступки, сделав их не могущими иметь последствия, самоубийство оправданно. С точки зрения раннего буддизма оно нормально для человека благородного, завершающего свое земное существование потому, что он разрывает последнее звено связи с миром и добровольно идет в нирвану» [Lamotte 1987: 106–107].

В приведенной работе бельгийский ученый опирался в выводах не только на палийские тексты, но и на Нагарджунову «Упадешу»: «Согласно Виная-питаке, самоубийство не есть убийство. Вина и заслуга вытекают соответственно из зла, причиненного другим, и добра, творимого для других. Поддержание собственного тела или уничтожение его не означает, что некто приобрел заслугу или совершил преступление» [Lamotte 1949. Т. II: 740–742].

Э.Ламотт выделил три фазы развития идеи ритуального самоубийства. Только что описанная хинаянская является первой. Неритуальное самопожертвование в соответствии с дана-парамитой — даянием, примеры которого приводятся в агиографии Нагарджуны, — вторая. Третьей же фазой считается ритуальное самопожертвование, как оно приводится в «Лотосовой сутре», а именно: самосожжение бодхисаттвы Приядаршаны в знак высшей степени почитания Будды (см. [Lamotte 1987: 111–115]).

Отмечу, кстати, что перечисленные кровавые действия в литературе имели и вполне реальные приложения. Китайский буддист И-Цзин (635–713), путешествовавший и учившийся в Индии с 671 по 695 г. поведал, что ритуальные самосожжения, утопления, оскпления и ритуальная смерть от голода — частые явления среди индийских буддистов середины I тысячелетия [Takakusu 1960: 197–199]. Эту практику переняли и китайские буддисты. Помимо «Лотосовой сутры» на Дальнем Востоке пользовалась широкой популярностью тоже переведенная Кумарадживой «Брахмаджала-сутра», в которой говорится, что тот не бодхисаттва, кто не почтил Будду ритуальным сожжением собственного тела, руки или хотя бы пальца [Lamotte 1987: 115–116].

Таким образом, сюжеты различных жизнеописаний Нагарджуны прекрасно вписывались не только в литературные, но и в религиозные процессы буддийской культуры. В то же время сообщения агиографических источников о жизни основоположника мадхьямики могут быть использованы историком лишь опосредованно. В этом смысле я вполне разделяю пессимизм В.П.Васильева, М.Валлезера, Э.Ламотта и других ученых, которые пришли к выводу, что ничего научно достоверного о жизни первого философа Великой колесницы нам не известно. Тем не менее, я думаю, на основании его агиографии и изложенного выше мы вправе констатировать следующие факты, хотя многие лишь предположительно.

Прежде всего, несомненно, Нагарджуна был, и жил он скорее всего во II или во III — начале III в.⁷ Вполне возможно, что он родился и получил брахманское образование в империи Сатаваханов. Основная его деятельность состояла в распространении Великой колесницы, в философских спорах с учителями Малой колесницы, в создании школы срединников (мадхьямик) и в написании большого числа религиозно-философских трудов. Эта деятельность осуществлялась, по видимому, в местах наибольшей активности буддистов, а таковыми

⁷ Мнение Алекса Ваймана, что его жизнь была долгой (свыше 90 лет) и до конца плодотворной, датируемой примерно 105–202 гг. [Wayman 1997: 60], в общем-то нельзя признать научно аргументированным. Мнение Амалии Пещали, что Нагарджуна жил во второй половине III в. [Pezzali 1986: 502], а через 50 лет после него творил «второй» Нагарджуна — «мадхьямикковский философ, автор „Махапраджня-парамита-упадешы“», тоже является только предположением (см. также [Pezzali 1984: 21]).

являлись в Индии изначально города и веси, которые посещал Шакьямуни. Это достаточно компактная территория, почти полностью охватываемая современными границами индийских штатов Бихар и Уттар Прадеш.

Кроме того, из слов самого Нагарджуны известно, что он был монахом. Из его мадхьямиковских трудов ясно, что он хорошо знал не только Трипитаку хинаяны, но и философские взгляды ее отдельных школ. Умело опровергая эти воззрения, Нагарджуна применял технические приемы и методы, знакомые не только буддистам, но и разрабатываемые логиками *ньяя-вайшешики*. Искусное владение Нагарджуной классическим санскритом и санскритской поэтикой дает основание согласиться с ранней агиографией в том, что он получил прекрасное брахманское образование и, возможно, происходил из брахманов.

Вот, пожалуй, и все, что можно сказать о жизни и деятельности Нагарджуны, основоположника мадхьямики, опираясь на принципы исторической достоверности. Остальное же, в том числе и суждения о мере его гениальности, способностях и т.д., выводится каждым ученым по сугубо личностным оценкам. Вряд ли новые научные открытия что-нибудь изменят.

Большой определенности требуют проблемы авторства религиозно-философских трактатов, атрибутируемых Нагарджуне. Они тесно связаны с современным уровнем научной буддологии, с ее знанием о характере и природе ранней махаяны, о значении и судьбах идей этого движения, о культовом и философском их применении, о социальной роли Великой колесницы и т.д.

Творчество Нагарджуны

Текстовое наследие Нагарджуны колоссально, хотя точно определить его состав практически невозможно. Согласно наиболее полной калькуляции ламы Чимпы и Алаки Чаттопадхьяйи, «в Данджуре (пекинского издания) около 180 трудов по всем тематическим видам приписывается Нагарджуне» ([Taranatha 1970: 385], см. также [Chattopadhyaya 1972])⁸. По-видимому, в данном случае в общее число вошли и тексты, авторство которых условно Нагарджуново, т.е. они «подписаны» именами Нага, Нагахвайя и другими, считающимися синонимами Нагарджуны. Хотя ниже в цитируемой книге [Taranatha 1970: 389] приводятся некоторые произведения под этими именами. Возможно, к общему числу Нагарджуновых произведений причислены

⁸ А.Пеццали, ссылаясь на это же издание Данджура, насчитала только 125 произведений Нагарджуны [Pezzali 1986: 503].

трактаты, авторство которых атрибутируется другим лицам (так, в некоторых каталогах Нагарджуне приписаны труды Арьядэвы, Шантидэвы и др.), но не учтены его тексты, сохранившиеся только в китайских переводах, а также «Дхарма-санграха».

Самым ранним исторически засвидетельствованным произведением, соотносимым с Нагарджуной, является «Дашабхумика-шастра». Это толкование одноименной сутры, которое входило еще в первую китайскую Трипитаку и было переведено задолго до Кумарадживы Дхармаракшей (265–313) [Lamotte 1962: 76; Ruegg 1981: 29, примеч. 67; 1982: 506]. Из упомянутых Кумарадживой в «Житии» пяти текстов первого мадхьямика два либо не сохранились, либо их трудно идентифицировать по приведенным названиям. Так, ни в одном собрании буддийской литературы нет «Буддха-марга-аланкара-шастры» (5 тыс. строф) и «Махакаруна-упайя-шастры» (5 тыс. строф). В. Раманан предположил, что первая из них опиралась на «Дашабхумика-шастру» [Ramanan 1978: 34]. Возможно, это просто другие названия известных нам трудов. Нужно помнить также, что перевод Дхармаракши не сохранился.

Собственно Кумараджива перевел на китайский язык четыре Нагарджуновых сочинения:

1) «Махапраджня-парамита-шастру (или упадешу)», которая часто называется просто «Упадеша», см. пять томов незавершенного французского перевода [Lamotte 1944–1980];

2) «Дашабхумика-вибхаша-шастру» (стихи и одна из прозаических глав которой только что переведена на английский [Inagaki, 1998]);

3) «Двадша-мукха (или -двара)-шастру» (полный англ. пер. см. [Cheng 1982]);

4) «Мадхьямика-шастру» (полный нем. пер. см. [Walleser 1912]). Последняя включала в себя строфы Нагарджуны («Муламадхьямака-карики») и комментарий Пингалы, хотя авторство последнего спорно [Там же: I–XIII; Robinson 1978: 26–31], поскольку текст очень близок Нагарджуново автокомментарию («Акутобхайя», ср. [Walleser 1911]).

Позже в китайскую Трипитаку вошли еще 20 трудов (нередко в нескольких переводах), приписываемых Нагарджуне. Впрочем, ни один из исследователей не считал этот список полностью аутентичным, несмотря на то что к большинству текстов писались толкования средневековыми мыслителями [Nakamura 1960: 57–61; Ramanan 1978: 34–37; Robinson 1978: 26–27]. Но японские ученые иногда отказывают Нагарджуне в авторстве, например, «Дашабхумика-вибхаша», исходя из сектантских соображений [Robinson 1978: 250, примеч. 11].

В оглавлении (dkar-chag) Данджура издания Дерге 116 отдельных произведений приписано именно Нагарджуне (klu-sgrub, читается: Лудуб). С.К. Патхак составил их полный каталог по следующим разделам:

А (bstod tshogs) — 19 гимнов,

Б (rgyud) — 49 тантрических сочинений,

- В (dbu-ma) — 20 трудов по философии мадхьямики,
Г (mdo 'grel dan 'dul-ba) — 5 текстов в стиле сутр, а также комментарии к ним,
Д ('dul-ba) — 2 монастырских служебника,
Е (sprin-yig) — 5 посланий и наставлений,
Ж (gso-rig) — 2 медицинских трактата в стиле Айюрведы,
З (bzo-rig) — 2 алхимических трактата о способах продления жизни и омоложения,
И — 3 наставления в должном поведении,
К (smon-lam tsnis byad) — 9 культовых руководств [Pathak 1977: 209–223].

Кроме того, ученый приводит еще четыре трактата, приписанных Нагарджунагарбхе (Klu-sgrub snyin-po) — это имя, вероятно, тоже считалось синонимом Нагарджуны [Там же: 223].

Относительно наследия последнего, сохранившегося в китайском буддийском каноне, С.К.Патхак отметил, что из 24 текстов, здесь приписанных Нагарджуне, 12 не имеют тибетских аналогов [Там же: 205–209].

Если же рассматривать собственно религиозно-философские трактаты ранней мадхьямики, атрибутируемые Нагарджуне, то в Тибете их традиционно подразделяли на три класса:

1) экзегетические труды, или шастры (*yukti-kāya*), среди которых, в свою очередь, различают (а) толкования сутр, (б) философско-полемические сочинения, (в) очерки основных положений школы и (г) антологии выдержек из сутр;

2) гимны-молитвы (*stava-kāya*), используемые как при медитативных упражнениях, так и при отправлении буддийских культов;

3) проповеди (*kathā-kāya*), среди которых выделяют (а) этико-дидактические послания (*lekha*), (б) религиозно-идеологические наставления (*parikathā*), (в) нравственно-духовные поучения (*nirdeśa*) (см. [Dietz 1980, В 1: 30–47, 130–159; Ruegg 1982: 509].

В Тибете существовали и другие классификации Нагарджунова письменного наследия (см. ниже, по Будону, а также [Андронов 1990: 69–71]). Самые разнообразные варианты состава наследия первого мадхьямика предложили ученые XX в. (обзор и научную полемику по этому поводу см. [Там же: 71–84]). Они же прилагают огромные усилия по выработке критериев аутентичности этих текстов.

Мне представляется, что в вопросе авторства Нагарджуны — основоположника религиозно-философской школы ранней махаяны — вряд ли возможно в принципе прийти к каким-то определенным и бесспорным выводам. На мой взгляд, причины этого очевидны, поскольку нет конкретных решений проблемы жизнеописания Нагарджуны (в том числе и того, что им сделано), как нет и ответов на вопросы, касающиеся текстов, приписываемых ему абсолютно всеми, но тем не менее содержащих дополнения, вставки, сшивки и многое дру-

гое (не говоря уже о версиях и различных рецензиях), что могло быть внесено и самим автором при позднейшем рецензировании, и несколькими поколениями его учеников.

Поэтому, чтобы не спорить об объеме текстового наследия, атрибутируемого Нагарджуне — первому мадхьямику, и о содержании конкретных памятников, созданных то ли им, то ли его учениками либо включенных в единое произведение много позже, я предлагаю *системный подход*. В его задачи входит воссоздание целей и условий текстовой деятельности ранних мыслителей и учителей махаяны. Без достижения этих целей и создания условий Великая колесница осталась бы в лучшем случае очередной школой (или сектой) буддизма. Не используя определенные виды текстовой деятельности, махаяна не смогла бы перерасти уровень традиционной учительской передачи ее сутр, продолжавшейся ко времени Нагарджуны, по-видимому, уже более двух веков (см. об этом [Воробьева-Десятковская 1989]), ибо сутры и обеты Великой колесницы зачастую относились к тайному (*guhya*) знанию.

Однако успех Нагарджуны и его последователей заключается не столько в раскрытии «тайны», сколько в создании из нее (ср. РА, II, 9) сердцевины нового направления в буддизме, фактически новой религии, плоды миссионерской деятельности которой и количественно, и качественно превзошли прежний монастырский буддизм. Махаяне удалось выйти за стены обителей и стать широким общественно-культурным течением государств Индостана, Центральной и Восточной Азии, а в раннее средневековье — и Юго-Восточной Азии.

Предлагаемый системный подход мыслится мной как способ анализа и описания культурных процессов¹⁰, происходивших в те времена и запечатленных в трудах ранних мадхьямиков, подписывавшихся именем «Нагарджуна». Он состоит в первую очередь в том, чтобы отказать (хотя бы на время чтения настоящей книги) от идеи оценки Нагарджуны как конкретного человека. Это имя при таком подходе *истолковывается как понятие, обозначающее религиозно-философское течение периода исторического становления махаяны во II–IV вв.*¹¹ Вероятно, более удобно будет пользоваться здесь термином «нагарджунизм», предложенным Ричардом Робинсоном [Robinson 1978:

⁹ Речь идет о многих текстах, переводы которых включены в настоящую книгу; см. введения и примечания прежде всего к «Драгоценным строфам» (РА), «Четырем гимнам» (ЧС), «Собранию основоположений Закона» (ДС). Но даже относительно «Коренных строф о Срединности» (ММК), перевод которых я планирую издать, нельзя быть уверенным, что это плод труда одного мастера.

¹⁰ Я не считаю необходимым вычленять в них культовое начало, тем более что нагарджунистские тексты скорее вживляют сакрально-религиозное в повседневное и учат неразличимости, единству восприятия.

¹¹ Именно триста лет жизни «Нагарджуны» отмерил Кумараджива, см. ниже.

39–40] применительно не к учению автора «Мадхьямака-карик», а к текстовой деятельности всей ранней мадхьямики — философско-религиозной системы с совершенно четкой внутренней структурой [Там же: 50–70].

Теперь, применяя весь комплекс современных знаний о том, что происходило в названный период в индийском буддизме, в какой последовательности развивались махаянские идеи, как они обосновывались терминологически до возникновения полемики между мадхьямиками и йогачарами и какие Нагарджуновы тексты называть раннемахаянскими, нагарджунизм можно определить следующим образом.

Нагарджунизм — это система текстовой деятельности, предназначенная для:

1) внутриобщинного, т.е. внутри сангхи, «установления» Великой колесницы в качестве подлинного буддизма, а не еретической секты;

2) создания ее культовой обрядности, медитативной практики, уставных положений и т.д.;

3) формирования махаянского доктринально-терминологического ядра;

4) защиты ее доктрин в полемике и выработке в связи с этим логико-диалектических методов;

5) разработки социально-этических рекомендаций по укоренению махаяны как религии общества;

6) широкого распространения махаяны через миф, фольклор, агиографию, а также путем строительства храмов, посвященных ее царльно-культовым фигурам.

Все перечисленные виды текстовой деятельности были реализованы во II–IV вв., о чем можно судить по конкретным нагарджунистским произведениям.

Так, (1) чтобы утвердить буддийскую сущность махаяны среди многочисленных существовавших школ истолкования Слова Будды, необходимо было прежде всего убедить монахов, что хранимые ими несколько веков собрания Трипитаки являются отнюдь не законченными сокровищницами текстов Закона. Величие Закона (дхармы) в принципе неисчерпаемо, и он предназначен для спасения всех существ, а не только монахов. Ведь ученики Шакьямуни были обычными людьми с ограниченными способностями, которые не могли запомнить, а тем более понять Законоучение целиком. Поэтому Будда проповедовал для существ всех миров¹², где тоже имеются сокровищницы Его текстов.

¹² В зачине большинства махаянских сутр говорится, что Будда их произнес на Горе Коршуна (Гридрха-кута, на которую и сейчас указывают лаломникам по пути из Сарнатха в Бодхгайю) в присутствии архатов, бодхисаттв, богов, царей *нагов*, *гандхарвов* и некоторых мифологических существ Индии (см. первые страницы сутр, к примеру, [Лотосовая сутра 1998: 63, 83; Saddharmapundarika 1908–1912; Samadhiraja 1961]).

«Сутры Совершенной мудрости» (Праджня-парамиты) суть таковые, сохраненные нагами и принесенные Нагарджуной людям.

Сказанное являлось очевидным для монахов Великой колесницы и рядовых верующих: «После ухода в паринирвану Учителя знание, известное как махаяна, развивалось в мирах богов (*дэва-лока*) и змеев (*нага-лока*). Кроме того, на земле оно было преобладающим на других материках (двипа, см. ДС, СХХ и Словарь, „Космология“)… Затем в соответствии с предсказаниями Будды-Победителя пришли Второй Будда Нагарджуна и Асанга, которые научились различать сокровенно-подлинное (*нитартха*, см. ДС, LIII, 3 и примеч. к нему) и условно-подлинное (*нейяртха*) Слово Будды. Они также принесли настоящие методы и способы следования Великой колеснице» [Mittal 1984: 37–38].

Хотя это цитата из тибетского произведения XVI в., но для знающих махаянские сутры и агиографию Нагарджуны понятно, что эта мифологема сыграла главную роль в культовом обосновании сутр Великой колесницы как Слова Будды. Другим обоснованием являлось то, что представители Малой колесницы просто уходили, когда Просветлённый проповедовал идеи махаяны [Лотосовая сутра 1998: 102]. Хинаянские авторы обвиняли Нагарджуну в том, что он свои сочинения выдает за Дхарму Шакьямуни. Еще Таранатха знал предания о таких обвинениях (см. ниже). Самому Нагарджуне тоже приходилось оправдываться, в том числе и «открытым текстом», как уже указывалось (см. РА, IV, 66–99). Правда, он говорил не о себе лично, а вставал на защиту всей махаяны. О нем «лично» говорилось в житийной литературе и в предсказаниях сутр.

Но это, так сказать, внешняя сторона внутрибуддийского установления Великой колесницы. Гораздо более важной была конкретная работа, проделанная Нагарджуной со сподвижниками, по составлению и редактированию сутр цикла Праджня-парамиты и ряда других (прежде всего «Дашабхумика-сутры»). Первые мадхьямики не только собирали родственные тексты, по-видимому, в различных монастырях, но и соединяли их воедино, очевидно частично переделывая их содержание. Лучший знаток сутр Праджня-парамиты Эдвард Конзе датировал их базисную фазу I в. до н.э. — I в.н.э. [Conze 1978: 1–10], которая перешла в фазу расширения базисного текста в I–III вв., а затем в фазу его сокращения в III–V вв. [Там же: 1, 10–13].

Ученый не сомневался в участии Нагарджуны во всей этой колоссальной работе с сутрами [Там же: 1–3, 93–94 и др.]. Правда, желание видеть в его жизни биографию мыслителя Южной Индии несколько запутало и проблему происхождения текстов Праджня-парамиты, и проблему авторства «Упадешы», которая, «по-видимому, была состав-

Некоторые сутры были возведены вообще в божественных мирах (см., например, [Dashabhumika 1968: 117]), и слушали их только небесные бодхисаттвы и высшие боги.

лена сарвастивадинами, обращенными в школу мадхьямиков. Переводчик Кумараджива был таким же обращенцем. Авторы были выходцами из Северо-Западной Индии» [Там же: 94]. Хотя первое «Житие» Нагарджуны как раз согласно с тем, что его главный персонаж сначала был хинаянистом, а позже обращен в махаяну.

Поскольку ранняя мадхьямика — это прежде всего школа интерпретации сутр Праджня-парамиты, постольку конкретная текстовая деятельность нагарджунизма в этой сфере проявлялась в виде:

1) толкования сутр (и не только праджня-парамитских¹³), называвшиеся *шастрами*, *вибхашами*, *упадешами* и другими классами комментаторской литературы (см. [Lamotte 1944–1980; Sastri 1937–1938; 1938; Pathak 1977: 208–209, 219]);

2) составления антологий выдержек из сутр, прекрасным примером которых является «Сутра-самуччайя» (см. [Pasadika 1978–1982; 1982; 1988; 1996 и 1996а]);

3) создания своего рода махаянской Абхидхармы (см. Словарь), в которой предельно кратко и систематически излагались доктрины и учения Великой колесницы традиционно зашифрованным стилем списков и перечислений терминов, имен, понятий, суждений и т.д. Эта задача была реализована в «Дхарма-санграхе» (см. в настоящей книге, а также [Dharmasangraha 1885; 1984 и 1984а; 1988; 1993]).

Так происходило «установление» школы внутри буддийской общины (сангхи).

Далее, (2) помимо создания канонического ядра из сутр и разъяснения их содержания махаяна должна была иметь собственную монашескую обрядово-культурную практику (второй пункт приведенного выше определения нагарджунизма), отвечающую новому идеалу просветленных существ (бодхисаттв), идеалам сострадания (каруна, *крипа*), совершенствования мудрости и т.д. Эта практика, очевидно, сказывалась и на медитативных техниках, и на образе поведения адептов, давших обет бодхисаттв как в монастыре, так и вне него. Знаки отличия суть далеко не последнее дело в религиозном строительстве. Конечно, многие элементы практик, техник и поведенческих образцов были выписаны и в сутрах. К тому же махаянские монахи могли пользоваться хинаянскими уставами и совершать покаяние по древним дисциплинарным служебникам, называемым Пратимокшами (см. [Vescherl 1985: 52–53]). Поэтому неудивительно, что Нагарджуне приписывается текст не собственно махаянский: «Арья-муласарвастивадасцраманера-карика», или «Строфы для монаха-новичка [о поведении в монастырской школе] муласарвастивады» (см. в английском переводе

¹³ Помимо «Дашабхумики» и «Бхава-санкранти» это и малоизвестный комментарий к «Упайя-каушалья-хридае», приписанный Нагарджуне и переведенный на китайский язык в 472 г. [Pathak 1977: 208], но не упомянутый М.Таем [Urayakushalya 1994: 16–18].

с тибетского с подробным комментарием Мипема, выполненным в конце прошлого века [Nagarjuna 1978]).

Текстовая деятельность, направленная на создание обрядово-ритуальной практики, была проведена нагарджунистами и, по-видимому, способствовала становлению махаянского культа. Здесь опять-таки эта деятельность имела две стороны — как внешнюю, проявлявшуюся, например, в агиографии, в трактатах, общедоступных для понимания, — СЛ (особенно 119–123), РА и других аналогичных [Pathak 1977: 220–222; Андросов 1990: 91–106], так и внутримонастырскую. Последняя предназначалась сугубо для монахов. К текстам внутримонастырского употребления, к примеру, можно отнести и Нагарджунов список поведенческих проступков (РА, V, 1–33), и выписку о 10 ступенях духовного роста бодхисаттв (РА, V, 40–62), и молитву в 20 строф для трехкратного ежедневного повторения (РА, V, 66–86), и гимн-восхваление Будды, также применявшийся для молитвы (см. [Hahn 1987a: 63–69]). Среди подобных текстов имеются и собственно эзотерические, в которых запечатлен опыт высших медитативных упражнений, — это тоже гимны, но совершенно особые. Важнейшие и древнейшие из них включены в нагарджунистскую «Чатух-ставу» (см. ниже, гл. 5).

Эти два вида — (1) и (2) — текстовой деятельности нагарджунизма касались преимущественно внутренней организации махаянского движения. Хотя, конечно, во многих трактатах отражены характерные черты и религиозно-философские принципы мадхьямики, к примеру в тех же «Четырех гимнах». Однако своеобразие школы «срединников» стало очевидным лишь на фоне текстовой деятельности йогачары, фактически выросшей из нагарджунизма примерно к середине IV в. Отличие йогачары состояло главным образом в доктринально-философском понимании сути махаянских сутр, которое представлено в нагарджунизме третьим видом (3) текстовой деятельности. Ведь мадхьямика — это прежде всего первая махаянская *шастра*, или философско-религиозная наука. Она терминологически единообразно формулирует темы изучения, логико-методологические подходы, создает специальные учения и понятия, составляет своды основных принципов и т.д.¹⁴

О результатах этой многогранной работы свидетельствует ряд небольших по объему трактатов, в которых в сжатой, конспективной форме излагаются «философские очерки» мадхьямики для махаянских монахов. Эти доктринальные Нагарджуновы компендиумы в стихотворной форме (к некоторым сохранились прозаические автокомментарии) содержат почти все разделы философского знания, называвшегося в западной культуре либо метафизикой [Oetke 1988], либо знанием онтологии, эпистемологии и сотериологии [Williams 1981: 227–

¹⁴ Такое понимание шастры свойственно отечественной буддологии [Madhyanta-Vibhanga 1936: IV–V].

229]. Как правило, в этих произведениях не затрагиваются проблемы ни логики (хотя отдельные фрагменты написаны в полемическом стиле), ни этики, если последнюю не смешивать с теорией духовного освобождения. В этой книге читатель найдет переводы трех таких трактатов — разнохарактерных и разнообъемных (см. гл. 4, об остальных см. [Андросов 1990: 117–127]).

Следующий вид текстовой деятельности — (4) — нагарджунизм наиболее известен как в истории индийской философии, так и западным философам. Ибо главный труд, его характеризующий, это знаменитые «Коренные строфы о Срединности», или «Муламадхьямака-карики», чаще называемые просто «Мадхьямака-карики» и «Мадхьямака-шастра» (далее — ММК). Его известность во многом скандальная, поскольку это первое произведение не только буддийской, но и всей индийской философско-религиозной мысли, в котором фактически опровергались все признанные теории философии того времени. Используя именно апофатический (все отрицающий) стиль, Нагарджуна вступил в логико-полемическую стихию индийских философских диспутов.

Позиция нагарджунизма в полемике состояла в отсутствии собственного тезиса, т.е. мадхьямики не считали необходимым доказывать свою правоту и соответственно приводить какое бы то ни было теоретическое обоснование своих положений. Вполне достоянием было разгромить категории идейного противника, продемонстрировав их логическую несостоятельность, недостоверность, абсурдность и т.д. Тибетцы полагали, что абсолютизация именно такой полемической методологии привела к разногласиям среди мадхьямиков и выделению школы йогачаров, которые не только разоблачали другие доктрины, но и готовы были публично утверждать свои собственные [Васильев 1857: 290–291, 318].

Естественно, полемические задачи нагарджунизма вызвали интерес его творцов к формально-логической проблематике [Galloway 1989], гносеологии и т.д., что тоже нашло отражение в трактатах этого вида текстовой деятельности (см. [Андросов 1990: 114–117]). Но важнейшим и определяющим для нее, на мой взгляд, была все-таки адресная предназначенность философам немахаянской ориентации, представлявшим многочисленные школы хинаяны, брахманизма-индуизма, джайнизма и др. Если три предыдущих вида текстовой деятельности посвящались внутреннему устройству махаяны, нагарджунизма и школы мадхьямики, то сложение системы полемической философии — это уже выход нагарджунистов во внешний мир, в мир острого полирелигиозного соперничества. Поэтому содержательные, композиционные, стилевые и некоторые другие характеристики нагарджунистских трактатов меняются (переводы двух из них см. ниже, гл. 3)¹⁵.

¹⁵ Этому виду текстовой деятельности я собираюсь посвятить целиком следующую монографию, в которую войдет и полный перевод ММК с автокомментарием («Акуто-

Всепобеждающее полемическое мастерство Нагарджуны — главный мотив и агиографической литературы, что, очевидно, свидетельствует о том высоком месте, которое занимала традиция философских диспутов в древней и средневековой культуре Индии. Только признав это, можно понять, почему, несмотря на огромное письменное наследие основоположника махаяны, он вошел в историю индийской и мировой философии прежде всего как автор ММК. По этому же тексту преимущественно судят о ранней школе мадхьямики. Все остальные трактаты считаются лишь приложением, помогающим раскрыть глубины «Коренных строф о Срединности».

Со своей стороны, я убежден, что это только историко-философский миф, опирающийся, во-первых, на почтение тибетцев к этому трактату¹⁶, во-вторых, на непонимание западными историками философии содержания ММК. Непонимание всегда создает почву для ссылок на таинственность, загадочность, глубину предмета и т.д. Я вовсе не собираюсь принижать значение «Мадхьямака-карик». С философской точки зрения это действительно сильный трактат. Тем не менее, заостряя во многом внимание только на нем, историки философии умаляют вес и величие других нагарджунистских трудов, которые ни в чем не уступают «Коренным строфам о Срединности». Более того, именно благодаря комплексному подходу нагарджунистов, выразившемуся в различных видах текстовой деятельности, в их разножанровости и разноадресности, уже во II в. состоялись и махаяна, и мадхьямика. В противном случае ММК, вероятнее всего, не сохранились бы как текст, оставшись только примером эпатазирующего философствования.

Направленная на меры по укоренению махаяны как религии общества, деятельность нагарджунизма представлена произведениями, в которых разрабатывалась махаянская идеология в социально-этическом, религиозно-дидактическом и даже политическом контекстах — (5). Эти трактаты (прежде всего «Дружественное послание» и «Драгоценные строфы», см. их переводы в следующей главе)¹⁷ адресовались

бхайя»). Перевод одной из глав ММК см. [Андросов 1990: 185–189], а двух других [Антология 1969: 154–157].

¹⁶ Это, в свою очередь, объясняется отчасти просто тем, что ММК входила в круг обязательных предметов обучения в большинстве тибетских монастырей и свои первые духовные звания монахи могли получить, только победив в публичном диспуте, в чем огромную помощь им оказывали как раз «Мадхьямака-карики», будучи руководством по полемике.

¹⁷ Эти два текста общепризнанно нагарджунистские, тогда как остальные (примерно шесть) аналогичные труды (см. [Андросов 1990: 99; Pathak 1974; 1977: 220–221; Hahn 1987a; 1990]) нуждаются в дополнительном исследовании, таком, какое провел М. Хан в отношении «Праджня-шатаки» [Hahn 1990: 13–21]. Некоторые из них были приписаны Нагарджуне много позже периода нагарджунизма и фактически не имеют к нему

широкой аудитории образованных индийцев. Этот вид текстовой деятельности, безусловно, имел огромное значение. Во-первых, для поиска социальных кругов, заинтересованных в религиозных переменах в странах Индостана и потому готовых поддерживать махаяну материально. Во-вторых, для установления своей общественной позиции собственно учителями Великой колесницы, которые, по определению и в соответствии с данными обетами, должны были трудиться ради других существ.

Кроме того, эти трактаты наиболее зримо демонстрируют доктринальную общность буддизма, поскольку они сочинялись с объединительных позиций. Их авторы-нагарджунисты не только выступали против раскола в буддийских общинах, но и всячески подчеркивали единство махаяны со всем ранее накопленным духовным наследием буддизма. В содержании этих текстов превалирует изложение домахаянского этико-дидактического и доктринального богатства Закона Будды. Особенно это характерно для «Сухрил-лекхи» и других нагарджунистских посланий, наставлений, писем (см. [Андросов 1990: 91–100; Pathak 1974; 1977: 220–221; Hahn 1990]). Только в «Ратнавали» автор решается на достаточно полную экспозицию Учения Великой колесницы и даже доказывает ее преимущества как для общественной жизни, так и для индивидуального устремления к освобождению.

Последний, шестой вид (6) текстовой деятельности включает в себя множество задач по распространению махаяны среди самых широких слоев населения. К сожалению, фольклорные по своей сути произведения этого вида (агиографические, паломнические и др.) почти не сохранились. Периоду нагарджунизма принадлежат только сочинение Кумарадживы «Житие Нагарджуны» и отдельные упомянутые выше фрагменты из сутр. По-видимому, о богатом фольклорном наследии той поры свидетельствуют и поздние предания о Нагарджуне, в том числе и переводы из Будона и Таранатхи, которые выступали лишь в качестве собирателей и литературных редакторов житийной нагарджунианы.

Этот вид текстовой деятельности реализовался, конечно, в миссионерстве, а также в строительстве храмов и монастырей — это тоже тексты, хотя и иной знаковой природы. Как агиографические источники, так и идеологические труды Нагарджуны подчеркивают активное участие мадхьямиков в культовом зодчестве, прежде всего посвященном Авалокитешваре, Манджушри, Ами табхе и другим персонажам махаянской мифологии. Но данные археологии не позволяют научно документировать эту работу применительно к Нагарджуне. Поэтому остается только предполагать, что нагарджунисты действовали

отношения [Там же: 21]. Перевод с монгольского языка еще одного такого трактата («Джана-пошана-бинду») с комментарием см. [Nagarjuna 1985].

и в этом направлении. Сведений о других махаянистах, особенно для II–III вв., у нас просто нет. Однако раскопаны махаянские храмы, датируемые этим периодом.

Все отмеченные виды деятельности нагарджунистов создали единый текстовый комплекс, который способствовал передаче традиционных знаний и культовых практик. Одновременно он являлся действенным регулятором культуры и обуславливал жизнестойкость махаяны и мадхьямики в изменчивых социально-политических обстоятельствах.

Древние авторы о Нагарджуне

*Кумараджива Житие Нагарджуны*¹⁸

Нагарджуна родился в Южной Индии и происходил из браминской касты; он от природы одарен был удивительными способностями и еще в детстве изучил четыре Веды, из которых каждая содержала 40 тысяч *gath* (строф), считая в каждой по 42 буквы-слога... <Он заучил эти строки наизусть и овладел их смыслом. В свои 20 лет он уже был широко известен> и узнал все светские науки, каковы: астрономия, география, таинственные и магические средства; потом <устав от скучной жизни и желая вкушать удовольствий> сдружился с тремя также отличнейшими людьми и, узнавши средство, как делаться невидимкой, забрался с ними в царский дворец, где начал бесчестить жен; присутствие их открыли по следам, и три товарища Нагарджуны были изрублены, только он один спасся <ибо стоял невидимым рядом с царем и его не коснулись мечи.

В этот момент в нем пробудилась мысль о страдании, он видел, чем оно вызывалось, отверг вожделение, и у него появилось желание оставить дом: «Если я обрету свободу, я стану *шраманом* (буддийским монахом) и буду стремиться к отшельничеству, т.е. к *павражье* (странничеству)». Действительно, придя в горы к пирамиде (ступе) Будды, он принял обеты и в 90 дней изучил все три Питаки (канон раннего буддизма) и постиг их глубокий смысл; после этого он стал отыскивать другие сутры, но нигде не находил; только в глубине

¹⁸ Перевод с кит. В.П.Васильева [Васильев 1857: 212–214] с дополнениями (в угловых скобках), заимствованными из полного перевода китайского источника [Walleset 1979: 27–31]. Как правило, эти дополнения заменяют краткий пересказ В.П.Васильева, который здесь опускается. В круглых скобках даются мои пояснения, а в квадратных — В.П.Васильева. Для удобства чтения я разбил текст на абзацы, которых в первом издании было всего два. О Кумарадживе см. Словарь.

снежных гор один престарелый бхикшу (монах) дал ему сутру махаяны, которой глубокий смысл хотя он и понял, но не мог найти странного истолкования.

<Он путешествовал по многим странам в поисках других сутр. Во всей Джамбудвипе (см. ДС, СХХ) он не нашел их, хотя искал повсюду. Он победил *тиртриков* (индуистских философов-полемистов) и шраманов и настолько преисполнился сознанием собственной непобедимости, что стал надменным и гордым. Он счел мирские дхармо-частицы слишком подлыми и грязными, а сутры Будды хотя и глубокими, но несовершенными в логическом отношении. То, что еще не совершенно, нужно логически углубить. Кто учит, должен прежде всего ясно понять, а затем учить. Логика не должна быть противоречивой, в предмете не должно быть погрешности. Разве возможна здесь недоработка?

После медитации на этих объектах> он возмечтал сделаться основателем новой религии, выдумал новые обеты и новое платье для своих учеников. <Теперь он сам определял то, что свойственно Закону Будды. Затем он вновь захотел продемонстрировать всеведение с помощью упражнений в неотклонении и безжеланности. Он избрал день и назначил час свидания с учениками, после чего изложил новые правила поведения и придумал новые одежды для учеников>.

Тогда Нагараджа, царь драконов, сжался над ним, взял (его) к себе в море в свой дворец и там показал ему семь драгоценных хранилищ с книгами Вайпуля¹⁹ и прочими сутрами глубокого и сокровенного смысла. Нагарджуна читал их в продолжение 90 дней. <Дух его проник в их смысл и понял истинную пользу. Нага прочел его мысли и спросил: «Разве ты еще не вник в сутру, которую видишь?» Он ответил: «В твоём хранилище великое множество сутр, количество их неисчислимо. Мне нужно снова прочесть их десять раз на Джамбудвипе». Нага сказал: «Сутр и служебников намного больше, чем в моем дворце». Тогда Нагарджуна постиг единый смысл сутр и добился больших успехов в сосредоточении (самадхи) со смирением перед безначальностью. Нага вручил ему их, и он вернулся на Джамбудвипу>.

В это время в Южной Индии был царь, несколько не благоговевший к истинному учению. Нагарджуна, желая обратить на себя его внимание, в продолжение семи лет ходил впереди него с красным флагом (цвет тела Будды Амитабхи). Когда царь вступил с ним в разговор, то потребовал от него в доказательство его всеведения сказать, что делается на небе. Нагарджуна объявил, что идет война между асурами (демонами) и дэвами (богами, см. ДС, LVII), и в подтверждение

¹⁹ Букв.: пространными, большими, объемными (см. ДС, LXII, 7) — так первоначально называли ранние составные сутры Малой колесницы, затем это название стали применять к крупным составным сутрам махаяны. Именно последнее значение использовано здесь.

его слов с неба попадало оружие и оторванные члены асуров. Тогда царь уверовал, и десять тысяч браминов (брахманов) покинули (т.е. перестали) носить волосы в пучке [т.е. обрились] и приняли обеты совершенства [т.е. духовного звания].

Тогда Нагарджуна весьма распространил в Южной Индии буддизм, унизил тиртхиков и в объяснение учения махаяны составил Упадешу (толкование, см. ДС, LXII, 9), состоявшую из 100 тысяч гатх²⁰. Сверх того он сочинил еще: «Чжуан янь фо дао лунь» — «Великолепный Путь Будды в 5 тысяч гатх», «Да цзы фан бянь лунь» — «Искусство великого милосердия в 5 тысяч гатх», чрез это учение махаяны стало в большом ходу в Индии. Еще сочинил он: «У взй лунь» — «Рассуждение о бесстрашии в 100 тысяч гатх»²¹.

<В это же время жил брахман, который знал магические заклинания и хотел в состязании победить Нагарджуна. Он сказал царю Индии: «Я могу повергнуть этого бхикшу, и царь будет свидетелем». Царь ответил: «Ты совсем глуп. Это бодхисаттва. Его свет подобен свету солнца и луны, а ум благородного имеет такой же блеск. Откуда в тебе столько самодовольства и дерзости, почему ты не испытываешь почтения?» Брахман ответил: «Почему бы, царь, тебе не позволить, дабы узнать человека и самому убедиться, увидеть, как он будет смущен и повержен?»

Царь выслушал его и наконец попросил Нагарджуна, чтобы они уселись ясным утром друг перед другом во Дворце Закона и Добродетели. Брахман произвел магический пруд, на середине которого находился тысячелистный неньюфар (лотос). <Он сел на него и стал глумиться над Нагарджуной: «Тебя запрягли в повозку, и ты не отличаешься от вола, а еще собираешься состязаться со мной, сидящим на чистом лотосе и в совершенстве постигшим толкование шаштры».

Нагарджуна, прибегнув к волшебству, сотворил на поверхности пруда белого слона с шестью бивнями, и тот разрушил лotosовое сиденье. Он подхватил его бивнями, вырвал и бросил на землю. Брахман, раненный в бедро, упал и взмолился, обращаясь к Нагарджуне: «Я не оскорбляю и не унижаю выдающегося мастера. Я только хотел, чтобы он мог принять меня милостиво и забрать от тех глупых людей. Они — учителя хиняны, в чьих сердцах всегда гневливость». На-

²⁰ Это произведение под названием «Махапраджня-парамита-упадеша (или -шаштра)» сохранилось только в китайском переводе Кумарадживы и является самым обширным из приписываемых Нагарджуне, см. [Lamotte 1944–1980], а также [Ramanan 1978].

²¹ Имеется в виду «Акутобхайя-шаштра» — автокомментарий на ММК, различные версии которого сохранились в китайском и тибетском переводах, см. [Walleser 1911; 1912; 1923; Madhyamaka-shastra 1988–1989]. Правда, указанное число строф (100 тысяч) — фантастическое.

гарджуна спросил его: «Рад ли ты тому, что я долго пребываю на земле?» Тот ответил: «По правде говоря, мне это не нравится». Нагарджуна удалился в покон, заперся и не появлялся весь день. Ученик сломал дверь и заглянул; оттуда тотчас вылетела цикада.»

Через сто лет во всех государствах Южной Индии воздвигли в честь его храмы и стали почитать его как Будду. Так как мать родила его под деревом арджуна (а-чжоу-то-на), то он и получил имя Арджуна, а вследствие того что Нага (дракон) участвовал в его обращении, присоединено еще имя Нага, отчего и вышло Нагарджуна. Он был тринадцатый патриарх и управлял религией триста с лишком лет.

Будон Жизнь Нагарджуны²²

Четыреста лет прошло после нирваны Просветлённого. На Юге, в стране Видарбха, жил богатый брахман, не имевший детей. Во сне ему было пророчество, что если он пригласит сто брахманов на религиозную церемонию, то у него родится сын. Он так и сделал, и десять (лунных) месяцев спустя сын родился. Отец показал его прорицателям, а те поведали, что, хотя признаки благоприятны, сын не проживет дольше десяти дней. Во избежание этого нужно снова пригласить сто брахманов, и жизнь его будет продлена на семь месяцев, а еще одно такое же приглашение продлит ему жизнь на семь лет, но не более.

Когда приблизился последний срок, родители отправили сына путешествовать со слугой. Они пришли в Наланду. Здесь он начал читать гимны «Самаведы»²³, которые услышал брахман Сараха, посоветовавший мальчику для продления собственной жизни стать монахом. Он принял посвящение в магическом круге Амитаюс (см. Словарь) — Победителя Смерти и произнес магическое заклинание. Так же поступил он в ночь семилетия и тем спасся от смерти, после чего явился к обрадованным родителям и стал изучать с Сарахой тексты «Гухья-самаджа-тантры»²⁴ с комментариями. Затем он просил Рахулабхадру, настоятеля Наланды, стать его наставником и постригся в монахи, получив имя Шриман.

Во время, когда он занимал пост настоятеля Наланды, случился голод. Шриман создал эликсир (для добывания) золота и сумел обеспе-

²² Из «Истории буддизма» в переводе с тибетского Е.Е.Обермиллера [Obermiller 1931–1932, P. 1: 122–130] и в моем вольном изложении. О тибетском мыслителе и историке Будоне см. Словарь.

²³ Одна из четырех книг ведийского канона древних ариев Индии.

²⁴ Одна из древнейших тантр (см. [Wauhan 1995]), возможно, начала складываться (или составляться) в конце периода нагарджунизма (II–IV вв.).

чить общину питанием. Но это считалось несправедливым средством, и он был изгнан из общины. Желая очиститься от проступка, он построил 10 миллионов (?) монастырей и святилищ, после чего обрел естественные и сверхъестественные магические способности²⁵.

Шанкара составил «Ньяя-аланкару» в 1200 тысяч строф и ниспроверг всех противников. Чтобы победить его, Шриман изложил Учение в Наланде. Во время проповеди два мальчика, слушавшие его, исчезли под землей. Они были нагами и обо всем поведали своему царю, а тот пригласил учителя. Последний принял приглашение и стал проповедовать там. Наги умоляли его остаться, но он решил унести «Сутру Праджня-парамиты» в 100 тысяч строф, а взамен воздвиг им 10 миллионов святилищ, и те стали его друзьями. С тех пор он известен как Нагарджуна.

Учитель пришел в восточную страну Патавеша и построил много храмов, как и в стране Радха. В северной стороне на материке Куру (см. ДС, СХХ) он встретил мальчика Джетака и предсказал ему, что тот станет царем. Когда это случилось, Нагарджуна преподнес ему «Ратна-авали».

Его деятельность выражалась: а) в составлении сборника мадхьямикских гимнов, в которых учение излагается в соответствии с писанием, и шести фундаментальных мадхьямикских трактатов, которые научают логическим приемам; б) в демонстрации учения с помощью сборника цитат «Сутра-самуччая» и методического наставления «Свапна-чинтамани-парикатха», способствующего очищению умов махаянистов и пробуждению святости у хинаянистов. Труд, содержащий принципы поведения домохозяина, называется «Сухрил-лекха», а принципы поведения монахов — «Бодхи-гана».

К его тантрическим трактатам относится «Тантра-самуччая» — краткое изложение теоретического и практического аспектов учения, «Бодхичитта-виварана» — преимущественно теоретическое сочинение, «Пиндикрита-садхана» — труд по духовному совершенствованию. Его сочинениями по медицине являются «Йога-шатака» и другие, по науке политики — «Джана-пошана-бинду» (для низших чиновников), «Праджня-шатака» (для министров), «Ратна-авали» (теория и практика махаяны для царей). Кроме того, ему принадлежат «Практикья-самутпада-чакра», «Дхурайога-ратнамала», труды по алхимии и прочие, а также комментарии к чужим работам: «Гухья-самаджа-

²⁵ Этот абзац, как и следующий, пересказан совсем вкратце. Можно добавить, что «эликсир» для добывания золота Шриман, или Нагарджуна, нашел на другом материке (gling bar), но не на материке Куру, см. ниже и ДС, СХХ. Кстати, Будон поведал [Obermiller 1931–1932. Pt 1: 124–125], что Нагарджуна «добывал золото» еще не один раз уже после посещения нагов. Из этого следует вывод, что тибетцы, по-видимому, не считали справедливым изгнание Нагарджуны из общины, жившей по Уставу (Практикье) Малой колесницы, хотя они сами должны были его соблюдать.

тантра-тика», «Шалистамбака-карика», «Чатурмудра-нишчайя» и другим. Учитель Праджнякарамати в комментарии к «Бодхичарья-аватаре» сообщает, что Нагарджуна составил еще и сборник правил по монашеской дисциплине.

Всего Нагарджуна пропагандировал свое учение шестьсот лет. У царя Антивахана, или Удаянабхадры, был наследник Шактиман. Мать подарила ему очень красивую мантию. Он сказал, что наденет ее, когда взойдет на трон. Мать возразила: «Ты не будешь править. Твой отец и учитель Нагарджуна открыли эликсир жизни». Сын пошел на Шрипарвату — место пребывания Нагарджуны. Тот стал проповедовать ему учение. Юноша пытался отрезать голову учителя, но безуспешно. Учитель объяснил, что только стеблем травы куша можно это сделать. Тот отрезал ему голову, а из шеи вышел стих. Якша (божество леса) отобрал голову у юноши и забросил на расстояние Йоджана (7,2 км), но тело и голова с каждым годом сближались и, наконец, соединились. И вновь Нагарджуна стал трудиться ради учения и живых существ.

В его имени часть «Нага» имеет следующие значения: 1) рожденный из Океана, который есть Сущность, Абсолют (*дхарма-дхату*), ибо настоящий Нага рожден в море; 2) не прилипающий к двум крайним точкам зрения о вечности и всеобщей уничтожимости (ибо настоящий Нага не знает границ своего пребывания); 3) хранящий сокровищницу жемчужин Писания (ибо Нага владеет богатством в виде золота и жемчуга); 4) снабженный пронизательностью, сжигающей и уничтожающей (огнем, как глаза нагов), — а часть «Арджуна» имеет значение «тот, кто обрел мощь». Учитель есть Арджуна, так как он, во-первых, страж—правитель царства Учения, во-вторых, победитель духов зла и всех греховных сил мира. Об этом же говорится в подписи к стиху «Прасанна-пады»: «Сочинил Нагарджуна-бодхисаттва, который отправился в Сукхавати после того, как разрешил отрезать свою голову и передать ее тому, кто пришел просить об этом».

Некоторые авторитеты утверждают, что в «Махамегха-сутре» сказано: «Спустя 400 лет после Моего (Будды) ухода один из личчавов станет монахом под именем Нага и будет проповедовать Мое учение. В конце концов в мире Прасаннапрабха он станет Буддой по имени Джанакапрабха...» Однако неясно, идет ли здесь речь о Нагарджуне.

Согласно «Махабхери-сутре», Нагарджуне было предсказано, что он достигнет восьмой стадии духовного совершенства, но это еще требует проверки.

Духовный сын Нагарджуны — Арьядэва рожден на острове Симхала (имеется в виду Шри-Ланка) в цветке лотоса и принят царем той страны. Когда же он вырос, то пришел на место, где пребывал Нагарджуна, и стал его учеником.

Таранатха о Нагарджуне
«История буддизма в Индии»²⁶

...Религией управлял учитель Нагарджуна и чрезвычайно распространил систему мадхьямика. Он принес великую пользу и шравакам, особенно когда изгнал множество нарушавших правила бхикшу и *шраманеров* (т.е. монахов и отшельников), которые пользовались большой силой среди духовенства и которых, говорят, было до восьми тысяч; тогда все школы признали его своим начальником.

Учитель Нагарджуна с помощью состава, превращавшего в золото (камни или железо), содержал в продолжение многих лет четыреста проповедников махаяны в Шри-Наланде. Потом он совершил (созволил) богиню Чандика, которая хотела было однажды унести его (к себе) на небо, в местопребывание богов, но учитель (Нагарджуна) сказал, что ему теперь не предстоит надобности отправиться в жилище богов, но что он вызвал ее для того, чтобы она, до тех пор пока существует религия, доставляла содержание духовным (лицам) махаяны. Поэтому эта богиня поклялась жить неподалеку от Наланды, приняв вид Вайшьяхадры (благородной женщины из *вайшьев*); и учитель, вколотив большой, какой только человек может снести, гвоздь из дерева кхадира в весьма высоком месте большой стены в храме Манджушри, сложенном из камня, приказал ей кормить духовных до тех пор, пока этот гвоздь не превратится в прах. Таким образом, в продолжение 12 лет она доставляла все потребное духовным. Напоследок, когда непотребный шраманера (отшельник), исправлявший должность эконома, докучал ей постоянно страстью, на которую она (сначала) не говорила ни слова, (но потом) она обещала соответствовать его желаниям, если он превратит в пепел гвоздь из кхадира; этот скверный шраманера сжег его, и, когда он превратился в пепел, она тотчас же исчезла.

После того учитель на месте этом основал 108 школ махаяны в 108 храмах и в каждом поставил по кумиру Махакалы, которому препоручил охранение веры...²⁷

²⁶ Отрывки из гл. 15–17 в переводе с тиб. В.П.Васильева [Дараната 1869: 74–97], сверенные по новейшему переводу ламы Чимпы и Алаки Чаттопадхьяи [Tarānātha, 1970: 106–129]. В скобках — мои пояснения.

²⁷ Далее Таранатха рассказывает о Нагарджуне-зодчем, который предпринимал многочисленные усилия по реставрации, укреплению и прославлению центрального места паломничества буддистов — святилища у дерева Бодхи, где Будда достиг Просветления. Среди архитектурно-сакрально-охранительных мер принимались и тантрические, например установка на вершинах каменных столбов скульптурных образов тантрического божества Махакалы, скачущего на льве и держащего в руках дубину. Позднее эти образы якобы были укреплены на 108 камерах-*чайтьях*, вырубленных в каменной стене. Кроме того, сообщается, что в этот же период несколько царей со

В это время арья [Нагарджуна] достал многие *дхарани* (заклинания) и «Шатасахасрику Праджня-парамиту», о которых шраваки сказали, что они сочинены самим Нагарджуной. С того времени не являлось более сутр махаяны. Для опровержения возражений шраваков, признававших существование материи, [Нагарджуна] сочинил пять рассуждений и другие книги...

[Им] построено также множество храмов на Востоке в царствах Патаवेशа, или Вугам, Одивиша, Бхангала и Радха...

Под конец своей жизни арья Нагарджуна прибыл в южные страны [Индии], просветил царя Удаяна и [там еще] много лет управлял верой. На Юге, в царстве Дравали, были невообразимо богатые два брамина (брахмана) Мадху и Супрамадху, которые стали состязаться с учителем [Нагарджуной] в познаниях браминского учения: в четырех ведах, 18 науках и пр.; оказалось, что они не знали и сотой части того, что знал учитель. Тогда оба брамина сказали: «О ты, сын браминов, достигший до конца (изучивший в совершенстве) все шастры, относящиеся к трем ведам, к чему ты сделался буддистом?» Тогда Нагарджуна изложил им все достойное порицания в ведах и похвальное в религии (буддийской), от чего они чрезмерно возблаговели и стали чествовать махаяну. Учитель посвятил их в чары [мантры]...

Таким образом, этот наш учитель [Нагарджуна], поддерживая верховную религию всеми способами, как-то: слушанием, преподаванием, созерцанием, построением храмов, содержанием духовных (лиц), деяниями в пользу демонов, опровержением нападок тиртхиков, — оказал несравненное благодеяние преподаванию махаяны.

Но так как я уже изложил подлинную биографию великого брамина Рахулабхадры (или Сараха) и арьи Нагарджуны в «Истории семи передач Слов (Будды или) рассказе, подобном драгоцennому источнику», (то подробности о них и можно) узнать оттуда...²⁸

своими слугами обрели сверхъестественные силы *сиддхи* благодаря вступлению в мантраю (тантризм) и совершенно тантрических обрядов.

²⁸ Переводы этого текста на немецкий и английский языки см. [Taranatha 1913–1914; 1990]. «В нем, кроме легенд, относящихся к тантрийскому учению, мы не находим ничего заслуживающего внимания для уяснения истории Нагарджуны. По этому сочинению, он родился в Южной Индии, в царстве Вайдарбха, от браминов, и для спасения от преждевременной смерти прислан в Наланду, где и учился у Рахулабхадры различным тантрам. По возвращении от драконов опроверг бхикшу Шанкару и, собрав все книги, оспаривающие махаяну, сочиненные шраваком Сэндхаба, спрятал их в землю; в местности Джатасангхата обратил 500 тиртхиков. Когда он отправился на Север, в Двипа Утгаракуру, то встретил мальчика, которому он предсказал, что тот будет царем, и через 12 лет по возвращении нашел, что это уже осуществилось. Это был царь Удаяна, который также сделал успехи в тантрах и не мог умереть, пока не умрет Нагарджуна. Тогда Сушакти, сын Удаяны, прибыв на гору Шри-Парвата, обратился к учителю, чтобы он отдал ему свою голову. Из Будона мы узнаем, что духовное имя его было Шримат, а по другим — Шахьямитра, что Удаяна называется еще Антивахана и

Есть два мнения, согласные в том, что царь Удаяна прожил около 150 лет, но разногласящие в годах жизни Нагарджуны; по одному, ему недоставало до 600 лет жизни 71 года, а по другому — 29. По первому, он прожил 200 лет в Магадхе, 200 — на Юге и 129 лет на горе Шрипарвата; очевидно, что это (говорится только) примерно, притом мой учитель (лама) и *пандита* говорят, что здесь половина года считается за целый год. По второму мнению, сходному во всем прочем с первым, жизнь Нагарджуны на горе Шрипарвата полагается в 171 год.

Так как Нагарджуна совершил (создал) жизненный эликсир, то цвет его кожи сделался подобным цвету драгоценности; а занимаясь созерцанием на горе Шрипарвата, он достиг первой области (бодхисаттв)²⁹, и тело его украсилось 32 признаками...³⁰

Нагарджуна, живя в Магадхе и управляя религией, сооружал храмы и прочее во множестве; это был период увеличения. Но когда Нагарджуна отправился на Юг и там трудился для пользы одушевленных существ, тогда началось учение Млечча, а как скоро Нагарджуна поселился на горе Шрипарвата и при царе-брамине Пушьямитре, произошли все такие бедствия; очевидно, что это начало (периода) понижения...

Во время в Шри-Наланде [при Чандрагупте] правили верой с великой пользой учитель Арьядэва и Нагахвая...

Около того времени, как учитель Нагарджуна отправился из владений царя Удаяны на гору Шрипарвата, Арьядэва встретился с ним и,

мальчиком, когда его встретил Нагарджуна в городе Саламана (или Аламана?), назывался Джетака. Будон говорит, что он родился через 400 лет после Будды; в одном китайском самом древнем толковании на „Муламадхьямику“, приписываемом Виндурлоке („Голубоглазый“ теперь передается как Пингала), говорится, что Нагарджуна начал опровергать шраваков через 500 лет. Мы здесь не можем перечислить всех сочинений, приписываемых Нагарджуне: одних главнейших, вроде пяти рассуждений, насчитывают 25... У Сюань-цзана гора Шрипарвата названа Парамалагири в царстве Косала (примеч. В.П.Васильева). Сюжет рассказа о царе Удаяне, его сыне Сушакти и Нагарджуне был достаточно популярен в Индии. Русский читатель может с ним познакомиться, например, по роману средневекового индийского писателя Сомалеви в переводе И.Д.Серебрякова [Сомалева 1982: 145–147]. Правда, имена царя и сына здесь уже другие, как, впрочем, и в повествовании Будона (см. выше), который использовал этот рассказ. Следующий отрывок из «Истории» Таранатхи интересен тем, что проливает свет на процесс традиционной передачи древних преданий.

²⁹ «По другим — даже восьмой» (примеч. В.П.Васильева). Речь идет о десяти стадиях духовного роста, или уровнях совершенствования бодхисаттвы, см. ДС, LXIV.

³⁰ «... которые свойственны одному только Будде. Легенда говорит, что Нагарджуна ставил себя наравне с Буддой» (примеч. В.П.Васильева). О 32 знаках-отметинах см. ДС, LXXXIII. Далее в «Истории» следуют пространные рассказы о Вараручи, царе Удаяне, Калидасе и других персонажах, которые будто бы действовали в период Нагарджунова управления Наландой. На этом заканчивается глава о периоде Нагарджуны, но в двух последующих о нем и его учениках делаются добавления.

сопровождая его на эту гору, приобрел сиддхи [совершенство благодаря применению] жизненного эликсира и многие другие; наконец, Нагарджуна вручил ему и задушевное учение. По смерти учителя Нагарджуны Арьядэва, живя в ближайших южных странах, доставлял пользу тварям созерцанием, слушанием и преподаванием...

В одно время с учителем Арьядэвой жил в южных странах учитель Нагахвая — «позванный драконами», которого настоящее имя было Татхагатабхадра; но он прозван так потому, что по приглашению драконов семь раз приходил в их царство, сочинил многие толкования на сутры махаяны и несколько объяснил мадхьяму Йогачарьев... Этот учитель есть также ученик Нагарджуны.

Сверх того, на Востоке, в царстве Бхангала, у двух престарелых родителей был один сын; так как они были бедны, то Нагарджуна дал им много золота, и все трое, весьма возблагодарив, сделались его учениками. Этот сын, который, живя подле Нагарджуны, приобрел сиддхи жизненной эссенции и, поступив в духовное звание, стал знатком в трех сосудах (Питаках), есть (не кто иной, как) Нагабодхи. Он всю жизнь Нагарджуны был при нем слугой, а когда тот скончался, то поселился в глубокой пещере в боку горы Шрипарваты и, занимаясь с единой мыслью (т.е. сосредоточением на одном объекте) созерцанием, чрез 12 лет приобрел верховную сиддхи Махамудра и провел [оставшую] жизнь в теле, подобном солнцу и луне. Ему есть два имени: Нагабодхи — «драконова святость» и Нагабуддхи — «драконов ум».

Учитель Нагарджуна жил с тысячью учеников на Севере на горе Ушира, и один из учеников оказался столь глупым, что даже не мог заучить одной шлоки в продолжение нескольких дней, и Нагарджуна в шутку сказал ему, чтобы он представил себе, что у него растут на голове рога; тот действительно стал созерцать и, так как был одарен весьма сильной фантазией, тотчас же ощупал признаки рогов, которые (вскоре) уперлись в стену пещеры, в которой он сидел; тогда Нагарджуна, видя, что он имеет отличные способности, велел ему представлять, что у него рога пропадают, и они (действительно) пропали; Нагарджуна, преподав ему некоторые сведения о Нишпаннакрама³¹, велел созерцать, и он вскоре приобрел сиддхи Махамудра. После того учитель вместе с учениками приготовил в шесть месяцев ртутный эликсир, но при раздаче каждому по пилюле Шинкхиба (?), прикоснувшись к пилюле головой, бросил ее куда попало и на вопрос Нагарджуны о причине отвечал: «Мне этого не нужно. Если ты сам, учитель, хочешь иметь их (такие пилюли), то вели приготовить сосуды, наполненные водой». Тогда поставили тысячу больших винных сосудов, наполненных водой, и лес тот (в котором они стояли) казался набитым [ими]. Тогда волхв в каждый сосуд влил по капле своей урины, и все они стали наполнены волшебной эссенцией, или соком золота.

³¹ «Окончательный путь созерцания в занятиях чарами» (примеч. В.П.Васильева).

Учитель Нагарджуна скрыл все это в одной труднодоступной пещере в боку той горы и произнес желание, чтобы в будущее время оно послужило к пользе одушевленных существ...

Хотя и подлинно известно, что учитель Махашакьямитра был учеником Нагарджуны, но я не видел и не слышал его биографии...

Волхв Матанга, хотя также известен за ученика Нагарджуны и его учеников, но он появился не в это время.



Глава 2

Учение о любви и мире в обществе

«Дружественное послание» («Сухрил-лекха»)

I

Вступление к СЛ

«Сухрил-лекха» (СЛ), или «Дружественное послание» (часто переводят: «Послание / Письмо другу»)¹, является одним из самых известных и популярных во все времена (древность, средневековье, совре-

¹ На санскрите сочетание слов *suhr̥d* и *lekha* можно понимать и как «Письмо любящего». Именно дружественность и любовь ко всем существам, а не к какому-то одному другу является побудительным мотивом в текстовой деятельности такого рода высокодуховных существ, каковым был бодхисаттва Нагарджуна. Поскольку в буддизме главное — это смысл высказывания, его значение (см. ДС, LIII, 1), постольку и переводчику следует помнить о данном правиле, конечно не в ущерб филологии, но и без буквализма. Кроме того, понятие «друг», которому адресовано «Послание», всегда вызывало закономерный вопрос, кем же был этот друг. Спор об этом ведется в буддологии и в буддизме по сей день [Андросов 1990: 10–24, 32–42, 44–47], но принять достоверное решение по-прежнему невозможно. Скорее всего «друг» был царем (см. ниже, СЛ, 30). Поэтому, на мой взгляд, предлагаемый перевод названия точен по смыслу и одновременно снимает досужие домыслы об имени и династии царя.

менность) текстов из наследия Нагарджуны. Написанный просто и в известном смысле бессистемно, этот труд не имеет характерных черт школы мадхьямиков, а выдержан в каноническом духе раннего буддизма с незначительными вкраплениями махаянских идей и образов. Главный упор в «Послании» делается на общебуддийские традиции и их функции в индийской культуре.

Основное место здесь занимают задачи индивидуализации поведения члена общества, выделения личной судьбы из семейно-гражданских отношений, смещения акцента ответственности за свое настоящее и будущее с родственно-подданнической зависимости на религиозно-экзистенциальную. Каждый шаг человека — телесный, речевой или умственный — есть акт его выбора между воздаянием за добродетель и наказанием за проступок по шкале универсального закона кармы, управляющего цепью взаимозависимой череды рождений индивида в соответствии с Законом (дхармой) буддизма. Только постоянный и неослабный контроль за собственным поведением позволяет, по мысли автора, надеяться субъекту сансары на облегчение своей участи.

Подобные этические представления регулярно воспроизводились в буддизме. В эпоху нагарджунизма (II–IV вв.) они уже стали общиндийским регулятором социальных и идейных отношений. Тем не менее типы праведных личностей, как и объекты культового поклонения, различались конфессионально. В СЛ к раннебуддийскому типу совершенствования как раз добавились некоторые идеалы Великой колесницы. Все это вкупе с ясным стилем и высокой художественностью произведения обусловило широкую известность «Послания», признание его как в Индии, так и в странах распространения махаяны.

Санскритский оригинал памятника не сохранился. Он трижды переводился на китайский язык: в 431 г. Гунаварманом, в 434 г. Сангхарманом и в 673 г. знаменитым И-Цзином (см. [Dietz 1983: 60; Hahn 1990: 18, Anm. 23]). Именно последняя китайская версия была использована С.Билом при переводе СЛ на английский язык [Beal 1892]. Во второй половине VIII в. при царе Трисонг Децэне (755–797; о его деятельности по установлению буддизма в Тибете см. [Андросов 1996: 125–146]) санскритский текст «Послания» перевели на тибетский язык индийский пандит Сарваджнядэва и один из первых тибетских монахов — Палцер [Dietz 1983: 59]. Именно этот тибетский труд используется большинством переводчиков СЛ на европейские языки, в том числе и мной здесь.

Первым передал эту версию на английском и немецком языках Х.Венцель [Wenzel 1886a; 1886b]. После этого СЛ еще не раз переводился на европейские языки (см., например, [Suhrikleha 1978]). В по-

следнем издании, в котором перевод сопровождается толкованиями современных тибетских монахов школы сакья, упоминаются и другие публикации, как и в издании Кристиана Линдтнера [Lindtner 1982: 218]. Помимо того, датский ученый провел детальный текстологический анализ строф СЛ и указал на их параллели со многими другими древними буддийскими произведениями [Там же: 219–224; Lindtner 1986: 299–304]. Кроме того, в тибетский Данджур включен комментарий на СЛ индийца Махамати «Вьяктапада Сухрил-лекха-тика», который использовала З.Диц при анализе «Послания» [Dietz 1983].

Большую ценность представляют также семь тибетских неканонических толкований на СЛ (см. о них [Dietz 1980. Bd. 1: 15–16]), два из которых уже переведены на английский язык. Первое было составлено в XIV в. крупным ученым, монахом школы сакья Рендавой (1349–1412) [Rendawa 1979], а второе — в прошлом веке известным монахом-энциклопедистом школы ньингма Мипемом (1846–1912) [Mipham 1975]. Недавно появился первый русский перевод Б.Загуменнова [Нагарджуна 1995]. Такое обилие комментариев и переводов, безусловно, свидетельствует о чрезвычайной популярности «Послания» вплоть до нынешних времен.

Тибетские ученые всегда высоко оценивали СЛ, полагая, что этот трактат является предшественником религиозных произведений класса *лам-рим*, т.е. «путеводителей» махаяны, содержащих духовные наставления и нравственно-поведенческие предписания. По этой причине Цонкапа (1357–1419), основатель буддийской школы гелугпа в Тибете, в своем «Лам-риме» обильно цитирует СЛ (первые два тома русского перевода содержат более трети строф «Послания» [Цонкапа 1994; 1995])². Таким образом, высокочтимый автор «Послания» — Нагарджуна — становился зачинателем и этой традиции.

«Дружественное послание» является знаменательным текстом и для индийской литературы. Фактически это первое произведение, некогда существовавшее на санскрите, в жанре посланий, или писем (*лекха*), возникновение которого ученые относят как раз ко II в. [Pasadika 1986: 203], т.е. ко времени начала сложения нагарджунизма. Новый жанр отвечал и новым задачам буддизма, его ориентации на общественно-культурные ценности, которые теперь не только входили в сферу забот религии, но и воспроизводились особым типом тексто-

² Тогда как в третьем томе, содержащем более высокий уровень духовных наставлений, часто цитируются уже «Драгоценные строфы» Нагарджуны (см. [Цонкапа 1997: 12, 46, 131, 161, 264–266]). В терминах переводчика этот трактат назван «Драгоценное ожерелье» (Ратна-мала) — часто используемый тибетцами эпитет для «Ратна-авали».

вой деятельности. Посредством последнего махаяна приступила к освоению знаковых систем различных слоев индийского общества, чтобы переформулировать их установки в соответствии с идеалами и целями Великой колесницы (см. [Андросов 1990: 52–56, 84–91]).

В различных редакциях тибетского канонического собрания Данджура СЛ помещается под вторым номером в отделе писем после «Письма Авалокитешвары». Но исследователи отмечают, что это «Письмо» более позднее и составлено не ранее VI в., а стало первым благодаря имени бодхисаттвы, тогда как в старейшем индексе Данджура его порядково-хронологический номер — 4 ([Dietz 1980. Bd. 1: 13–14, 28–30]; текст и перевод см. [Там же. Т. 2: 6–13]).

Все 123 строфы литературного памятника СЛ написаны размером арья-гити (*āryā-gīti*), названным самим автором в первой же строфе. Как подчеркнула З.Диц, это очень редкий размер санскритской поэтики, и рассматриваемый текст, несомненно, представляет его древнейший образец. Остальные нагарджунистские труды создавались либо ануштубхом (например, «Муламадхьямака-карика», «Юкти-шаштика», «Ратна-авали»), либо размером ария (например, «Виграха-вьявартани», «Шуньята-саптати», «Пратитья-самутпада-хридая-карика») [Dietz 1983: 63–65]. Отмечу, что последний размер, очень мало отличающийся от арья-гити, свойствен был прежде всего любовной лирике на пракритах, песенному фольклору (в том числе в Махараштре). Размер ария сложился под влиянием народной музыки. Здесь «за единицу счета принимается матра (мора), равная времени, необходимому для произнесения одного краткого слога (долгий слог считался равным двум кратким)» [Индийская лирика 1978: 15]. Оба эти размера «морасчитающей» поэзии суть крайне странные литературные формы для философских трактатов, причем арья-гити является «даже более сильно выраженным музыкальным метром, с отчетливым ритмическим тактом в четыре четверти» (см. [Hahn 1990: 17]), что близко русской частушке.

Согласно крупнейшему немецкому индологу и филологу Михаэлю Хану, хронологически следующим дошедшим до нас произведением в метрике арья-гити является «Сету-бандха» Правасены, представляющее собой эпос Махараштры и датируемое первой половиной V в. Хотя собственно размер «арья-гити был хорошо знаком самое позднее уже Пингале, знатоку поэтической метрики, который, должно быть, по меньшей мере на два столетия старше Нагарджуны». Весьма вероятно, что Нагарджуна первым избрал столь редкий размер для высокого этико-дидактического жанра писем [Там же].

Композиционно «Послание» построено просто. Правда, многие тибетские комментаторы, в том числе и современные, излишне, как мне

кажется, детализируют содержание по различным параграфам. СЛ состоит из введения (строфы 1–3) и основной части, которую, как и лама Рендава [Rendawa 1979], я разделяю на шесть глав:

1 — общие советы мирянам и монахам (строфы 4–8),

2 — советы мирянам (строфы 9–37),

3 — особые советы мирянам и монахам (строфы 38–64),

4 — изложение буддийских воззрений на сансару — череду рождений в страдании (строфы 65–103),

5 — общее для всех колесниц буддизма объяснение практического Пути в нирвану (строфы 104–118),

6 — объяснение махаянского Пути и его плодов (строфы 119–123).

Если попробовать вкратце передать авторский замысел этого произведения, то, видимо, он состоял в следующем. С помощью освоения буддийского Закона, соблюдения его заповедей и предписаний, в том числе по сосредоточению и созерцанию, можно увидеть в истинном свете смысл круговорота бытия, череды смертей и рождений. Освободиться от сансары возможно лишь благодаря вступлению на Путь духовного совершенствования, на котором постепенно избавляются от страстей, лжемудрости и, в конце концов, от страданий. Лучший из путей предлагает махаяна.

Китайские и тибетские письменные источники единодушно считают автором СЛ великого Нагарджуну³. Соглашаются с этим практически все современные ученые, хотя в «Послании» нет собственно мадхьямиковских терминов и положений. В нем отсутствуют и прославившая Нагарджуну диалектика понятий, особые учения (например, о двойственности истины, о пустоте), отсутствуют и знаменитые приемы логического опровержения, сведения к абсурду тезисов оппонента. Поэтому если говорить о текстовом наследии Нагарджуны как творениях одного лица, то выпадение СЛ из доктринально-методологического единства этого наследия должно бы вызывать сомнения в авторстве. Для этих сомнений есть и другие основания (см. о них [Андросов 1990: 40–42, 92–93]).

Текстологические изыскания немецкого буддолога З.Диц — сравнение метрических размеров «Послания» и «Драгоценных строф» Нагарджуны («Ратна-авали», адресованных, согласно традиции, как и СЛ, одному и тому же царю из южноиндийской династии Сатаваха-

³ С индийскими источниками несколько сложнее. Помимо упоминавшегося выше не сохранившегося на санскрите комментария Махамати СЛ цитируется только в тибетском переводе «Чатух-шатака-тики» Чандракирти без указания текста и автора [Lindtner 1982: 218].

нов⁴), сравнение композиционных и доктринально-содержательных особенностей обоих памятников и т.д. — привели исследовательницу к очень интересному и важному выводу. Приписываемое Нагарджуне-мадхьямику авторство СЛ менее вероятно, чем авторство «Ратна-авали». Не исключено, считает З.Диц, что «Послание» было соотнесено со знаменитым махаянским учителем лишь в V в. [Dietz 1983: 72].

Поскольку я использую историко-культурологический подход и понятие «нагарджунизм», обозначающее одно из течений в ранней махаяне, многоплановая текстовая деятельность которого состояла, во-первых, в доказательстве коренной общности Малой и Великой колесниц, во-вторых, в изложении и обосновании идей махаяны, в-третьих, в создании образа второго после Будды Шакьямуни светила буддийской мысли, а именно Нагарджуны, постольку СЛ, как текст ранний, не противоречащий мадхьямике и дополняющий Малую колесницу махаяной, к тому же соответственно атрибутированный, является нагарджунистским трудом. Он полностью отвечает пятому типу текстовой деятельности (см. выше, гл. 1, а также [Андросов 1990: 52–55]) еще и потому, что значительное внимание уделяет мирянам, а это не было свойственно раннему, домахаянскому буддизму.

Для меня Нагарджуна — имя скорее символическое и более значимое, чем реально-историческое, о котором с научно-исторической точки зрения сказать практически ничего нельзя, кроме того, что он жил и творил [Там же: 26–52]. Таково состояние агиографических источников и других документов, таковы реалии древнеиндийской истории, в которой с ведических времен действовали анонимные творцы и мастера слова, работавшие на имена-символы Вясы, Вальмики, Махавиры, Шакьямуни, Нагарджуны, Шанкары и на десятки других. Их должно рассматривать в качестве персонажей традиции, а не истории.

Сохранившиеся предания о них житийного или творчески-атрибутивного (т.е. о них как об авторах) свойства — это предания об оберегаемых, восхваляемых и сознательно или бессознательно обогащаемых именах-символах, реальная жизнь которых проходила в культах и памяти людей—служителей культов, создававших духовное наследие. Утверждать, что у этих имен-символов были исторические прототипы, можно лишь бездоказательно. Вероятно, у некоторых они были, но ни

⁴ Более или менее достоверно о царственном адресате «Послания» позволяет судить лишь одно место основного текста (без колофона), когда автор перечисляет лиц из окружения адресата, среди которых называет и царицу (тиб. *bitsun mo*), см. ниже. СЛ, 30. По мнению же М.Хана, ничто в содержании СЛ, в отличие от «Ратна-авали», не указывает на царственного адресата [Hahn 1990: 17].

доказать научно-аргументированно, ни опровергнуть это нельзя, ибо нет достоверных оснований (ср. [Серебряный 1980]).

Именно в этом смысле в данной работе будет говориться о трудах Нагарджуны-мадхьямика, или, как его нередко называют ученые, «первого Нагарджуны»⁵. Поэтому и «Дружественное послание» является произведением нагарджунизма, хотя в нем нет ничего из мадхьямики; тем не менее именно такие тексты должны были служить связующим звеном между ранним буддизмом и махаяной. Всё новое, пробивающее себе дорогу к общественному признанию в традиционном обществе, вынуждено на первых порах «заглушать свой собственный голос». Эта стадия становления Великой колесницы как раз и нашла отражение в СЛ — сочинении, ориентированном на интеграцию зарождающегося нагарджунизма (как движения проповедников махаянских сутр) и образованных слоев древнеиндийского общества.

Примерно так же считает и Михаэль Хан, который предлагает решить противоречия с авторством СЛ «самым простым образом»: признать, что «Послание» является ранним произведением, созданным Нагарджуной до построения его системы [Hahn 1990: 18]. Ученый полагает, что буддийский поэт Матричета через несколько десятилетий продолжил развитие литературной формы писем-посланий в своей «Махараджа-канишка-лекхе» и потому мог знать СЛ [Там же: 19]. Кроме того, «следы „Сухрил-лекхи“ присутствуют в „Шишья-лекхе“ Чандрагомина» [Там же: 18]⁶.

Весь текст выдержан в каноническом стиле раннебуддийских традиций, о чем свидетельствуют многочисленные параллели с палийской Типитакой и сарвастивадинской Пратимокшей — служебником, или собранием дисциплинарных правил (конкретные параллели см. [Dietz 1983: 65–69] и ниже, в примечаниях к переводу). Это было сво-

⁵ Во все времена и для всех представителей махаяны и тантрического буддизма Нагарджуна был и остается в единственном числе, и, согласно этой традиции, он и занимался текстовой деятельностью от четырех до шести сотен земных лет. Ученые же полагают, что либо несколько индийских авторов подписывались этим именем, либо «Нагарджуне» пост-фактум приписывались всевозможные произведения (по алхимии, металлургии, медицине и т.д.), которые китайцы и тибетцы соединили в единое наследие, см. гл. 1, а также [Андросов 1990: 7–26, 68–84].

⁶ Особенно это просматривается в подробном описании адов в СЛ, 77–88 и «Шишья-лекхе» I, 41–59. Санскритский текст последней см. [Минаев 1889]. «Чандрагомин — ученик Стхирамати и современник Чандракирти, с которым он полемизировал семь лет, как последователь Асанги» ([Там же: 30], см. также [Дараната 1869: 154–157]). Поскольку Стхирамати действовал в середине VI в. [Frauwallner 1956: 394–395], то Чандрагомин, по-видимому, жил в начале VII в.

его рода прикрытием для введения всего двух неортодоксальных для буддизма идей того времени (II в.): Колесницы совершенствований (*парамита-яна* — строфы 6–8) и Великой колесницы (махаяна — строфы 119–123). Автор стремился провести простую мысль, что занятия традиционными буддийскими практиками несколько не мешают вступить на более широкий Путь буддства. Это делается посредством обета, ведущего к рождению бодхисаттвой — просветленным существом, подобным Авалокитешваре, что вселяет надежду обрести рай Будды Амитабхи.

В качестве основного тибетского текста использовано одно из последних изданий СЛ [Suhrikekha 1978: 71–112]. З.Диц сообщила, что она подготовила критическое издание СЛ с немецким переводом, а также публикацию тибетского текста индийского комментария Махамати [Dietz 1983: 59, п. 2], однако мне неизвестно, было ли осуществлено это издание. В Индии в Центральном институте тибетологии (Сарнатх, Варанаси) идет подготовка к изданию восстановленного санскритского текста СЛ, чем занимается тибетский ученый Пема Тензин, уже издавший восстановленный санскритский текст комментария Камалашилы (VIII в., см. Словарь) к «Ваджра-ччхедике» (часто называемой «Алмазной сутрой») [Vajracchedika-tika 1994].

II

Перевод. Комментарий

[ПОСВЯЩЕНИЕ]

Хвала Величественно-Прекрасному (Манджушри), юному царевичу*.

** Хотя это посвящение дано переводчиками СЛ на тибетский язык, однако и Нагарджуна, которому принадлежит авторское право санскритского оригинала, поклонялся бодхисаттве Манджушри, просветленному существу, воплощающему мудрость, эпитет которого *Kumāra-bhūta*, т.е. «пребывающий (или ставший) юным царевичем». Традиционно считается, что благодаря предыдущим заслугам Манджушри в последнем рождении постиг высшую мудрость в 16 лет и навсегда остался пребывать в этом юном возрасте [Komito 1987: 97]. Кстати говоря, именно такое состояние нестарения является одним из качеств высших бодхисаттв и будд созерцания (пяť просветленных, татхагат, или дхьяни-будд сферы цветов и форм, см. ДС, III), и именно к достижению этого состояния призывает автор адресата «Послания» в последней строфе, см. ниже, СЛ, 123.*

[ВВЕДЕНИЕ — СТРОФЫ 1–3]

1

О достойный, по рождению заслуживший благополучие*!
 Просветлённый и Благосущный** сообщил Учение,
 побуждающее
 К добродеятельности. Я же составил эти стихи***,
 Дабы вкратце передать тебе то, чему должно внимать.

* По буддийским (и индийским) представлениям о карме и сансаре, т.е. о деятельности и дальнейших рожденьях этого существа в соответствии с плодами дел, каждое рождение естественно (тиб. *rang bzhin*) зависит от содеянного ранее, что определяет семью, статус, благополучие и успехи настоящей жизни. Одним словом, такое обращение предполагает высокий социальный статус адресата «Послания». Ниже Нагарджуна назовет его «добродетельным», «справедливым» и однажды «господином» (строфа 54); тибетцы же в колофоне сочтут, что речь идет о царе (см. об этом [Андросов 1990: 32–36, 42]).

** Благосущный — *Sugata*, тиб. *bde bar gshegs pa* — эпитет Будды, Просветлённого, как «существующего ради добра, блага, счастья». «Сугата» является распространенным эпитетом Будды, часто не переводимым с санскрита на европейские и русский языки или заменяемым словами «Будда», «Татхагата», и занимает седьмое место в известном списке 81 эпитета Будды по МВ, I, 7 [Mahavyutpatti 1911: 1; Csoma 1984: 1]. Этот термин встречается и в других текстах Нагарджуны, например в «Гимне высочайшему Будде» (ЧС, IV, 11, см. ниже, гл. 5). Мне думается, такие термины нужно переводить, ибо в противном случае слово остается «немым» даже для тех, кто знает, что это Будда. Ведь «Сугата» — это не просто очередной эпитет Будды, а совершенно определенное понятие, соответствующее особым реалиям древнего и современного буддизма, как и «Татхагата», см. ДС, VI. Оба эти термина подразумевают ряд физических особенностей Будды и его походки, принадлежащих к 80 малым признакам Великого человека, см. ДС, LXXXIV (прежде всего пункты с 11-го по 17-й, но не только). Конечно, по-русски трудно найти выражение, передающее все значения понятия и глубину смысла, что всегда приобретает лишь изучением и размышлением. В частной беседе В.В.Вертоградова мне любезно подсказала, что уже в раннем буддизме причастие прошедшего времени *gata* в составе таких имен Будды, как Сугата и Татхагата, фактически потеряло свое буквальное значение «ушедший», а приобрело значение «сущий», «пре-

бывающий в подлинном состоянии», «сущный». Поэтому даже для текстов Малой колесницы будет неправильно понимать эти два имени Просветлённого чисто филологически: «Татхагата» как покинувший наконец круговорот рождений, т.е. «ушедший туда» (или «так ушедший»), и «Сугата» — «счастливо ушедший в нирвану». И хотя в Малой колеснице Шакьямуни Будда действительно считается навсегда ушедшим из круга рождений, а в Великой колеснице «Он никогда не приходил и никуда не уходил», общим для обеих Колесниц является то, что Он сущий, что Он истинно пребывающий. Махаянский смысл, в том числе и термина «Сугата», передан в «Четырёх гимнах» (см., ниже гл. 5) («Чатух-става», IV, 11). Предложенный перевод, надеюсь, отражает духовно-нравственные значения понятия. См. также ниже, СЛ, 54.

*** Стихи — *āryā-gīti*, тиб. 'phags pa'i dbyangs — написаны размером арья-гити санскритской поэтики. Этот размер формировался в фольклорно-музыкальной среде арийских народов древней Индии, но он был применен буддийскими составителями канона, например в «Тхери-гатхи» палийской Типитаки. Хотя Михаэль Хан считает, что с филологической и эстетической точки зрения странно применение философом Нагарджуной метрики, присущей любовной поэзии [Hahn 1990: 17].

2

Подобно тому как изваяние Благосущного, сделанное из дерева
и других материалов,
Которое может быть всяким*, годится для поклонения
знающим людям,
Точно так же эти мои стихи не ахти какие, но они вдохновлены
Благим Законом**
И ради него будь снисходителен к недостаткам [стихов].

* Здесь нет буквального следования тексту, но высказывается важная мысль, что изображение Будды, будь оно художественно совершенно или безобразно, т.е. любое, подходит для отправления ритуального акта поклонения. Вот что сказал по этому поводу Чже Цонкапа, ссылаясь, кстати, на первую половину этой строфы из СЛ (в пер. А.Кугявичуса): «Какая бы ни была статуя или образ Будды — хороший или плохой, — не порочить его, не ставить в плохое место, не отдавать в залог и, отбросив всякую непочтительность и пренебрежение, почитать его как Учителя, согласно сказанному в „Послании другу“» [Цонкапа 1994: 247]. Возникновение такой практики поклонения обязано культу бхакти, см. об этом [Dutt 1988: 188–194].

** Благой Закон — *sad-dharma*, тиб. *dam chos*. При передаче Зако-
ноучения нужно неукоснительно следовать его смыслу, а не букве,
т.е. нельзя исказить значение ради стихотворной метрики и худо-
жественной формы. Здесь автор, возможно, оправдывается в по-
грешностях стихосложения за всех буддистов, которых знатоки
санскритской поэтики обвиняли в пренебрежении стихотворным
размером, в том числе Нагарджуну, который часто нарушал его, на-
пример, в гимнах. Так, в «Гимне Будде, неохватимому мыслью»
(«Ачингья-става» — мой перевод см. ниже, гл. 5 и [Андросов 1995а])
нередко ануштубх во второй и четвертой падах получался 9-слож-
ным, а не из 8 слогов (санскр. тексты см. [Buddha-stotra 1994: 1–4 —
шлоки 2, 4, 9 и др.]).

3

Речения Великого Мудреца ты должен слушать,
Размышлять над ними и постигать [их смысл]* вновь и вновь.
Ведь побеленные мелом [стены дома] в полуночном
лунном свете

Становятся еще белее. Разве это не так?

* Здесь по-тибетски не очень отчетливо описан буддийский ме-
тод познания — «тройственная мудрость», см. ДС, СХ, а также
[Андросов 1990: 57–60].

[ГЛАВА 1. ОБЩИЕ СОВЕТЫ МИРЯНАМ И МОНАХАМ — СТРОФЫ 4–8]

4

Просветлённый, Закон, Община, даяние, нравственность
и божества —
Вот шесть узелков для памяти*, оставленных Победителем**
В одном из лучших поучений. О каждом из них в отдельности
Нужно постоянно помнить как о добродетели и следовать
ей сознательно.

* Шесть узелков для памяти — *ṣaḍ-anusmṛtaya*, тиб. *rjes [su] dran
pa drug* — но *[su]* опущено в строфе, см. ДС, LIV. Речь идет о еже-
дневной буддийской практике упражнять свое внимание, восстанав-
ливая в памяти многочисленные благие качества каждого из назван-
ных «узелков», т.е. объектов сосредоточения. Тибетские коммента-
торы СЛ остановились на этом подробно [Rendawa 1979: 27–31; Mi-
pham 1975: 8–9; Suhillekha 1978: 2–5]. Так, вспоминая Просветлённо-
го (Будду), нужно припомнить все его имена-эпитеты (81 из них при-
водится в первой же статье МВ [Mahavyutpatti 1911: 1]), вспомнить,

за какие духовные подвиги Он их получил, какой духовный путь прошел, которым следуют все поколения Его последователей, и т.д. Вспоминая Закон (дхарму), нужно припомнить все достоинства этого Учения, его сущность, различные отделы и их предназначение, а также привести по памяти полюбившиеся высказывания Будды — тексты Закона. Вспоминая общину (сангху), нужно осознать, что речь идет о благороднейшем сообществе чистейших и достойнейших носителей Дхармы, (1) блюдущих законы добра в поступках, словах и мыслях, (2) постоянно упражняющих свои умы в труднейших медитативных практиках, (3) обладающих правдивостью и мудростью, (4) распространяющих правильные взгляды, идеи, учения. Вспоминая даяние (*tyāga*, тиб. *gtong ba*), нужно утверждать себя в том, что это щедрость естественная и не ожидающая благодарности, что это готовность поделиться последним — жизнью — и что эта щедрость доставляет радость дающему. Вспоминая нравственность (*śīla*, тиб. *tshul khrims*), нужно знать, что ее правила нельзя нарушать, что это постоянный самоконтроль поступков, слов, мыслей, развивающий способности к сосредоточению (*самадхи*). Вспоминая божества (сферы страстей и сферы цветов и форм), нужно понимать, что они родились таковыми благодаря своим прежним заслугам и поэтому удостоены счастья и красоты в соответствии с Законом. Нужно отметить, что «практика *tyāga* (отказ, отречение, на пали *sāga*) почти синонимична *dāna*... Махаянисты уделяют огромное внимание этому совершенствованию, и оба термина включены в несколько списков числовых матрик» [Dayal 1932: 172].

** Победитель — *Jina*, тиб. *rGyal ba* — имя Будды как невозможного все зло мира, см. ниже, СЛ, 62, примеч.

5

Неизменно следуй путем десяти добрых деяний*

Для тела, речи и ума,

Отворачивайся от вина и вину подобного

И будь полностью удовлетворен такой жизнью.

* Путь десяти добрых деяний — *daśa-kuśala-karma-patha*, тиб. *dge ba'i las lat bci ro* — традиционная раннебуддийская матрица (числовой понятийный комплекс, сжатая формула определенного буддийского учения), все пункты которой Нагарджуна перечисляет в «Драгоценных строфах» (РА, I, 7–10), дополняя список, как и здесь, отказом от вина и прочего. Там же приводится и список «10 недобрых деяний» вместе с соответствующими последствиями за них (РА, I, 11–21), о чем см. также ДС, LVI. Добрые деяния для тела состоят в

отказе от (1) убиения других (более точно: от причинения любого ущерба телу других существ или физической боли — ахимса, см. также ДС, XXX, 19, примеч., и РА, I, 8, примеч.), (2) воровства и (3) похоти, под которой понимается половая несдержанность, приводящая к связям в недолжное время, в недолжном месте и в недолжных условиях. Добрые деяния речевого общения суть отказ от (4) лжи, (5) злословия или клеветы, (6) оскорблений, (7) бессмысленной болтовни. Добрые деяния ума — это отстранение от (8) алчности, (9) ненависти, (10) лжевоззрений. Толкование Рендавы отличается большей строгостью и подробностью, например отказ от похоти означает (1) не вступать в связь с женщиной, не подходящей для этой роли (с матерью или сестрой), а (2) при связи с женщиной, с которой можно заниматься любовью, нужно пользоваться разрешенной частью тела, а также выбирать подходящее место и время, (3) нельзя вступать в связь с другим мужчиной или с лицом, имеющим сексуальные пороки. Рендава также советовал отворачиваться от всех видов опьяняющих и одурманивающих веществ [Rendawa 1979: 33–36].

6

Зная, что богатство преходяще и само по себе не имеет
 сущности,
 Искренне делай щедрые дары* монахам, брахманам,
 беднякам и друзьям.
 Для следующей жизни** нет лучше родственника***,
 Чем щедрое даяние другим.

* Искренне делай щедрые дары (тиб. *sbyin pa tshul bzhin stsal bgyi*) соответствует наставлению из «Драгоценных строф» — РА, I, 10 — *dāna ādarāt* (см. также РА, III, 39–40, 51, 60–63, дары там входят в дхарму царя) и должно считаться одним из видов совершенствования даянием (*dāna-pāramitā*) для мирян, см. ДС, CV. Тибетские комментаторы приводят цитаты из «Мадхьямака-аватары» (II, 4, 6) Чандракирти и «Абхидхарма-коши» Васубандху, объясняя связь щедрости с будущим рождением. Согласно Чандракирти, поскольку богатство некоего человека является следствием его щедрости в прошлых рождениях, постольку и в нынешнем он должен творить добро даянием, если же он этого не делает, то разрушает коренную причину будущего рождения в среде состоятельных семей и получит низкое рождение (цит. по [Rendawa 1979: 37]; см. также [Huntington 1992: 151]).

** Букв.: Для переправы в следующую жизнь, на другой берег — *pāram-itā* (тиб. *pha rol tu*).

*** Хотя большинство переводчиков понимают здесь тиб. *gnupen* как «друг», мне думается, что употребление второго значения этого термина — «родственник» точнее, поскольку смысл в том, что благодаря щедрости можно родиться в достойном состоянии, т.е. благоприятном для духовного совершенствования. Поэтому щедрость — родитель или родственник, способствующий будущему. Кроме того, использование слова «родственник» в данном контексте должно подключать к осознанию общерелигиозные поля смыслов многих культур, в том числе индийской, согласно которым посмертные культовые обряды родственников облегчают загробное существование умершего и (в Южной и Восточной Азии) способствуют лучшему очередному рождению. Здесь автор буквально говорит, что щедрость при жизни обеспечит благоприятствование в следующей жизни надежнее, чем посмертные заботы родственников. Аналогичные мысли изложены Нагарджуной в «Драгоценных строфах» (РА, II, 36; IV, 7–20 и др., см. в моем переводе ниже, а также [Андросов 1989; 1990: 147, 149–150]).

7

Тебе должно полагаться на собственное нравственное
поведение —
Быть непоколебимым чувствами, безупречным в поступках,
неомраченным в мыслях, чистым.
Ибо сказано, что нравственные заповеди — основа
всех добродетелей,
Подобно тому как земля — основа всего живого и неживого*.

* В этой строфе описывается мирской вариант совершенствования нравственности (*śīla-pāramitā*), который отличается от традиционной «монашеской» тройцы, см. ДС, CVI. По мнению комментаторов, следование четырем названным правилам помогает (1) очистить эмоциональный уровень так, чтобы не быть подверженным сиюминутным чувствам, (2) не смешивать путь, ведущий к успокоению, с путем к мирским успехам, (3) избавиться от лицемерия, (4) обеспечить духовный рост. См. также (РА, III, 88 и др.).

8

Даяние, нравственность, терпимость, решимость,
Сосредоточенное созерцание и проникновенная мудрость* —
вот они,
Безграничные совершенствования, кои должно тебе развивать,
Дабы пересечь океан существования (сансары) и стать
Победителем.

* Классический список матрицы «шесть совершенств», санскритские и тибетские эквиваленты которых см. ДС, XVII. Передать их значения на европейские языки не просто, см. [Dayal 1932: 165–168, 172–173, 193–195, 209, 216–217, 221, 236–237]. Например, при переводе данной строфы Лесли Кавамура привел по два английских термина для каждого из совершенств; я их перевожу так: (1) даяние и щедрость, (2) этика и поведение, (3) терпимость и всепрощение, (4) упорство и напряжение, (5) медитация и сосредоточение, (6) различение и оценка [Mi-pham 1975: 13]. Комментаторы делят эти совершенства на два накопления (см. ДС, CXVII): первые три суть накопление добродетели (о них дважды особо поведал Нагарджуна в «Драгоценных строфах», РА, I, 12; II, 25), а два последних — накопление знания. Решимость же, или четвертый вид совершенства, необходима для создания обоих накоплений. Чандракирти («Мадхьямака-аватара», III, 12) советовал первые три совершенства практиковать мирянам, чтобы адепт обрел способность медитировать на Теле Будды цветов и форм [Rendawa 1979: 39–41; Huntington 1992: 54–155]. Согласно Нагарджуне, накопление знания способствует медитации на Теле Закона (см. РА, III, 13–15). Другие тибетские комментаторы толкуют данную строфу СЛ с точки зрения йогачаровской доктрины трех тел Будды [Suhriilekha 1978: 7]. В «Драгоценных строфах» (РА, IV, 80–82) Нагарджуны проводится рассмотрение шести совершенств, в соответствии с которым первые два служат пользе других существ, следующие два предназначены приносить пользу самому себе, а последние — необходимы для целей Пути освобождения (мокша).

[ГЛАВА 2. СОВЕТЫ МИРЯНАМ — СТРОФЫ 9–37]

9

Семья, в которой почитаются отец и мать,
Уважаема богом Брахмой и духовными учителями*.
Благодаря такому почитанию эта семья прославится,
В будущем же [ее члены] обретут высокие небеса.

* Тибетские комментаторы по-разному понимают и переводят первые строки строфы. Данный перевод выполнен в соответствии с толкованием Рендавы, который также считал, что такая семья получит благословение как богов, так и учителей [Rendawa 1979: 43]. Согласно Мипему, «почитающий отца и мать обладает свойствами брахмана (священнослужителя) или учителя» [Mi-pham 1975: 14]. Современные же учителя школы сакья понимают это место так: «Род

того, кто почитает отца и мать, дружен роду Брахмы и роду наставников», см. [Suhritlekha 1978: 8].

10

Прекрати убивать, красть, распутничать, лгать,
Пьянствовать, есть когда попало,
Наслаждаться мягкими постелью и сиденьем,
Радоваться песням, танцам, украшениям.

11

Если соблюдать эти восемь правил, которые свойственны
Нравственности архата*, то такого рода особые обеты**
Обеспечат мужчине и женщине прекрасное тело
И рождение на божественных небесах сферы желаний***.

* Архат — *arhant*, тиб. *dgra bcom* — букв. «достойный (нирваны)», высоконравственный монах, высший уровень духовного развития в Малой колеснице, см. ДС, СII, а также Словарь.

** Особые обеты — *poṣadha*, тиб. *gso sbyong* — это названные выше восемь правил поведения, соблюдать которые в течение полного дня и дается обет. Подробнее о различных практиках обетов см. [Rendawa 1979: 44–45].

*** Божественные небеса сферы желаний — *deva-kāma-dhātu*, тиб. *'dod sbyong lha* — см. о них ДС, СXXVII.

12

Как на врагов должно смотреть на жадность, коварство,
притворство,
Пристрастие к телесным и мирским благам, лень,
высокомерие,
Похоть и ненависть, а также на зависть к происхождению,
Внешности, учености, молодости и власти*.

* Эти восемь отрицательных и губительных качеств личности вкупе с пятью видами зависти выбраны, видимо, из более распространенных списков омрачений (*kleśa* — см. ДС, XXX, 21–38, но в другом списке только шесть — ДС, LXVII; в палийских суттах нет матрицы омрачений, но позднее в традиции Абхидхамма-питаки появились «10 омрачений» [Nyanatiloka 1988: 103], лишь отчасти совпадающих с данными) и недостатков (*doṣa*, см. РА, V, 2–33, где их названо 57). Современные переводчики с тибетского дали лексически совершенно разные варианты, но комментарии показывают, что различными английскими словами они пытались передать оди-

наковые или близкие по смыслу значения. См. также ст. «Клеша» в Словаре.

13

Мудрый Будда установил, что нравственная чистота* —

Это причина бессмертия, а безнравственность** —

причина смерти.

Поэтому ради умножения в тебе добродетельных качеств

Достоинно отнесись к тому, чтобы блюсти

нравственную чистоту.

* Нравственная чистота — *apramāda*, тиб. *bag yod* — «это состояние ума, осознанно посвященного достойным делам и освобождающегося от нечистых» [Rendawa 1979: 47]. См. ДС, XXX, 12. Здесь же отмечу, что в первых двух строках цитируется «Дхаммапада» (21) или ее санскритский вариант — «Удана-варга» (IV, 1). См. о версиях и вариантах [Дхаммапада 1960: 34–39]. Но я не могу согласиться с переводом В.Н.Топорова аналогичного палийского термина *apramāda* и ему противоположного (ниже) как «серьезность» и «легкомыслие» [Там же: 62, 136], которые, на мой взгляд, далеки от передаваемых здесь буддийских смыслов. Неудачное использование названных русских эквивалентов в данной главе совершенно исказило значения буддийских наставлений. Тем не менее здесь и далее я предпочитаю ссылаться на хорошо известную русскому читателю «Дхаммападу», нежели на неизвестную «Удана-варгу».

** Безнравственность — *pramāda*, тиб. *bag med pa*, см. ДС, XXX, 22.

14

Кто ранее был безнравствен,

А затем обрел нравственную чистоту,

Тот прекрасен, как луна, выглянувшая из-за туч.

Таковыми были Нанда, Ангулимала, Аджаташатру, Удаяна*.

* Здесь названы персонажи истории буддизма в Индии, которые под воздействием Законоучения преобразились. Нанда — известный ученик Будды Шакьямуни и его младший по отцу брат был страстно привязан к своей жене. После посвящения в монахи он только и думал о ней до тех пор, пока Будда не открыл ему причины пребывания в смертном аду. После этого Нанда занялся медитацией и другими практиками буддийского Пути, благодаря чему достиг архатства. Сын брахмана Ангулимала был отправлен своим брахманским наставником убить тысячу человек, чтобы изготовить ожерелье из их

пальцев. Его учитель считал это практикой брахманской дхармы. Когда Ангулимала убил уже 999, он повстречал Будду, который дал ему посвящение, позволившее обрести архатство. Знаменитый царь Аджаташатру тоже не гнушался убивать, убил даже собственного отца, будучи под влиянием Девадатты — другого родственника Шакьямуни и его жесткого идейного противника. Но Будда помог царю искупить совершенное зло и обрести истинную веру. Удайна убил свою мать за то, что она мешала ему спать с чужой женой. Приняв посвящение в буддийскую общину, он вскоре был изгнан из нее, когда стало известно о его проступке, не имеющем прощения (как и убийство отца, архата, внесение раскола в общину и пролитие крови Истинносущего, Татхагаты, по злобе). Поселившись одиноко, он построил храм, в котором нашли приют многие монахи. После смерти Удайна все-таки оказался в аду за свой проступок, но ненадолго. Вскоре он родился божеством на небесах и обрел первый плод — «вступившего в поток» (см. ДС, СII). Наиболее полно эти буддийские истории см. [Rendawa 1979: 48–49].

15

Поскольку в духовном пути нет ничего более трудного,
чем терпение*,

Постольку не предавайся гневу.

Просветлённый сказал, что полным искоренением гнева
Достигается стадия невозвращения**.

* Терпение — *ksānti*, тиб. *bzod* — это и терпимость, всепрощение, толерантность, что является высоконравственной практикой как в раннем буддизме и в Малой колеснице (см. ДС, CVII), так и в махаяне, где оно стало составной частью учения о совершенствах (см. ДС, XVII, XVIII).

** О «стадии невозвращения» см. ДС, СII. «Невозвращенец», как плод Пути в хинаяне, — это тот, кто больше не рождается в сфере желаний.

16

«Тот оскорбил меня, а тот ударил,

Еще один стремится сломать меня, а другой — обобрать* —

Такое негодование порождает враждебность.

Преодолевай ее зачатки — и будешь спать спокойно**.

* Цитата из «Дхаммапады» (3, 4) или «Удана-варги» (XIV, 9).

** Современное толкование содержания строк СЛ, 15–16 см. [Далай Лама 1993: 29–39, 65 и др.].

17

Пойми, что состояние сознания подобно рисунку, начертанному
На воде, песке или вырезанному в камне.

Для тех, кто омрачен* изнутри, лучшим будет первый рисунок.

Для тех же, кто стремится к Закону, лучшим является
последний**.

* Омрачен, или полон омрачений — *клеша* — см. выше, СЛ, 12, а также ДС, XXX, 21–38, LXVII. Очень емкая категория недостатков, привязанностей, пристрастий в поступках телесных и словесных, в отличие от ошибок в умственном познании, см. ДС, СХV.

** Ср. с переводом этой строфы в [Цонкапа 1995: 123]. Не могу согласиться с трактовкой тибетского «*sems*» («состояние сознания» или *citta*) как «мысли». На мой взгляд, здесь семантика термина гораздо шире, что подтверждается и тибетскими комментаторами, говорящими о «деятельности сознания» (*mental activity* [Rendawa 1979: 50]), о «функционировании ума» (*the function of the mind* [Miphram 1975: 20]) и о «природе ума» (*the mind is of such a nature* [Suh-rillekha 1978: 10]).

18

Будда-Победитель учил, что люди говорят тремя способами:

Приятным для сердца, правдивым и недостойным —

Подобными соответственно меду, цветку и грязи.

Последний из них нужно забыть.

19

Существуют четыре вида людей:

Идущие из света к свету, из тьмы — во тьму,

Из света — во тьму и из тьмы — к свету.

Будь среди первых*.

* Т.е. среди тех, кто в предыдущих рожденьях заслужил светлую судьбу, но не останавливается на достигнутом, а продолжает творить добро и множить знания, чтобы в будущем родиться в еще более светлом состоянии (может быть, среди царей, богов) или, если даст обет бодхисаттвы, в том же состоянии из сострадания.

20

Людей должно распознавать подобно плодам манго:

Незрелый, а кажется зрелым, в то время как зрелый —

незрелым,

Кажущийся незрелым и является таковым,
Кажущийся же зрелым и оказывается таковым*.

** Разница в том, что нередко плод, который изнутри неспелый, снаружи выглядит спелым, и наоборот. Аналогично люди, духовно незрелые, стараются выдавать себя за умудренных и обладающих духовным опытом, в то же время бывает, что внешне робкие обладают огромной духовной силой. Но часто как люди видятся (особенно интуитивно), таковыми они и являются.*

21

Не смотри [с вожделением] на жену другого, а если все-таки
это случается,
То представляй ее соответственно возрасту: матью,
дочерью или сестрой.
Но когда страстная привязанность от этого не проходит,
Тогда предприми должную медитацию на нечистоте [ее тела]*.

** Такого рода комплексная медитация описана в РА, II, 48–70.*

22

Береги нестойкий ум* так же, как научился это делать,
[Оберегая] сына, сокровище, жизнь.
Отстраняй ум от сладострастия так же, как отстраняешься
От змеи, яда, острого оружия, врага, огня.

** Ср. «Дхаммапада» (36) и другие афоризмы третьей главы.*

23

Будда-Победитель сказал, что страсти-желания влекут
несчастья,
Остерегайся их, как и плодов кимпаки*.
Страсти связывают мир существ
Железной цепью в тюрьме сансары.

** Словари и комментаторы поясняют, что кимпака — это вид огульца в Южной Азии, который с виду приятен и нежен, но ядовит.*

24

Одни преодолели связь постоянно колеблемых и
неустойчивых
Шести органов чувств* с их объектами,
Другие победили в битве полчища врагов.
Мудрые признают первых за настоящих героев**.

истины», а также считаю терминологически неточным ее перевод первых двух строк: «*In order to regognize absolute truth, he must meditate upon material things in thoroughly attentive manner*» [Dietz 1983: 67].

* Рендава придает огромное значение этой строфе [Rendawa 1979: 57–62]. Он полагает, что требуемое автором усовершенствование ума — это обретение проникновенной мудрости (праджня, см. ДС, XVII, XXIII, XLVII, XLVIII, CX). В подтверждение он привел множество цитат, в основном из произведений Нагарджуны. К Линдтнер тоже отметил, что, согласно Нагарджуне, только познание высшей истины, или пустотности, может разрушить все омрачения (клеши), см. [Lindtner 1982: 221].

28

Если человек из хорошей семьи, красив и образован,
Но лишен проникновенной мудрости и высокой
нравственности,
То он не уважаем с таким же почтением, как тот,
кто обладает ими,
Даже если у него нет других достоинств, кроме этих двух*.

* Ср. «Дхаммапада» (217).

29

О знаток мира существ*, получение и утрата, удовольствие
и боль,
Восхваление и унижение, почет и неуважение —
Вот те восемь мирских забот**, к которым относись
с безразличием
И не позволяй им управлять твоим умом.

* Так автор величает адресата «Послания».

** Эти «восемь мирских забот» (*aṣṭau loka-dharmāḥ*, тиб. 'jig rten chos brgyad) составляют особую матрицу, или статью, Закона, см. ДС, LXI.

30

Не совершай преступлений ради брахмана, монаха, божества,
Гостя, родителей, сына и даже царицы*,
А также ради приближенных. Ни один из них
[в следующей жизни]
Не разделит с тобой участи существа ада**.

* Упоминание царицы (тиб. *btsun mo*, см. ДС, LXXXV, 5) здесь является, пожалуй, единственным местом основного текста СЛ (без колофона), указывающим на возможный царственный статус адресата «Послания».

** В зависимости от тяжести преступления можно оказаться в одном из восьми горячих или восьми холодных адов, см. ДС, СХХI–СХХII.

31

Хотя некоторые совершенные плохие поступки
Не ранят немедленно, как [удар] острым оружием,
Но плоды злодеяний проявятся,
Когда наступит час смерти.

32

Премудрый Будда назвал семерку благородных богатств* —
Это вера, нравственность, щедрость, ученость,
Стыдливость, скромность и мудрость. Другие же богатства
Признавай за обыденные и лишённые духовного смысла.

* Семерка благородных богатств — *sapta ārya-dhānāni*, тиб. *'phags pa'i nor b'dun* — именно эта матрица здесь имеется в виду, судя по ее составу, см. МВ, LXXVIII, а также [Csoma 1984: 296–297; Rigzin 1993: 177; Nyingma, vol. 2: 153], хотя в СЛ употреблено иное сочетание терминов: *nor b'dun lags par*, что, видимо, было вызвано правилами стихосложения, метрикой. В ДС этого списка терминов нет.

33

Азартные игры, веселые гулянки, лень,
Друзья с дурными наклонностями, пьянство и ночные
прогулки —
Забудь эти шесть* времяпрепровождений, которые приводят
К утрате доброго имени и рождению в низких состояниях.

* Мне не удалось найти матрицы с таким составом в других буддийских текстах, хотя, безусловно, данный совет по-буддийски достоверен. Но его может и не быть в буддийских писаниях, поскольку род перечисляемых занятий сугубо светский. Запрет на такое времяпрепровождение следует искать в дхарма-шастрах — сборниках раннеиндийского права, особенно в их разделах, посвященных дхарме царя. Об отношении Нагарджуны к последней см. [Андросов 1990: 145–158].

34

Просветлённый — учитель богов и людей — сказал, что быть
удовлетворенным —
Это самое великолепное из всех богатств*.
Будь всегда удовлетворен. Тогда только с этим ты уже
воистину богат.
Даже если больше ничего не имеешь.

* Ср. «Дхаммапада» (204).

35

О благородный! Владельцы состояний никогда не живут
в покое,
В отличие от тех, у кого желания скромны.
Точно так же с огромным многоглавым змеем (нагом):
Чем больше голов, тем больше от них проистекает страданий.

36

Сторонись таких трех видов жен:
Злых от природы и мучающих, словно враги,
Презирающих мужей и повелевающих, словно царицы,
Крадущих даже ненужные вещи, как это делают воровки.

37

[Выбирай жену такую], чтобы она была добра, как сестра,
Дорога сердцу, как любящая подруга,
Желала приносить пользу, как мать, и была послушна,
как слуга, —
Вот какую [жену] следует почитать как семейное божество.

[ГЛАВА 3. ОСОБЫЕ СОВЕТЫ МИРЯНАМ И МОНАХАМ — СТРОФЫ 38–64]

38

Пищу принимай правильно, подобно лекарству,
Невзирая ни на желание, ни на отвращение,
Не ради чванства, гордыни иль силы,
А только ради поддержания тела.

39

О умудренный, не трать время бесплодно
В течение дня, в первую и последнюю треть ночи.
Но и в середине ночи будь бдителен —
Даже во сне храни память*.

** Отметим, что эта заповедь более строгая, чем в палийской «Дхаммападе»(157): «Мудрец должен бодрствовать в течение одной из трех страж (ночи)» [Дхаммапада 1960: 86]. Назарджуна же советует заниматься своим сознанием день и ночь (две стражи), а во сне проводить одну стражу ночи, но и тогда быть бдительным.*

40

Всегда должным образом будь сосредоточен
На Любви, Сострадании, Радости и Невозмутимости*.
Пусть не достигнешь ты так наивысшей цели,
Но вкусишь блаженства небес Брахмы**.

** Здесь названы четыре совершенных состояния, они же — «четыре совершенных пребывания Брахмы», или четыре «неизмеримых», см. ДС, XVI. Они таковы, потому что неизмеримо число существ, ради которых предпринимаются эти духовные упражнения, и потому что не измерить добродетель, необходимую для осуществления медитации на таких объектах. Согласно комментаторам [Rendawa 1979: 73–75; Sührillekha 1978: 23–24], Любовь — это желание счастья всем существам, Сострадание — это желание освободить их из плена мучений, Радость — это упование быть с ними во благе, Невозмутимость — это отсутствие в сознании предпочтения или пренебрежения к кому-либо из существ.*

*** Т.е. обретишь способности первого уровня созерцания (дхьяна), см. ДС, СХХVIII, 1–4, и ниже, СЛ, 74, примеч.*

41

Чувственные удовольствия, радости, наслаждения и страдания
Устраняются посредством погружений на четырех уровнях
созерцания*,
И тогда обретишь счастье, равное счастью богов
на небесах Брахмы,
А также богов на световых небесах, на небесах
полного великолепия и великого плода**.

** Речь идет о медитативной практике четырех дхьян сферы цветов и форм (рупа-дхату), см. ДС, LXXII, там же в примечаниях см. пояснения. Примерно такие же по каждому уровню дают и все тибетские комментаторы СЛ.*

*** В тексте названы последовательно четыре плода занятий созерцательно-медитативной деятельностью. Каждый уровень созерцания (дхьяна) имеет соответствующие неизмеримые просторы счастья, на которые попадает адепт медитации. Возможности*

первого уровня соответствуют названным обобщенно небесам Брахмы (как и в предыдущей строфе), второго — световым небесам (абха-свара), третьего — небесам полного великолетия (шубха-критсна), четвертого — небесам великого плода (брихат-пхала). Небеса трех последних видов, конечно, упомянуты условно, потому что небес у каждой дхьяны гораздо больше, см. ДС, СХХVIII.

42

Существуют пять видов* великих добродетельных
и недобродетельных поступков.
Совершаемых (1) постоянно, (2) с сильным желанием,
(3) без противодействия,
По отношению (4) к благодетелям**
и (5) к высшим ценностям***.
Старательно твори добродейния.

* «Пятерку» этой матрицы мне тоже не доводилось встречать в других текстах. Надо думать, буддийские мыслители создавали и собственные числовые комплексы, способствовавшие упорядочению знаний. Но не все числовые матрицы, в отличие от матриц Слова Будды, становились общепринятыми даже в масштабах одной буддийской школы.

** Согласно комментаторам, здесь к благодетелям относятся родители и религиозные учителя, а также некоторые другие существа, оказывающие содействие в духовных упражнениях в отдельных случаях [Rendawa 1979: 76; Suhrillekha 1978: 25].

*** Например, к трем Драгоценностям, см. ДС, I.

43

Маленькая щепоть соли изменяет вкус малой меры воды,
Но не сделает этого с водами реки Ганг.
Пойми, что точно так же небольшой проступок
Не навредит большим корням добродетели.

44

Хорошенько запомни, что (1) самонадеянность и сожаление*,
И (2) мстительность, (3) вялость и безразличие,
(4) привязчивость,
А также (5) сомнения** суть пять препятствий*** добродетели,
Которые, словно воры, крадут ее богатства.

* Самонадеянность и сожаление — *auddhatya ca kaukr̥tya ca, tib. rgod dang 'gyod* — согласно тибетским комментаторам, речь идет о

дерзком предпочтении мирских удовольствий и сожалении о том, что раньше время тратилось на духовные дела [Suhrillekha 1978: 26].

** Сомнение — *vicikitsā*, тиб. *the tshom* — речь идет о сомнении в том, есть ли освобождение и существует ли путь к нему.

*** Пять препятствий — *pañca āvaraṇāḥ* (или *nivaraṇāḥ*), тиб. *sgrib pa lnga* — данный перевод отличается от приведенного в ДС, CXVIII — «шесть преград сосредоточению», поскольку они относятся к различным разделам Законоучения. Собранные здесь термины представляют мозаику из различных учений, ибо по другим текстам матрица «пять препятствий добродетели» неизвестна. Неясно даже, почему пять, хотя терминов семь и они отнюдь не дублируют друг друга. Если сравнивать со статьями Закона по ДС, то окажется, что не все термины входят в состав ДС. В нескольких матрицах последней фигурируют лишь термины первого, третьего и пятого «препятствий» — это ДС, XXX, 25, 26; LXVII, 6; LXLX, 13, 14, 21; CXVIII, 4.

45

Старательно совершенствуй пять высших навыков:

Веру, решимость, память, сосредоточение и мудрость, —

Которые станут способностями и силами,

Ведущими к духовным вершинам*.

* Доктринально очень важная строфа, касающаяся практики Пути применения (*prayoga-mārga*, тиб. *sbyor lam*) — второго этапа пятеричного махаянского Пути. На Пути применения совершенствуются две стороны пяти высших навыков (*agra-dharma*, тиб. *chos tshog*), которые входят, в свою очередь, в древнее буддийское учение о 37 навыках, способствующих Просветлению, см. ДС, XLIII, XLVII–XLVIII. На этом Пути названные навыки развиваются, с одной стороны, в способности (*indriya*, тиб. *dbang po*), с другой стороны, в силы (*bala*, тиб. *stobs*), необходимые для непосредственного (интуитивного) постижения четырех благородных истин. Последнее не является еще конечным результатом Пути применения, а лишь его первой вершиной (*mūrdhāna*, тиб. *rtse mo*). Данный Путь имеет четыре последовательных уровня: (1) — жара (*ūṣmā*, тиб. *drod*) — уровень, на котором навыки преобразуются в способности верить в благородные истины так, чтобы сгорали омрачения, (2) — вершины (*mūrdha*, тиб. *rtse mo*) — уровень, на котором пять названных навыков укрепляются знанием и порождают в сознании корень добродетели, препятствующий в дальнейшем духовному регрессу, движению назад, (3) — терпения (*kṣānti*, тиб. *bzod pa*) — уровень, на котором пять способностей и сил совершенствуются в практике терпения (см. ДС,

CVII), помогающей выжечь еще ряд омрачений, (4) — высшей практики (*agra-dharma*, тиб. *chos tshog*) — уровень, на котором омрачения полностью разрушаются и адепт обретает реальный плод Пути. Последний состоит в том, что благородный адепт (*ārya*) достигает первой стадии духовного роста (*bhūmi*) бодхисаттвы (ДС, LXIV). См. [Suhriklekhā 1978: 26–27; Rendawa 1979: 79–80]. Судя по всему, Нагарджуна считал, что высокородный мирянин, адресат «Послания», вполне способен пройти два первых уровня Пути применения.

46

«Влияние прежних деяний (карма) не позволяет преодолеть Болезнь, старость, смерть, разлуку с любимым и т. д.»* — Размышляй над этими словами [сутры] вновь и вновь, Дабы препятствовать зарождению гордыни**.

* Однозначно указать источник данной цитаты не просто, поскольку в строфе текст сутры изменился. Тибетские комментаторы не решились это сделать. Но содержание настолько общепобудительское, что можно сослаться на десятки сутр, в том числе палийские. Мне видится здесь очень близкое сходство с фрагментом из «Наставления Катьяяны» («Катьяяна-авапада-сутра»), на которую сослался Нагарджуна в «Коренных строфах о Срединности» («Муламадхьямака-карика» — ММК, XV, 7) и фрагмент из которой привел Чандракирти в своем комментарии на ММК [Prasannapada 1903–1913, T.IV: 269]; русский перевод этого фрагмента см. [Андросов 1988: 57].

** Гордыня — *mada*, тиб. *rgyags* — надменность, самодовольство, самолюбование, см. ДС, XXX, 37; XLIX, 9, а также РА, V, 6. Речь идет об одном из основных омрачающих сознание пороков. В РА, I, 17 упоминается его частный аспект.

47

Если всерьез стремишься к высшим небесам и Освобождению*,
То прибегай только к правильным воззрениям**.
Ибо человека с ложными взглядами*** ждут

все ужасные последствия,

Даже если он творит добрые дела.

* Освобождение — *mokṣa*, тиб. *thar pa* — здесь употреблено в общем, а не в специальном значении, о котором см. ДС, LIX, LXXIII. О благоприятном рождении и освобождении см. также РА, I, 44–45.

** Правильные воззрения — *samyag-dṛṣṭi*, тиб. *yang dag lta (ba)* — это ясное осознание цели, которое, согласно Рендаве, может быть двояким: (1) устремленность к рождению на высших небесах,

(2) стремление к наивысшей истине, окончательному освобождению. В первом случае необходимо постоянно медитировать на совершаемых поступках, произносимых речах, потоке мыслей и их следствиях, т.е. нужно думать о карме, во втором — сосредоточиться на совершенствовании интуитивной мудрости ([Rendawa 1979: 81]; см. также [Цонкапа 1994: 333–340]). Согласно раннему буддизму и тхераваде, матрица «четыре правильных воззрения» — это признание не вечности (преходящести, изменчивости), мучительности (страдания, неудовлетворенности), отсутствия личного Я (самости, вечной души) и нечистоты. Эти же понятия являются четырьмя признаками первой благородной истины о страдании, которые названы ниже, СЛ, 48. В махаянском варианте матрицы вместо последнего пункта — пустотность, см. ДС, ХСVII.

*** Ложные взгляды — *mīthyā-dṛṣṭi*, тиб. *log par lta ba* — это, во-первых, пять воззрений, согласно ДС, LXVIII, во-вторых, см. ниже, СЛ, 48.

48

Пойми, что люди, в сущности, несчастны,
Невечные, лишены самости и нечисты*.
Кто не помнит об этом должным образом,
Тот блуждает в четырех лжевоззрениях**, кои причина
бедствий.

* Здесь перечислены четыре признака истины о страдании в варианте Малой колесницы и палийского канона. Состав махаянской соответствующей матрицы несколько иной, см. ДС, ХСVII, ср. ДС, LV.

** Лжевоззрения — *dṛṣṭi-viparyāsa*, пали *diṭṭhi-vipallāsa*, тиб. *phyin ci log lta ba* — в раннем буддизме и в тхераваде они суть главные умственные преграды на духовном пути. Состав этой известной матрицы таков: (1) считать не вечное (анитья) вечным, (2) принимать страдание (дуккха) за наслаждение, (3) утверждать самость, Я при полном отсутствии независимой самости (анатман), (4) в нечистом (ащубха) усматривать чистоту [Nyanatiloka 1988: 230]. Эта четверка противоположна правильным воззрениям, названным выше, в примеч. к СЛ, 47. Ср. также СЛ, 63–64 (примеч. *).

49

Сказано: «Форма* не есть самость**. Самость не является
формой.
Самость не пребывает в форме.

Форма не пребывает в самости***. Подобным же образом
Познавай и остальные четыре группы, а именно

как пустые****.

* Форма — *gīra*, тиб. *gzigs* — здесь имеется в виду первая группа (скандха, см. ДС, XXII, XXVI) дхармо-частиц потока сознания. Более точно нужно говорить: «цвет и форма», а о самой скандхе: «группа чувственного содержания потока сознания».

** Самость — *ātman*, тиб. *bdag* — независимое Я, вечная и неизменная душа индийской философии и индуизма. Данное суждение можно переводить и так: «В группе цвета и формы (или: чувственного содержания потока сознания) нет собственной независимой вечной сущности».

*** Это цитата из палийской «Самьютта-никайи» (III, 114–115, согласно [Mi-pham 1975: 46]). Санскритский вариант см. в комментарии Чандракирти [Prasannapada 1903–1913. Т. 4: 355].

**** Пустые — *śūnya*, тиб. *stong* — означает махаянскую и мадхьямиковскую бессамосущность (*niḥsvabhāvatā*). В целом последняя строка весьма знаменательна, ибо в ней хинаянские смыслы «переводятся» в махаянские и тем самым дается прямое указание на махаянскую «Сутру сердца» («Хридая-сутра»), в которой приведенное раннебуддийское содержание получает более глубокие значения. В последней сутре буквально сказано: «Он (бодхисаттва Авалокитешвара) видит, что пять групп (скандх) наделены пустотой самосущего (свабхава). [И говорит:] „Здесь, о Шарипутра, форма и цвет есть пустота, и эта же пустота есть форма и цвет. Форма и цвет неотличимы от пустоты, а пустота неотличима от формы и цвета. [Значит,] что является формой и цветом, то же является пустотой, а что пустота, то форма и цвет. То же самое относительно (групп-скандх) чувственных переживаний (ведана), представлений (санджня), сил и влияний от прежних деяний (санскара) и познания (виджняна)“». Мой перевод с санскрита выполнен по тексту, приведенному в [Conze 1958: 77–81], см. там же английский перевод и комментарий. Полный перевод «Сутры сердца» на русский язык см. [Терентьев 1989: 6–8]. Новые исследования см. также [Wayman 1977: 135–152; Lopez 1988].

50

Знай, что группы [дхармо-частиц] не происходят

от случайности,

Времени, природы, самосущего*,

Бога-творца и не происходят беспричинно**.

Они возникают благодаря неведению, делам (карме)

и желанию***.

* Самосушее — *svabhāva*, тиб. *ngo bo nyid* — здесь: само по себе, само из себя, независимо от чего бы то ни было.

** Известный список первопричин индийской философии, первый вариант которого можно встретить еще в «Шветашватара-упанишаде», см. [Упанишады 1967: 115]. По-видимому, самый полный список первопричин времен нагарджунизма (II–IV вв.) приводит сам Нагарджуна в начале автокомментария на свой знаменитый трактат «Коренные строфы о Срединности» [Walleser 1911: 1; 1912: 1; Madhyama-shastra 1988, v. 1: 1]. В моем переводе с тибетского языка (на котором сохранился автокомментарий) и с восстановленного Р.Пандейей санскритского текста этот фрагмент звучит так: «Некоторые ученые люди придерживаются разнообразных противоречивых и ложных мнений относительно происхождения от Бога-творца (Ишвары), Прачеловека (Пуруши), от их обоих, от времени, природы (пракрити), необходимости (нияти), самосушего, изменчивости (паринама), мельчайших атомов (параману), причины (хету) и т.п. Они увлечены воззрениями о беспричинном и о причине различий (вишамы), о преходящести и о вечности. Отвертившись от видения Тела Закона [Будды] (дхарма-кайя), они погрязли во взглядах на Я (атман)». В этой строфе СЛ, как подчеркнуто в комментариях индийца Махамати и тибетцев, автор тоже оспаривает воззрения различных школ, среди которых в первую очередь называют санхью, адживику и йогу [Dietz 1983: 66, n. 30].

*** Здесь Нагарджуна несколько видоизменяет «творительную тройцу» раннего буддизма. Вместо кармы в ней обычно упоминается «омрачение», изображаемое на тибетских танках «Колесо жизни» в виде свиньи. Однако именно карма позднее стала главным творительным началом в махаяне, см. об этом [Андросов 1986: 241–253]. Кстати, З.Диц замечает, что последнюю строку можно было бы перевести и так: «Они возникают благодаря делам, [происходящим] из-за неведения и желания», — однако три китайских перевода СЛ, комментарии индийца Махамати и тибетцев твердят именно о трех содействующих причинах существования [Dietz 1983: 66, n. 28].

Такова тройца оков****, запирающих врата
В град Освобождения. Знай их доподлинно.

* Такого рода «лжепонимание», имеющее особую терминологию (*śīla-vrata-parāmarśa*, тиб. *tshul khrims (dang) brtul zhugs mchog 'dzin*), — это когда некто верит (букв. «цепляется за... прилепляется к...»), что для духовного освобождения достаточно соблюдать моральный кодекс Винаи (или других религий), обеты, правила очищения и делать йогические упражнения. Такая вера исходит из непонимания главного — что внешняя обрядность и строгий ритуализм без действительного сострадания, без побуждения сознания к Просветлению и совершенствованию проникновенной мудрости есть не благо, а зло, запирающее нас в темнице сансары.

** Это признание пяти групп (скандх) дхармо-частиц в качестве реального содержания собственных тела и сознания (*sat-kāya-dr̥ṣṭi*), о чем автор высказался выше (СЛ, 49–50).

*** Прежде всего сомнение в Пути, см. выше, СЛ, 44.

**** Оковы — *saṃyojana*, тиб. *sbyor ba* — они же кандалы, препоны, цепи.

52

Поскольку в деле Освобождения нужно полагаться
только на себя
И нет никого другого, кто бы помог тебе,
Постольку прилагай усилия к познанию четырех
благородных истин*
Посредством изучения, нравственности и сосредоточенного
созерцания**.

* См. ДС, XXI, XCVI–C.

** Здесь приводится ненормативный список тройцы духовного роста: изучение (*śruta*, тиб. *thos*), нравственность (*śīla*, тиб. *tshul khrims*), созерцание (*dhyaṇa*, тиб. *bsam gtan*) — вместо привычного для Малой колесницы *śīla-samādhi-prajñā* (нравственность, сосредоточение и мудрость) или знаменательного для Великой колесницы *śruta-, cīnta-, bhāvanā- māyī-prajñā*, см. ДС, CX, а также [Андросов 1990: 58–60]. Вероятно, названы средства искоренения трех предыдущих оков.

53

Постоянно упражняйся в [практиках] высокой нравственности,
Высокой мудрости и высокого сознания*,
Ибо в действительности в этой тройце
Заключено даже более чем 150 заповедей**.

* Названная здесь тройца является известной матрикой «три вида практик высшего обучения», см. ДС, СХЛ, или три вида духовной практики.

** Такое количество заповедей буддийского Устава (Пратимокши) оказалось странным для переводчиков СЛ. Средневековые тибетцы применяли Устав школы муласарвастивады, состоявший из 253 правил буддийской морали. Рендава даже решился исправить древний перевод СЛ, чтобы получить это число [Rendawa 1979: 88]. У Б.Загуменнова, следовавшего английскому переводу последней работы, от этого числа почему-то осталось только 200 предписаний [Нагарджуна 1995: 12]. Число заповедей Устава действительно важно, поскольку это один из показателей различия школ Малой колесницы. К примеру, палийская Патимоккха тхеравады состоит из 227 правил (этот текст перевел И.П.Минаев [Пратимокша 1869]), а Устав школы самматия содержал около 200 положений [Prebish 1975: 23]. Монахи ранней махаяны жили в монастырях Малой колесницы и потому должны были следовать соответствующему Уставу. Но, к сожалению, место пребывания автора СЛ по числу 150 нельзя определить. Хотя несколько источников называют «более чем 150 śikṣāpada» (этических предписаний), но чаще всего под этим подразумевается основной Устав, к которому затем прибавляются еще от 66 (в китайской версии махасангхиков) до 113 (в китайской версии сарвастивады) śaikṣa-dharmāḥ — обычных наставлений монахам о том, как им ходить, сидеть, смотреть, одеваться и т.д., одним словом, правил хорошего тона, хороших манер, нарушение которых не является серьезным проступком [Там же: 15–16, 23]. Например, в тхераваде 227 правил Устава — это 152 обязательных к исполнению + 75 «желательных».

54

О Господин, Благосущный* учил устанавливать в памяти
 [созерцание тела] в теле**,
 Ведь именно таким способом следуют по Пути.
 Твердо держись этой практики, относись к ней бережно
 и серьезно.
 Ибо потеря памяти*** приведет к полному разрушению всего.

* Благосущный см. примеч. к СЛ, I.

** Здесь назван один из четырех навыков (kāya-smṛti, тиб. lus rtogs dran pa), устанавливающих в памяти созерцание—памятливость, см. ДС, XLIV, I, с которого начинается вся важнейшая буддийская практика 37 навыков, способствующих Просветлению, см. ДС, XLIII–L.

*** По-видимому, здесь идет речь о потере всех четырех навыков памяти, см. ДС, XLIV, а не только «памяти на созерцание тела в теле».

55

Жизнь подстерегают все возрастающие несчастья,
Она менее стойка, чем пузырь на воде под порывами ветра.
Великое чудо уже в том, что за вдохом следует выдох,
За сном — пробуждение ото сна.

56

Тело не обладает сущностью и в конце жизни либо
становится пеплом,
Либо полностью иссыхает, либо разлагается, превращаясь
в нечистоты.
Будь мудр, таково оно по природе и должно разрушаться,
исчезать,
Разлагаться, разделяться на составляющие части.

57

Если даже земля, гора Меру*, океаны сгорают дотла
Под беспощадным жаром семи солнц, не оставляя пепла**,
То разве стоит что-то говорить
Об этом крайне хрупком человеческом теле?

* Меру (она же — Сумеру, или Благая Меру) — центр нижней сферы (кама-дхату) буддийской космологии, см. ДС, СХХV, 8.

** Речь идет о мифологической картине конца вселенского периода, кальвы, от огня, см. ДС, LXXXVII [Минаев 1895: 213–214; Андросов 1995: 154–156; Васубандху 1994: 182].

58

О высокородный, все невечно, лишено самости,
Спасителя, Защитника, места.
Поэтому вырви из сердца привязанность к колесу жизни,
Подобному банановому дереву без сердцевины.

59

О высокородный, черепахе легче найти отверстие хомута,
Плавающего где-то в океане, чем животному родиться
человеком.
Поэтому изо всех сил стремись сделать жизнь плодотворной,
Претворяя Благое Учение*.

* Благое Учение — *sad-dharma*, тиб. *dam chos* — Закон Будды.

60

Тот же, кто, родившись человеком, творит зло,
Даже более глуп, чем некто,
Собирающий плевки в золотой сосуд,
Украшенный драгоценностями.

61

Проживая в соответствующем [заслугам] месте*,
Опираясь на достойных людей, посвятив себя благочестию**
И накопив добродетели в предыдущих рождениях,
Ты обладаешь, таким образом, четырьмя великими
колесами***.

* *Т.е. родился в стране (области), в которой хорошо известен и практикуется Закон Будды, дхарма, а также в семье, способствующей изучению буддизма и вступлению на Путь.*

** *Посвятив себя благочестию — тиб. *bdag nyid legs smon* — эта фраза переводится и комментируется различно. См. следующее примечание.*

*** *Четыре великих колеса — *catvāro mahā-cakrāḥ*, тиб. *'khor lo chen po bzhi* — древняя известная всем комментаторам СЛ матрица, которая встречается еще в текстах палийского канона [Nyanatiloka 1988: 45], но отсутствует в ДС и МВ. Название матрицы образное. Жизнь каждого человека уподобляется движущейся по дороге (или перепутью, бездорожью) повозке на четырех колесах. По буддийским представлениям, эти четыре колеса суть условия, являющиеся необходимым минимумом для занятий Законом и следования ему. Правда, один из пунктов, а именно «посвятить себя благочестию», трактуется по-разному. Для Рендавы и Мунема он означает исполнение практических руководств Закона [Rendawa 1979: 94; Mi-pham 1975: 55], т.е. преклонение, молитвенное служение и т.д. Для современных мастеров школы сакья этот пункт, который они переводят: «*having religiously applied yourself in former (lives)*», — толкуется как «свобода от необходимости тяжело трудиться для пропитания и возможность найти приют, совместно с другими, там, где дхарму легко практиковать» [Suhillekha 1978: 37]. Тогда как, согласно Ньянатилоке, в древней «Ангуттара-никае» (IV, 31) это всего лишь «правильные наклонности» [Nyanatiloka 1988: 45]. Мне думается, что приводимый здесь вариант перевода будет передавать средние значения понятия, чему как раз учил Нагарджуна.*

Просветлённым сказано, что полагаться на духовного друга* —
Значит полностью претворить в жизнь нравственные устои**.
Поэтому опирайся на святых людей, многие из них

обрели мир***,

Прибегнув к покровительству Будды-Победителя****.

* Духовный друг — *kalyāṇa-mitra*, тиб. *dge ba'i bshes gnyen* — таковым может считаться любой нравственно чистый буддист, которому вы доверяете и который способен из сострадания оказывать духовную поддержку. Особое развитие это понятие получило в махаяне с ее идеалом бодхисаттвы.

** Нравственные устои — *brahma-cārya*, тиб. *ishangs par spyod (pa)* — в брахманизме и индуизме так называлась первая стадия жизни, стадия ученичества, наполненная различными воздержаниями, запретами, обетами и изучением священных книг (см. [Сыркин 1971: 100–102, 235–242]). Эта модель поведения легла в основу буддийского монашества; более того, в ранних буддийских сутрах монаха нередко называли брахмачарином, см. об этом [Андросов 1995: 144–147]. Буддийской особенностью этого понятия является то, что следовать нравственным принципам и учиться Закону нужно всю жизнь, а не какой-то ее период, что и выражено в данной строфе СЛ.

*** Мир — *śānta*, тиб. *zhi ba* — букв. «умиротворение, успокоение» — один из признаков истины о прекращении страдания, см. ДС, ХСIX.

**** Будда-Победитель — *jina*, тиб. *rgyal ba* — еще один важный эпитет Будды в качестве победителя Мары (бога зла) и его дочерей (богинь страсти), причем эта победа была одержана как раз до Просветления Гаутамы (см. ее красочное описание [Ашвагхоша 1990: 138–147]), что крайне знаменательно, поскольку Будда — Просветлённый — вне борьбы добра и зла.

63–64

Родиться же с ложными взглядами*, животным, ненасытным
духом**,

Тварью ада, или родиться в стране дикарей,
Не слышавших про Слово Будды-Победителя,
Родиться слабоумным или глухонемым***,

Родиться любым из богов-долгожителей**** —
Вот восемь рождений***** в пороках и в несчастье.

Коль ныне от них ты избавлен,
Стремись прекратить череду рождений.

* Ложные взгляды — *mīthyā-dṛṣṭi*, тиб. *log par lta ba* — это те, которые противоречат буддийскому Закону, см. ДС, LXVIII. См. также выше, СЛ, 47–48 с примечаниями.

** Ненасытный дух — *preta*, тиб. *yi dwags* — в индийской культуре так называют души умерших родственников, населяющих сферу бога смерти Ямы, которым живые должны подносить пищу ежедневно до тех пор, пока они не обретут успокоение или новое рождение. Эти духи постоянно голодны. В буддизме это означает пребывание в промежуточном состоянии между смертью и новым рождением (антара-бхава, бардо). См. [Минаев 1892: 332–334; Васубандху 1994: 161].

*** См. ДС, СXXXIV.

**** Имеются в виду боги сферы страстей (кама-дхату), которые не занимаются духовными упражнениями, см. ДС, СXXXVII.

***** Хорошо известная матрица «восьми несвободных рождений», см. ДС, СXXXIV и МВ, СXX, а также [Csoma 1984: 311].

[ГЛАВА 4. ИЗЛОЖЕНИЕ БУДДИЙСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ НА САНСАРУ,
ЧЕРЕДУ РОЖДЕНИЙ В СТРАДАНИИ — СТРОФЫ 65–103]

65

О благородный, утрата желанного*, смерть, болезнь, старость —
Вот лишь некоторые из множества страданий.
Источник их — круг рождений**. Не приемли его.
Ты знаешь его пороки, но послушай еще.

* Ср. выше, СЛ, 46.

** Круг рождений — *saṃsāra*, тиб. *'khor ba* — безначальное вращение циклов жизни каждого существа. Отдельные циклы этого круговращения, как и у вселенной, четырехчастны: жизнь, смерть, пребывание в промежуточном состоянии, новое рождение. Такого рода представления уже во времена Будды были общеиндийскими. Буддийские миссионеры распространили их по всей Южной, Восточной и Центральной Азии. См. также примеч. к РА, I, 35–37.

66

В кругу рождений нет ничего неизменного:
Отец вновь родится сыном, мать — женой,
Личные враги в следующем рождении станут друзьями, —
Все это верно и в обратной последовательности.

67

Каждый из нас [в прошлых рождениях] выпил молока больше,
Чем его наберется в четырех океанах*.

Но люди, следующие мирскими путями по кругу рождений,
Выпьют его еще много более прежнего.

** Здесь явно имеются в виду не географические, а мифо-космологические океаны, но их в буддизме традиционно семь (см. ДС, СХХVI), и из них только один молочный. По-видимому, имеются в виду четыре молочных океана, которые тоже в процессе круговращения вселенной исчезают и появляются вновь.*

68

Каждый из нас [в прошлых рождениях] износил столько
скелетов,

Что эта куча костей равна горе Меру*, а то и повыше ее.

Если пересчитать всех матерей [любого из нас],

то не хватит всей земли,

Чтобы разместить на ней счетные шарики даже

с можжевеловое зернышко.

** В данном контексте Меру символизирует самую высокую из существующих гор. См. также выше, СЛ, 57, примеч. **

69

Даже став богом Индрой*, по достоинству почитаемым
во вселенной,

Силой кармы** вскоре вновь очутишься на земле.

Пусть даже [удостоишься] рождения Вселенским

правителем***,

Все равно в круговращенье бытия**** придется родиться

и слугой.

** Индра (в буддизме чаще Шакра) — глава богов в ведах, в буддийской космологии и мифологии он является царем неба 33 богов, см. ДС, VIII, СХХVII, 2.*

*** Карма — *karman*, тиб. *las* — сила влияния содеянного прежде, в прошлых рождениях, телом, словом и умом. См. Словарь.*

**** Вселенский правитель — *sakra-vartin*, тиб. *'khor los bsgyur* — земной царь, особо покровительствующий буддизму, за что и получает этот титул. Но теоретически им можно стать только в следующей жизни, будучи уже от рождения отмеченным должными телесными знаками (см. ДС, LXXXIII) за заслуги в прошлой жизни по*

сооружению буддийских храмов, ступ, за поддержку монастырей и учителей, см. РА, II, 77. В хинаяне это учение подробно разрабатывалось, см. [Васубандху 1994: 189–193; Буддийский взгляд 1994: 126–127]. В махаяне и ваджраяне Вселенский правитель — это прежде всего небесный защитник Закона, см. ДС, XI, 9.

**** *Круговращение бытия — круг рождений каждого из существ. См. выше, СЛ, 65.*

70

После пребывания на небесах в неге
И долгих ласках персей и бедер небесных дев*
Вновь испытываешь непереносимые мучения в кругах ада**,
Где будешь раздавлен, разрезан, брошен меж вращающихся
колес.

* Небесные девы — *apsaras*, тиб. *miho ris bu to* — персонажи индийской и буддийской мифологии, населяющие небо 33 богов, увеселяющие их, а иногда и земных героев. Апсары являются идеальными образами женской чувственности.

** «Говорящие» названия многочисленных адов низа буддийской вселенной, см. ДС, СXXI, СXXII.

71

После долгого пребывания на вершине Меру,
Где ноги ступали по нежной и будто взрыхленной почве,
Снова очутишься в преисподней с горящими углями*
или нечистотами**,
Где подвергнешься очередным неописуемым мукам.

* Горящие угли — *kikūla*, тиб. *te (ta) tir* — «[ад, где горящие угли на] глубину по колено. Когда [пребывающие здесь] существа погружают в него ноги, то кожа, мясо и кровь обугливаются, разрушаются; когда же они поднимают ноги, то кожа, мясо и кровь появляются на них вновь» [Васубандху 1994: 159].

** Преисподняя с нечистотами — *kuṅpara*, тиб. *ro tuags* — «грязь из нечистот, где обитают черви, называемые остроклювыми, они ... прогрызают существа до костей» [Там же].

72

Вновь вознесешься в прекрасные сады и целиком предашься
Наслаждениям и развлечениям с небесными девами,
А затем снова окажешься в адском лесу с листьями-мечами*,
Отсекающими ноги, руки, носы и уши.

* Адский лес с листьями-мечами — *asipattra-vana*, тиб. *'dab ma ral gri* — «где [сверху] падают острые мечи и отсекают части и куски [тела] существ и собаки Шьямашабала пожирают их» [Там же].

73

Вновь войдешь с дочерьми богов в нежно-ласкающий поток*
С прекрасными золотыми лотосами,
А затем снова окажешься в адской реке**,
Соленой и нестерпимо жгущей.

* Нежно-ласкающий поток — *mandā kini*, тиб. *dal gyis 'bab pa* — небесная река, служащая для омовения богов, известна еще по палийским суттам, см. [Минаев 1895: 214].

** Адская река — *naḍī vaiṭarani*, тиб. *dmuḥ bar chu bo* — река, «наполненная кипящей соленой водой. Существа здесь, которым стражники, вооруженные мечами, копьями и палицами, не дают выйти ни на тот, ни на другой берег, плывут то вниз [по течению] и свариваются заживо, то вверх или поперек и также свариваются... Вайтарани, как защитный ров, окружает великий ад» [Васубандху 1994: 160].

74

Вновь получишь огромное удовольствие на божественных
небесах сферы желаний*
Или даже блаженство бесстрастия [на небе] Брахмы**,
Но затем снова станешь топливом в огне ада Авичи***,
Претерпевая жуткие нескончаемые мучения.

* Божественные небеса сферы желаний — *kāma-avacarā-devāḥ*, тиб. *lha yul 'dod* — см. ДС, СХХVII.

** Брахма — *brahman*, тиб. *tshangs nyid* — по-видимому, символическое обозначение четырех небес первого уровня созерцания (дхьяна) в сфере цветов и форм (рупа-дхату), см. ДС, СХХVIII, 1–4. Современные тибетские комментаторы [Suhriklekhā 1978: 42], по-моему, ошибочно толкуют здесь Брахму в качестве символа всех небес рупа- и арупа-дхату. Дело в том, что достижение небес 3–4-го уровней созерцания сферы цветов и форм и тем более сферы без форм и цветов знаменует то высокое состояние, которое уже вне круга рождений, т. е. «выпадение» вниз невозможно.

*** Ад Авичи — *avīci*, тиб. *tnar med* — см. ДС, СХХI, 8.

75

Даже достигнув неба солнца и луны*, где будешь
Светом собственного тела освещать бесконечную вселенную,

Затем непременно опять войдешь в чернейшую пасть тьмы,
Где не сможешь рассмотреть и своей протянутой руки.

* Солнце и луна — *sūrya-candra*, тиб. *nyi ta zla ba* — имеются в виду боги солнца и луны (см. ДС, X), которые входят в состав 33 богов (см. ДС, СХХVII, 2) и тоже подвержены сансаре. Каждый из нас может родиться богами солнца и луны.

76

Поскольку из проступков и преступлений вытекают такие беды,
Постольку выше поднимай светильник, лучащийся светом
трех видов блага*.

В противном случае одиноким вступишь**
в беспросветную тьму,
Которую не рассеять ни луне, ни солнцу.

* В данном контексте найти санскритский эквивалент тибетскому «*bsod pams*» непросто, ибо так переводят *kuṣāla*, *piṅṅa* и другие термины. Поэтому здесь по значениям подходят матрицы ДС, XV; СХХXVIII, а по смыслу еще и ДС, CVI; СXL. Тибетские комментаторы полагали, что здесь речь идет либо о тройце «даяния, нравственности и созерцания» (годящейся именно для мирян), либо о добрых поступках тела, речи и ума. По-видимому, понимание такого текста зависит от уровня восприятия слушателя. Предлагаемый вариант перевода, как мне думается, оставляет читателю возможность самому конкретизировать, что есть благо.

** Если в предыдущих строфах (СЛ, 68–75) приводились достаточно общие примеры и рассуждения, то здесь автор обращается именно к адресату «Послания».

77

Существа, совершившие преступления,
Будут непременно мучиться в таких адах, как
Оживляющий, Черная нить, Пылающий,
Сокрушающий, Стенающий, Авичи, и других*.

* Термины и пояснения см. ДС, СХXI, а также [Васубандху 1994: 68, 158–161; Rendawa 1979: 106–109]. В нижеследующих строфах — описания происходящего в различных кругах ада.

78

Одних там [сдавливают так], словно выжимают масло
из кунжута,
Других — словно растирают в муку тонкого помола.

Некоторых распиливают пилой на кусочки.
Иных же разрубают страшными топорами с острыми лезвиями.

79

Еще одних наполняют жидкостью —
Расплавленным потоком пылающей чистой бронзы.
Других же насаживают целиком на колья,
Снабженные раскаленными до блеска железными шипами.

80

Еще некоторые беспомощно скидывают вверх руки,
Разрываемые свирепыми псами с железными клыками.
А иные изнурены страданиями и беззащитны перед воронами,
Рвущими их железными острыми клювами и жуткими когтями.

81

Еще одни стенающие и корчащиеся станут пищей
Для бесчисленных червей, жуков, а также
Мириад трупных мух и черных ос,
Разъедающих зияющие раны до огромных размеров.

82

Другие же с раскрытыми ртами беспрестанно горят,
Стоя в груди раскаленных углей.
Некоторые же варятся [подвешенными] вниз головой
В колоссальных железных котлах, словно рисовые клецки.

83

Лишь одно мгновение между вдохом и концом выдоха
Отделяет преступников от ада,
Но их Я затвердело, как алмаз, и они не ужасаются,
Когда тысячу раз слышат о нестерпимых страданиях там.

84

Если ужас охватывает от одного лишь представления ада,
Взгляда на такую картину, от слушания, воспоминания
или чтения о нем,
То каково же будет испытать в действительности эти
ужасные муки?
Разве нужно еще что-то говорить о них?

85

В сущности, господином всех наслаждений является
Великое счастье избавления от привязанностей, страстей.

Точно так же нестерпимое мучение в аду Авичи есть
Величайшее из всех страданий.

86

Крайне мучительную боль от трехсот дротиков,
Вонзающихся [в тело] здесь в течение одного дня,
Нельзя даже сравнивать
С малой толикой страдания в том аду.

87

Но каждый [из преступивших Закон] будет терпеть
Эти абсолютно невыносимые муки миллионы лет.
До тех пор пока не истощится сила [содеянного им] зла*,
Он никак не сможет прекратить эту жизнь [в аду].

* Зло — *akuṣala*, тиб. *mi dge* — в данном контексте, думается,
это более точно, чем букв. «недобродетель».

88

Семена же этих плодов зла суть безнравственные поступки,
Совершаемые телом, словом и умом.
Следовательно, ты должен прилагать все свои силы
и способности,
Чтобы не совершить проступка даже в малом.

89

Рождение в состоянии животного — это тоже различные
мучения:
Быть убитым, связанным, побитым и так далее.
Тех же, кто отказался творить добродетель и мир*, ждет
Действительно жуткая [жизнь среди тварей], пожирающих
друг друга.

* Мир — *śānti*, *śānta*, *śama*, тиб. *zhi (ba)* — успокоение, умиротво-
рение, забвение страстей и привязанностей, см. ДС, LV; XCIX. Мир,
разумеется, нужен прежде всего в самом себе.

90

Одних [животных] предают смерти ради жемчуга,
Шерсти, кости, мяса, шкуры.
Других, сломленных, погоняют и пинают ногами, кулаками,
Плетьми, железными крюками, заставляя их по-рабски
работать.

91

Ненасытным же духам* нескончаемые страдания
Причиняет отсутствие желаемого,
Ибо они поистине пребывают в страхе и нестерпимом
ожидании
Утолить голод, жажду, [превозмочь] холод, жару.

* Ненасытные духи — насельники особого мира, их царь — бог смерти Яма, см. также выше, СЛ, 63–64; ДС, LVII; СХХVII; РА, I, 23.

92

Одни из них, мучающиеся голодом, имеют рот
Всего лишь с игольное ушко, а брюхо — величиной с гору.
Поэтому они не в состоянии проглотить
Даже маленький кусочек из валяющихся отвратительных
отбросов.

93

Другие — лишь кожа да кости. Будучи нагими, они похожи
На засохшую верхушку дерева пальмира.
У некоторых по ночам [видно] пламя из глотки,
Ибо их пища — раскаленный песок, пожираемый пастью.

94

Иные низкие виды [голодных духов] не находят [для пищи]
Даже нечистот, например гноя, кала, крови и тому подобного.
Они бьют друг друга по мордам и пожирают
Перезрелый гной, сочащийся из зоба на шее*.

* В буддийской дидактической словесности такого рода картины, вызывающие отвращение у слушателей и читателей, являются одним из частых приемов описания (в этом отношении показательны «Драгоценные строфы» Нагарджуны — РА, II, 48–70), задачи которого отнюдь не эстетические, а сугубо религиозно-практические. Реально испытываемое глубокое чувство отвращения должно, по мысли буддийских авторов, побуждать к нравственным поступкам, кои суть единственно надежное условие, дабы избежать живописуемых последствий. Разумеется, их нельзя приукрашать в переводе.

95

Таких [из низких видов] в летнее время обжигает даже луна,
А зимой — холод даже от солнца.

От одного лишь их взгляда деревья теряют плоды,
А реки пересыхают.

96

Из-за совершенных преступлений
Они накрепко стянуты петлей кармы,
Поэтому за ними следует непрестанное страдание,
Некоторые не могут умереть и пять, и десять тысяч лет.

97

Но различные мучения ненасытных духов
Имеют один и тот же вкус, ибо причина этого в том,
Что люди любят быть скупыми*.
Буддой же сказано, что жадность** неблагоприятна.

* *Т.е. оправдывают бережливость, накопительство как один из источников лжесчастья — богатства.*

** Жадность — *mātsarya*, тиб. *ser sna* — это и «скупость», «скарденность», см. ДС, XXX, 35; LXIX, 6, как одно из 24 особенных омрачений (клеша). Но по ДС, LXXVIII этот термин скорее «зависть». Тибетские комментаторы полагают, что автор здесь процитировал или указал на Слово Будды из раннемахаянского текста «Праджня-парамита Ратна-гуна Санчая-гатха» («Собрание строф о драгоценностях и достоинствах Совершенствования мудрости»), считающегося конспектом сутр «Праджня-парамиты». Действительно, мне удалось отыскать в этом тексте место (XXXI, 11), которое, хотя и не является специфически махаянским, может выступать в такой роли. Е.Е.Обермиллер издал этот санскритский текст по рукописи из Санкт-Петербургского центральноазиатского фонда, а также параллельный тибетский перевод [Prajna-paramita 1937: 118]:

*mātsarya preta bhavate upapadyayāto
athavā manuṣya tada bhōti daridra-bhūto*

*«Рождаясь, из-за жадности становятся ненасытным духом,
Если же все-таки родишься человеком, то быть [тебе]*

нищим».

98

Небеса даруют огромное наслаждение,
Но в сравнении с ним страдание смерти намного больше.
Поэтому благородные, поразмыслив над этим,
Не стремятся попасть на небеса, после [пребывания]
на которых последует кончина*.

* Здесь завуалирована критика других религий, которые обещают верующим в богов блаженство на небе. Вера в божества принимается в буддизме (за исключением веры в Бога-творца, см. [Андросов 1986] и другие работы), и считается, что на определенном уровне развития сознания она даже помогает совершенствоваться. Ведь вера в Бога воспитывает Любовь к чему-то высокому или к другому духовному существу, заставляет забыть о любви к себе. Но в буддизме, как и в высших формах индуизма, эта вера и культовое служение божеству могут лишь помочь родиться на небе, что очень далеко от окончательного освобождения. Критическое отношение автора звучит откровеннее в следующих двух строфах.

99

Тела [богов] становятся непривлекательными,
[Пышное] ложе не радует их больше,
Гирлянды цветов увядают, одеяния плохо пахнут,
Кожа покрывается потом, — а ведь прежде такого не было.

100

Эти пять признаков приближения смерти на небе
Проявляются у богов, населяющих небеса,
Точно так же, как знаки близкой смерти
Проступают у тех, кому умирать здесь, внизу, на земле.

101

Поскольку же прекращение пребывания богом
Означает почти полное исчерпание добродетели,
Постольку он бессилен пред следующим рождением
И окажется либо животным, либо голодным духом,
либо в аду*.

* В строфе выражена буддийская идея, что все взаимозависимо, в том числе бытие бога, который за небесные радости и наслаждения «расплачивается» запасом добра от былых благих дел. Процесс добро-деятельности, или накопления добродетели, ведущий к Просветлению (бодхи-самбхара, см. ДС, СХVII), иначе трактуется как светлая, или благая, карма. Но, будучи богом, природа которого ищет лишь блаженства, индивидуум уже не творит добро, а лишь сжигает его. Таков закон сохранения энергии в буддизме. Поэтому остаток даже небольшой кармы зла является причиной низвержения в низы вселенной.

102

Природа же полубогов* такова, что их ум претерпевает
огромные муки
Из-за присущей им враждебности к величию богов.
Верно, им свойственна разумность, но из-за помех
этого воплощенья
Полубогам не дано узреть истину.

* Полубоги — *asura*, тиб. *lha mi* — существа божественной формы рождения, столь же могущественные, как и боги, но, согласно брахманской мифологии, лишённые славы и культового почитания богов. Не все буддийские школы Малой колесницы отводили асурам особое небо, хотя все признавали их за отдельный класс живых существ, см. ДС, X, LVII. Свое небо они занимали только в космологии тхеравады и некоторых подшкол сарваствивады. В махаяне этого не было (см. ДС, CXXVII), объяснение чему дал, согласно Рендаве, Асанга, который указал, что полубоги — божества, достигшие такого состояния благодаря своей благой карме [Rendawa 1979: 120]. Следовательно, в махаяне боги и асуры располагаются на одном небесном уровне.

103

Следовательно, круг рождений при любом воплощении плох,
Будь ты божеством, человеком, тварью ада, ненасытным духом
или животным.
Поскольку нет хорошего рожденья,
Постольку знай, что любое есть вместилище зла.

[ГЛАВА 5. ОБЩЕЕ ДЛЯ ВСЕХ КОЛЕСНИЦ БУДДИЗМА
ОБЪЯСНЕНИЕ ПРАКТИЧЕСКОГО ПУТИ В НИРВАНУ —
СТРОФЫ 104–118]

104

Если пламя вдруг вспыхнет на голове или одежде,
То бросают все дела, чтобы погасить его.
Точно так же прилагают все силы, дабы покончить
с мирскими интересами.
Нет цели более высокой, чем эта.

105

Посредством нравственности, мудрости и сосредоточенного
созерцания*
Навсегда покидают юдоль скорби и достигают состояния
умиротворения.

103

Оно лишено преходящести, старости, смерти. Это «место»,
Где нет восприятия земли, воды, огня, воздуха, солнца
и луны**.

* Очевидно, эта матрица аналогична ДС, СХL.

** Здесь дано описание самого сложного — нирваны и пребывания на уровнях сферы без цветов и форм (арупа-дхату). Относительно перечисления первостихий ср. ДС, XXXIX и LVIII, из чего можно заключить, что автор сохраняет за adeptом столь высокого уровня возможность созерцания (медитативного погружения) пространства и сознания, см. ДС, СXXXIX.

106

Память, изучение Закона, решимость, радость, успокоенность,
Сосредоточение и беспристрастие — вот семь звеньев
Просветления*.

Осуществив таким образом накопление добродетели**,
Обретешь мир без печали***.

* Точное перечисление списка ДС, XLIX, что является одной из матриц большого и практически важного раздела Закона «37 навыков, способствующих Просветлению», см. ДС, XLIII–L.

** Здесь имеется в виду накопление не только заслуг (пунья-самбхара), но и знаний (джняна-самбхара), см. ДС, СХVII, а также [Андросов 1990: 100–104].

*** Все переводчики тибетское выражение *tuṅ ṅaṅ 'das* здесь и в предыдущей строфе передают по-английски и по-русски одинаково — «нирвана», хотя тибетский текст дает лишь образное обозначение этого состояния. Я отказался от этой традиции и, следуя за различиями в тибетских контекстах двух строф, изменил русские соответствия.

107

Без проникновенной мудрости* нет сосредоточенного
созерцания**.

Без сосредоточенного созерцания нет проникновенной
мудрости.

Для обладателя обеих [сторон Знания***] океан существования
Подобен следу с водой от копытка животного.

* Проникновенная мудрость — *prajñā*, тиб. *shes rab* — это состояние сознания, постигшего отсутствие независимой самости как в личности, так и в дхармо-частицах (согласно [Rendawa 1979: 128]).

«Эта мудрость есть постижение пустоты» [Suhriklekhā 1978: 56].
Первые две строки строфы ср. «Дхаммапада» (372).

** Сосредоточенное созерцание — *dhyāna*, тиб. *bsam gtan* — держание в уме одного объекта медитации [Rendawa 1979: 128].

*** О мудрости и созерцании здесь говорится как о конечном этапе совершенствования, а не его процесса (что входит в учения ДС, СІХ–СХ). Согласно Рендаве, этот этап знаменует достижение нирваны — соединения воедино покоя (*śamathā*) и интуитивного прорыва (*vipaśyanā*) [Там же: 128–129], которые являются двумя сторонами высокой медитативной практики.

108

Известны четырнадцать непояснимых положений
о мироздании*.

Которые перечислены Потомком солнца**.

Все они мешают сосредоточению,

Так как, [размышляя] над ними, ум не обретает

умиротворения***.

* 14 непояснимых положений о мироздании — см. ДС, СXXXVII.

** Потомок солнца — *sūrya-vamśa*, тиб. *nyi ta'i gnyen* (в МВ, I, 77: *nyi ta'i rigs* [Csoma 1984: 4]) — один из эпитетов Будды Шакьямуни.

*** Именно помехи духовно-практического свойства, возникающие в сознании при раздумьях о метафизических началах, стали причиной того, что Будда и его последователи отвечали молчанием или «благородной улыбкой» на вопросы о пределах времени, пространства, смерти, о природе жизни.

109

Великомудрый провозгласил*, что из неведения возникает
карма,

Из нее — осознание, а из него — имя и форма,

Из которых происходят шесть источников познания,

Из них же — соприкосновение.

* В строфах 109–112 излагается знаменитое буддийское учение о 12 звеньях взаимозависимого происхождения; санскритские и тибетские термины см. ДС, XLII. Самое пространное истолкование см. [Rendawa 1979: 131–138]. См. Словарь («Взаимозависимое происхождение»).

110

Из соприкосновения появляются чувственные переживания,

Из чувственных переживаний возникает желание.

Желание порождает жажду обладания (или привязанность),
Из нее происходит существование, а из существования —
рождение.

111

Рождение же — это скорбь, плач, старость,
Нужда, несчастья, ужас смерти и другие [беды].
Таким образом возникает огромное скопление страданий.
Только прекращение круга рождений положит им конец.

112

Таково учение Победителя о взаимозависимом происхождении —
Сокровеннейшее и драгоценнейшее достояние [буддизма].
Кто правильно постигает его,
Тот увидит Просветлённого — высочайшего знатока
Истинносущего*.

* Истинносущее — *tathatā*, тиб. *de nyid* — букв. «таковость», высшее состояние сознания, в котором снимается различение субъекта и объекта медитации, сливающихся в единстве. В махаяне это один из условных терминов для неохватимой мыслью реальности, достигаемой в Просветлении. Рендава справедливо указал, что здесь автор вторит махаянской «Щалистамба-сутре» [Rendawa 1979: 135]. В последней сказано: «yo bhikṣavaḥ prafitya-samutpādaṃ paśyati sa dharmam paśyati, yo dharmam paśyati sa buddhaṃ paśyati» [Shalistamba 1993: 27], что буквально переводится: «О монахи, кто видит (воистину знает) взаимозависимое происхождение, тот видит (правильно постигает) Закон, кто видит Закон, тот увидит Просветлённого». В «Коренных строфах о Срединности» (ММК, XXIV, 40) аналогичное начало цитаты продолжается несколько иначе: «Кто видит взаимозависимое происхождение, тот видит, что есть страдание, [его] причина, [ее] прекращение и Путь» [Mulamadhyamaka 1977: 37], т. е. здесь знание Закона отождествлено со знанием четырех благородных истин. Еще в одном трактате Нагарджуны, а именно в «Разъяснении разногласий» (Виграха-вьявартани, 54, автокомментарий), это место «Щалистамба-сутры» цитируется и комментируется, см. ниже, гл. 3, а также [Андросов 1990: 205; 1991: 179]. Эта же мысль высказана и в палийской «Маджджхима-никае», I, согласно [Bhattacharya 1978: 37; Lindtner 1982: 223].

113

Правильные воззрение, способ поддержания жизни,
приложение сил,

Правильные память, сосредоточение, речь, поведение
И правильное размышление — таков восьмеричный Путь*.
Чтобы достичь умиротворения, сосредоточься на следовании
этим Путем.

* В данной строфе требования поэтического размера обусловили непоследовательность в перечислении пунктов одной из самых древних буддийских матриц. Традиционное перечисление см. ДС, L.

114

Рождение есть страдание, желание —
Вот главная причина страдания.
Прекращение действия этой причины — Путь освобождения.
Обретение его — это и есть благородный восьмеричный Путь*.

* В строфе неформально излагаются четыре благородные истины. Санскритские и тибетские термины см. ДС, XXI.

115

Таковы четыре благородные истины,
Кои неустанно изучай и сосредоточенно созерцай.
Ибо даже миряне, пребывающие в лучах мирской славы*,
Смогут пересечь реку омрачений благодаря познанию истин.

* В лучах мирской славы — тиб. *rang na dmal* — букв. «на лоне наслаждений» (богатства, величия, довольства и т. д.).

116

Ибо и те, кто достиг понимания Закона,
Не спускались с небес и не выходили из чрева земли,
Подобно плодам урожая. Они ранее были обыкновенными
людьми,
Подверженными омрачениям, [как и все прочие].

117

Разве еще много нужно вопрошать, чтобы преодолеть страх?*

Цель [моего] почтительного обращения к тебе — пояснить,
что есть благо,
Дабы ты сохранил свой разум, ибо Благодатным** сказано:
«Ум является источником (корнем) Закона»***.

* Прежде всего имеется в виду страх за будущее в этой жизни, поскольку серьезные занятия духовными упражнениями требуют изменить весь уклад жизни, оставить все привычное и даже все любимое.

****** Благодатный — *Bhagavant*, тиб. *bcos ldan ('das)* — этот эпитет Будды с санскрита чаще всего не переводится. Но, думается, именно наличие буддийской литературы на других языках делает необходимым русский перевод термина, а не передачу его санскритской реконструкции. Ниже, в РА, IV, 4 и в примеч. 6 во Вводной статье к «Алмазной сутре», даются контекстуальные разъяснения данного перевода.

******* Указать конкретную сутру этой цитаты сложно. Тибетские комментаторы не назвали ее. К. Линдтнер полагает, что это ссылка на «Дхаммападу» (I, 1), которая на санскрите приводится Нагарджуной в «Драгоценных строфах» (РА, IV, 73) [Lindtner 1982: 224]. См. также [Дхаммапада 1960: 59]. Но, на мой взгляд, ни по смыслу, ни терминологически эти две цитаты не совпадают. Ср. в СЛ: *sems ni chos kyi rtsa ba*, в РА: *chos rnam sngon du yid 'gro zhing / yid ni gtso bo...* [Hahn 1982: 121; Ratnavali 1991: 225].

118

Поучение, которое я сообщил тебе с почтением,
Трудно осуществить на деле даже монаху.
Следовательно, чтобы приобрести добродетель уже

в этой жизни.

Действуй, исходя из практической сути каждого наставления*.

* Как подчеркивают все тибетские комментаторы, а также З. Диц [Dietz 1983: 61], это нужно понимать так, чтобы каждый духовно совершенствующийся мирянин выполнял те советы «Послания», смысл и значение которых уже сейчас глубоко поняты и могут осуществляться в повседневной практике. В этом случае они постепенно принесут духовную пользу. Заниматься же чем бы то ни было «вслепую», не будучи готовым умственно и жизненно (когда образ жизни, условия и окружение не способствуют духовной практике), — значит торопить события, последствия чего могут быть самыми разными, в том числе и отрицательными.

[ГЛАВА 6. ОБЪЯСНЕНИЕ МАХАЯНСКОГО ПУТИ И ЕГО ПЛОДОВ —
СТРОФЫ 119–123]

119

Радуйся любой добродетельности всех существ,
Сам же совершай добрые поступки трех видов*.
Чтобы обрести буддство**, тебе нужно
Все подчинить накоплению огромной добродетели.

* Имеются в виду поступки телесные, речевые и умственные.

** Буддство — *buddharva, buddhatā*, тиб. *sangs rgyas nyid* — наивысшее состояние просветленного сознания, единая реальность всего сущего, в которой пребывают все будды и которая в махаяне тождественна нирване Малой колесницы.

120

Тогда на [период твоих] бесчисленных рождений во всех мирах Богов и людей ты сохранишь способности мастера йогической
медитации

И, родившись, подобно благородному Авалокитешваре*,
Предпримешь усилия в помощь множеству мучающихся.

* Авалокитешвара — *avalokiteśvara (avalokita-iśvara)*, тиб. *spyun ras gzigs dbang (phyug)* — Владыка, милостиво взирающий [на мир] (при переводе с тибетского: Владыка, взирающий ясными очами, см. Словарь), бодхисаттва, или просветленное существо сострадания, один из самых важных персонажей сутр Великой колесницы (в том числе древнейших), остающийся таковым до сих пор. Относится к мифологическому семейству Будды Амитабхи.

121

После таких рождений ты избавишься от болезней, старости,
Привязанностей, ненависти и победителем войдешь
в страну Будды*.

Там, подобно Беспредельно сияющему** [Просветлённому],
Станешь Покровителем всей вселенной с бесконечно
долгой жизнью.

* Страна Будды — *buddha-kṣetra*, тиб. *sangs rgyas zhing* — букв. «земля Будды», т. е. определенная сфера небесного пространства, являющаяся, согласно махаяне, страной обитания (земля обетованная) Будды четвертого уровня медитации (дхьяна) миров цвета и формы (рупа-дхату), его «семьи» и «свиты». Мастера сосредоточенного созерцания отправляются в эту страну медитативно, чтобы углубить собственную интуицию Закона. См. также Словарь («Буддха-кшетра»).

** Беспредельно сияющий — *amitābha*, тиб. *'od drag med* — Амитабха (см. Словарь), или Будда страны блаженства (*sukhāvati*), Будда западного рая, помещаемый в западной части мандалы пяти будд (см. ДС, III) в качестве наивысших созерцаемых образов махаяны. Он же является главным Буддой амидаистских и других школ Японии, а также школ «Чистой земли» Китая и Кореи. В школах амидаизма

(см. Словарь) Нагарджуна, восславивший Будду Амиду и провозгласивший в «Даша-бхумика-вибхаше» легкий Путь освобождения, считается первым из семи патриархов буддизма ([Inagaki 1998: 9]); об Амиде и практиках см. [Там же: 40–43, 137–159]. Амитабха — один из древнейших дхьяни-будд махаяны, его скульптурные изображения сохранились еще со времен Кушанской эпохи (I–IV вв.), см. [Schopen 1987].

122

Излучая мудрость, нравственность, щедрость и являя на земле,
Небесах и в божественных мирах возвышенно-великолепную
чистоту,
Тем самым доставишь восхищение, подлинную радость
и счастье
Высоким и низким, людям на земле и богам на небе.

123

Когда станешь Владыкой, Победителем, успокаивающим
от страха
Рождений и смерти мириады существ — страдальцев
омраченности,
Тогда достигнешь высот состояния, где царят бесстрашие,
нестарение.
Безошибочность и где есть лишь имя, покой
и наисовершенство*.

* Наисовершенство — тиб. *'jig rten las 'das* — наивысшее совершенство будд миров созерцания (*рупа-дхату*), букв.: выход из круга рождений, из сансары.

«ДРУЖЕСТВЕННОЕ ПОСЛАНИЕ».
СОЗДАННОЕ УЧИТЕЛЕМ ПРЕВОСХОДНЫМ НАГАРДЖУНОЙ
И ДАРОВАННОЕ ЕГО ДРУГУ ИЗ СТРАНЫ УДИЯНА*,
ЗАВЕРШЕНО

* Удияна — *udayana*, тиб. *bde byed* — это отчасти мифологическое, а отчасти высокопарное название некоей страны, где покровительствуют буддизму. Локализовать ее, как и определить адресата «Послания», его социальный статус, сложно. Хотя тибетцы традиционно считают его представителем царской династии Сатаваханов, правившей в Южной Индии в первые века новой эры, однако «страна Удияна» чаще всего отождествлялась с одноименной географической областью на востоке современного Афганистана, рядом с Гандхарвой. См. об этом [Dietz 1983: 61–63; Андросов 1990: 34–38, 40–42 и др.].

С САНСКРИТА ПЕРЕВЕЛИ
ИНДИЙСКИЙ МАСТЕР (ПАНДИТ) САРВАДЖНЯДЭВА
И ТИБЕТСКИЙ ТОЛМАЧ (ЛОЦАВА) БАНДЕ ПАЛЦЕГ*

* Этот известный переводчик, ученик знаменитого Шантаракшиты (см. [Андросов 1996: 127–145]) является также автором старейшего каталога первого тибетского буддийского собрания — «Ldar dkar ta», составленного в 812 или 824 г. (сведения о Палцеге приводит Ю.Окада, см. [Ajitamitra 1990: XIV–XV]). О жизни и творчестве Палцега, а также английский перевод его самостоятельной работы «Руководство по буддийской терминологии» см. [Paltseg 1992].

«Драгоценные строфы наставления царю» («Ратна-авали раджа-парикатха»)

I

Вступление к РА

Настоящий трактат предназначался Нагарджуной для образованных светских слоев древнеиндийского общества, знакомых с доктринальными азами буддизма и его религиозной ролью. Сочинение посвящено изложению основных учений ранней махаяны, которая, как можно заключить из содержания, была для того времени еще далеко не очевидной Колесницей буддизма и не пользовалась признанием, прежде всего у власть имущих. Авторской подаче материала в «Наставлении» свойственно, во-первых, делать упор на «кровное родство» махаянских особенностей и Закона Будды, Просветлённого, во-вторых, указывать на духовные преимущества Великой колесницы и ее последователей, бодхисаттв, перед Малой колесницей (I, 12, IV, 67–70, 78–99 и др.), в-третьих, показывать это, опираясь на фрагменты полемики по религиозным и философским вопросам с хинаянистами (I, 42–62, 63–73; IV, 46–66).

Эти главные задачи Нагарджуной решались путем использования явно буддийских (преимущественно махаянских) идеалов социальной, государственной, правовой, индивидуально-поведенческой и других областей общественной жизни, в которых в то время использовались почти исключительно брахманистско-индуистские традиционные доктрины. В общем-то до махаяны буддийское обращение к данной проблематике было минимальным, чаще всего ограничивалось нововведениями в сфере нравственности и касалось преимущественно монашества. Все-таки период правления императора Ашоки, когда буддий-

ским Законом корректировалась Дхарма царя, государства и общества, был лишь эпизодом в истории Индии.

В этом отношении «Драгоценные строфы» не только стали зачином нового жанра буддийской словесности — жанра наставлений, но и легли в основу социально-идеологической текстовой деятельности махаяны, со свойственным ей активным участием (вернее, стремлением, готовностью к нему) в обустройстве общественной и личной жизни граждан. По-видимому, автор «Ратна-авали» (РА) в смелом вторжении в чужую «епархию», в многовековые установления брахманства тоже усматривал преимущество Великой колесницы перед Малой. Так, царь поучается должному поведению во внутренней политике государства, в организации управления страной и религией, в устройстве личной жизни (II, 26–76) и т.д., дабы все это не повредило нравственному совершенствованию раджи и не сказалось отрицательно на последующих его рождениях. Отдельные пассажи РА можно рассматривать в качестве буддийского вклада в социально значимую брахманскую науку о правах и обязанностях царя (например, III, 32–101; IV, 6–46).

Если сравнить содержание «Драгоценных строф» и «Дружественного послания» («Сухриил-лекха», СЛ), рассматриваемые в них темы, буддийские учения, манеру изложения, то сразу бросается в глаза значительное различие в уровнях сложности. СЛ адресована лицу, лишь знакомящемуся с буддизмом. В этом «Послании» ярко и просто сообщаются общепбуддийские истины о Просветлённом, его Законе, общине монахов, о целях и способах поклонения ему, о необходимой щедрости в отношении общины и уважении ее членов. В СЛ автор останавливается более подробно на правилах буддийского нравственного поведения, на учении о воздаянии–возмездии (карме) и на красочном описании круговращения рождений (сансары). По замыслу именно последнее должно побудить адресата изучать буддизм и следовать его практикам.

С этой точки зрения РА выглядит текстом, созданным для другого лица или того же, но уже прошедшего основательную подготовку в буддизме, хорошо знакомого с учением Малой колесницы. Понятия и доктрины последней в «Драгоценных строфах» подаются в критическом ключе, в чем недвусмысленно усматривается задача автора — обратить царя в лоно Великой колесницы, искать у него поддержки для ее учителей. Причем хинаянисты (шраваки, слушатели) осуждаются вовсе не за то, что они учат Закону, а за то, как они его истолковывают. Особый упрек Нагарджуны они заслужили за то, что не прислушиваются к знаниям махаяны и не признают ее сутры за Слово

Будды. Поэтому главная цель РА состояла в необходимости убедить адресата в духовном авторитете Великой колесницы, что, пожалуй, удобнее и зримее было осуществить, оспаривая и принижая значение доктрин Малой колесницы.

При изложении достоинств махаянского Пути основной упор Нагарджуна сделал на его социальную роль, вытекающую естественным образом из новых трактовок учений о великой Любви (*махамайтри*, см. III, 57, 67, 85; IV, 75 и т.д.) и великом Сострадании (*махакаруна*, см. III, 52, 87; IV, 4, 66, 69–70, 78, 80–82, 99 и т.д.). «Наставление» предлагает расширительное понимание этих терминов, ибо великая Любовь — это и великое наслаждение (*махасукха*) от обретения духовных высот, а великое Сострадание — это не только готовность к сочувствию и помощи другому существу, но и накопление добродетели (*пунья*), а также знания (*джняна*). Последнее необходимо прежде всего для того, чтобы увеличить собственные возможности сострадать каждому здесь, сейчас, в мире. Только во вторую очередь это имеет смысл и пользу для будущих рождений совершенствующейся особи.

Удивительно, но содержательно богатая социальная тематика РА не привлекла до сих пор пристального внимания историков древней Индии (свою давнюю работу [Андросов 1989б] я отношу к неудавшимся). Только труд Роберта Тёрмена может считаться исследованием общественно значимых и идеологических пассажей «Драгоценных строф» [Thurman 1983]¹. Эту статью заметили буддологи, и появились новые интересные взгляды на проблематику, правда в основном опирающиеся на другое произведение Нагарджуны — «Сутра-самуччайя» [Pasadika 1996; 1996a].

¹ Хотя лично для меня далеко не все подходы и решения автора кажутся удачными прежде всего потому, что он прибегает в анализе РА к современной политико-идеологической терминологии. Так, он рассматривает содержание и РА, и «Указов» Ашоки под углом зрения четырех выведенных им принципов, которые я даже не решаюсь перевести на русский язык, поскольку не уверен в их применимости к буддизму: «1) individualistic transcendentalism, 2) renunciative pacifism, 3) transformative, educational universalism, 4) compassionate socialism» [Thurman 1983: 30]. В результате оказывается, что РА на 2/3 состоит из личных инструкций «on the core insight of individualism», как субъективной и объективной бессамости [Там же: 32]. Я не согласен с числом и не думаю, что может состояться некий глубинный инсайт в названное понятие и что «сердцевиной буддийской социальной активности является individualistic transcendentalism» [Там же: 35], и что «Нагарджуна дал особый совет относительно социалистической универсальной политики благосостояния... которую проводил Рузвельт в США и которая осуществлена в социализме благосостояния в социалистических государствах» [Там же: 48].

Научные проблемы авторства СЛ и РА, как и вопрос об адресате этих текстов, мною уже освещены [Андросов 1990: 34–43, 92–94 и др.]. Хотя текстологически, содержательно и с других точек зрения единство авторства и единство адресата (как на том настаивают традиционные предания махаянистов Индии, Тибета и Китая) фактически недоказуемо, но предлагаемое метатеоретическое понятие нагарджунизма (см. [Там же: 52–67; Androssov 1986; 1989; 1997], а также выше, гл. 1), обозначающее идейное движение в ранней махаяне II–IV вв., снимает эти проблемы. Ведь на самом деле в двух принципиально разных системах исторического описания (в древней религиозной и в современной научной) речь идет об одном и том же периоде. К примеру, Кумараджива в самом начале V в. писал, что бодхисаттва Нагарджуна «управлял религией 300 с лишним лет» ([Андросов 1990: 228], а также см. выше, гл. 1). Этот же срок называю и я, хотя в соответствии с европейскими воззрениями полагаю, что в этот период скорее всего было несколько лиц, «работавших» на имя бодхисаттвы Нагарджуны или даже под его именем. Это сродни тибетским представлениям о перевоплощенцах (ср. с образом Далай-ламы, рождений которого за 600 лет было уже 14, см. Словарь).

Поздние тибетские агиографы Нагарджуны объединили героя и мудреца ранней махаяны с «нагарджунами» последующих веков и для этого просто удвоили земную жизнь бодхисаттвы [Там же: 230, 233]. Но в V–VII вв. Нагарджуне приписывали уже тексты либо ваджраянские, тантрические, либо вообще посвященные другим предметам (например, алхимии), поэтому к нагарджунизму в моем определении они не имеют отношения. Подробнее этот вопрос рассматривался в гл. 1.

«Драгоценные строфы» введены в научный оборот известным итальянским востоковедом Джузеппе Туччи, опубликовавшим в 30-е годы часть найденных им в Непале фрагментов санскритской рукописи с английским переводом [Tucci 1934; 1936; 1974]. Позднее их переиздали письмом дэванагари индийские ученые П.Л.Вайдя [Nagarjuna 1960: 296–310] и Х.Чаттерджи Шастри [Chatterjee 1977: 83–100]. Немецкий текстолог З.Диц опубликовала санскритские фрагменты пятой главы источника и ее канонический перевод из тибетского Данджура [Dietz 1980a]. Она сделала это, опираясь на другой непальский манускрипт, в котором сохранилось ровно столько же строф первой, второй и четвертой глав, сколько в рукописи Дж.Туччи, но с иными и более грамматически правильными вариантами прочтений [Там же: 190]. Они были учтены в критическом издании РА немецкого филолога М.Хана, включившего в него также тибетскую и китайскую рецензии переводов текста [Hahn 1982]. В санскритскую часть вошли и че-

тыре строфы «Наставления», обнаруженные голландским буддологом Й.В. де Йонгом в других индийских произведениях в виде цитат [Jong 1978]. Всего же в буддийской литературе на санскрите цитируются 27 с половиной строф из РА [Hahn 1982: (25)].

Итого, согласно М.Хану, на санскрите сохранились 303 (без одной пады) из 500 строф всего текста (по 100 строф в каждой из пяти глав). При этом он не включил две санскритские строфы пятой главы, названные им сомнительными (хотя они имеются и в составе РА по Данджуру), но привел их в примечаниях [Там же: 148, 164]. Позднее он внес ряд исправлений в санскритскую часть своего издания; некоторые из них весьма существенны [Hahn 1987] и учтены мною при переводе. Кроме того, М.Хан опубликовал индекс санскритских стихов (*пада*) [Hahn 1982: 184–190] (конечно, без «сомнительных»). Поэтический размер «Драгоценных строф» — ануштубх, за исключением метрики последней строфы сочинения, составленной *цардула-викридитой* (о поэтических особенностях см. [Там же: (11)–(13)]).

Изданная немецким ученым китайская версия РА [Там же: 171–183] является единственным переводом текста и выполнена индийским монахом Парамартхой (500–569), который в общей сложности перевел 32 труда китайской Трипитаки. И хотя эта версия, согласно М.Хану, полна всевозможных ошибок, пропусков, повторов, он оценивает ее очень высоко, применяет во всех сомнительных местах и считает, что все нарушения были допущены не Парамартхой, а переписчиками [Там же: (23)–(24)]. Изданный параллельно санскритскому, полный тибетский перевод (в том числе с четырьмя «сомнительными» строфами в постраничных примечаниях и индексом стихов [Там же: 191–201]) осуществлен в начале IX в. индийским ландитом Джнянагарбхой и тибетским монахом Лугьел Ценом, а затем выверен с помощью трех индийских манускриптов РА ландитом Канакаварманом и тибетским толмачом (лоцава) Пацеб Ньимой [Там же: (14)].

В тибетском Данджуре имеется также перевод единственного санскритского толкования (*тика*) на РА, составленного Аджитамитрой, жившим между VI и началом VIII в.², который опубликовал Юкихино Окада [Ajitamitra 1990], ученик М.Хана. Это прекрасно выполненное издание (в латинице тибетского источника) с введением и примечаниями на немецком языке отличается тщательным анализом содержания, который позволил выделить в тексте комментария 11 видов предложений: от объясняющих цель и смысл всей строфы, отдельных

² Вероятно, он же сочинял и тантрические труды, переводы которых тоже есть в Данджуре [Ajitamitra 1990: XII–XIV], хотя по тике к РА об этом судить трудно.

слов, композиции контекста до примеров и цитат из других источников. Причем по математическим выкладкам издателя выходит, что больше всего места (54,1%) в толковании занимают пояснения к отдельным словам [Там же: XXI–XXIII]. Отмечу, что последние чаще всего объясняются синонимами. Другой характерной чертой толкования стал интерес Аджитамитры к философским идеям первой и второй глав РА, которым посвящено более 77 процентов объема комментария. В своих пояснениях к переводу я широко пользовался этим изданием.

Относительным неудобством издания Ю.Окады является отсутствие в нем собственно комментируемых строф Нагарджуны, поскольку книга формально опубликована в качестве второго тома к изданию РА М.Хана. Тибетский ученый монах Нгаванг Самтен из Центрального института тибетологии³, возглавляемого досточтимым Самдхонгом Ринпоче, выпустил в свет критическое издание тибетского текста «Наставления» Нагарджуны с толкованием Аджитамитры параллельно соответствующим строфам с постраничными примечаниями и пространном введением (132 страницы по-тибетски), в котором анализируется содержание [Ratnavali 1991]. В приложения вошли индекс тибетских стихов РА и очень подробное оглавление. Оно фактически является религиозным руководством к чтению, составленным Гьялцаб Дарма-ринченем (1364–1432) — одним из двух ближайших учеников Цонкапы (1357–1419, см. Словарь), родоначальником школы гелугпа тибето-монгольского буддизма. Эта книга опубликована тибетским шрифтом.

Осенью–зимой 1995/96 г. мне посчастливилось работать в этом Институте по любезному приглашению достопочтенного Самдхонга Ринпоче. Я провел долгие часы в студиях РА с Нгавангом Самтенем. Он подготовил к изданию второй том своей книги, но уже на санскрите. Мы с ним читали его компьютерную верстку, в которую вошли все сохранившиеся санскритские фрагменты «Драгоценных строф» (в том числе «сомнительные» — по М.Хану), восстановленные в переводе с тибетского на санскрит остальные строфы и весь комментарий Аджитамитры (параллельно строфам). Кроме того, Н.Самтен сделал прозаический пересказ каждого стиха РА (опять-таки параллельно) на хинди. Благодаря дружелюбию и духовной щедрости тибетского ученого мне позволено было пользоваться результатами этой работы. В первую очередь это касается реконструированных с тибетского на

³ Расположен в местечке Сарнатх, близ Варанаси (Индия), в месте первой проповеди Будды.

санскрит терминов РА и тики, которые я привожу в своих комментариях к строфам. Все они выполнены Н.Самтенем, а редкие случаи моего несогласия с его версией оговариваются особо. Всей душой признателен Нганг Самтену также за помощь в разъяснении трудных чтений РА. Возможно, это издание уже вышло из печати, поскольку автору оставалось лишь написать введение.

Конечно, филологи весьма критично относятся к восстановлению с китайского и тибетского языков санскритских текстов, что неоднократно осуществлялось индийскими пандитами в XX в., а теперь и тибетскими знатоками санскрита. Буддологи к таким трудам испытывают гораздо большее доверие, особенно к реконструкциям с тибетского языка, ибо знают о строгих процедурах и правилах перевода, введенных индийскими санскритологами в Тибете VIII–X вв., о специально созданных там детальных терминологических словарях буддизма и т.д. Немаловажным обстоятельством является и то, что буддисты со времен Просветлённого считали главным точно передать не букву Закона, а смысл, значение термина, понятия, высказывания (см. ДС, LIII). Пообщавшись с учеными этого замечательного Института, многие из которых (в том числе индийцы) специализируются на восстановлении буддийского санскритского наследия, я проникся еще большим доверием к их трудам.

В изданиях М.Хана и Н.Самтена количество строф РА различается, потому что немецкий ученый полагает, что их должно быть ровно по 100 в каждой из пяти глав, а тибетский — насчитывает их 504, следуя Данджурю (по 100 в первой и четвертой главах, по 101 во второй и третьей и 102 — в пятой). Надо признать, что и переводчики РА на японский и европейские языки (о чем см. ниже) тоже предпочитают 500 строф, хотя с тибетского переводят без нумерации и остальные строфы. Боюсь, что причина отнюдь не в китайском переводе (далеком от эталонного), а скорее в нашей психологии, а именно в магии круглого числа. Я не думаю, что она довлекла над Нагарджуной. К примеру, в безусловно атрибутируемом ему труде, имеющем «круглое число» даже в названии, «70 строф о Пустотности» («Шуньята-салта-ти», см. ниже, гл. 4) насчитывается 73 строфы, и никто не сомневается в подлинности их всех. В то же время в его общепризнанном главном трактате «Коренные строфы о Срединности» («Муламадхьямака-карики») 447 строф. Значит ли это, что их нужно дописывать или вычеркивать до какого-то круглого числа?

На мой взгляд, только одна строфа (V, 45) из спорной четверки выглядит рецензией предыдущей санскритских переписчиков рукописей, но даже ее я не нашел оснований сократить, и потому вслед за Нга-

ванг Самтеном сохранил общую нумерацию тибетского канона. Однако, поскольку все остальные издания пользуются другой нумерацией, я применил дополнительный значок уменьшения (<), обозначающий, что номер строфы в публикациях текста и переводов РА (кроме Н.Самтена) меньше на один или два номера моего перевода.

Как уже говорилось, в тибетском Данджуре «Драгоценные строфы» входят в особый раздел «Наставлений» (собственно о РА в этой связи и о самом разделе см. [Dietz 1980. Т. 1: 130–159; Андросов 1990: 99–100]). Кроме того, фрагмент из 20 строф (V, 67–86) этого «Наставления» Нагарджуны входит еще и отдельным текстом в раздел гимнов тибетского канона. Здесь же нужно упомянуть и о комментарии на РА, написанном Гьялцаб Дарма-ринченем. Согласно М.Хану, это толкование во многом зависит и буквально повторяет большое число фрагментов тики Аджитамитры, но в то же время оно весьма сказалось на понимании ряда мест РА современными переводчиками [Hahn 1982: (18)–(19)]. Данный комментарий исследуется швейцарским тибетологом Мартином Кальфом [Kalff 1983].

Помимо упоминавшихся выше переводов Дж.Туччи отдельные санскритские фрагменты «Драгоценных строф» переводились на немецкий язык Э.Фраувальнером [Frauwallner 1956: 208–217], на английский — К.С.Мурти [Murty 1978: 87–103] и М.Ханом ([Hahn 1982a: 164–171] с параллельным санскритским текстом). Последний сообщает также о прекрасно выполненных полных переводах РА с санскрита и тибетского языков на японский Рюшином Урюцу в 1965 и 1974 гг., а также на датский Кристианом Линдтнером в 1980 г. [Hahn 1982: (4)–(6)]. Полный перевод РА только с тибетского языка и под сильным влиянием комментария Гьялцаба выполнен по-английски Джеффри Холкинсом, Лати Ринпоче и Анной Клейн [Hopkins 1975]. По мнению М.Хана и ряда буддологов, эту работу скорее можно считать *интерпретацией*, нежели переводом, тибетской версии, причем плохо согласующейся с санскритским оригиналом [Там же: (5); Jong 1978].

Относительно композиции РА и распределения материала по главам я выскажу «крамольную» мысль. Во-первых, мне думается, что деление текста на пять глав весьма условно и, по-видимому, вторично, т.е. не принадлежит Нагарджуне, как первому автору первого варианта «Наставления». Более или менее композиционно оправданные зачины имеют лишь первая, четвертая и пятая главы, соответственно им у третьей и четвертой глав последние строфы похожи на концовки. Во-вторых, отсюда логично сделать предположение, что этот памятник буддийской словесности либо составлялся поэтапно, либо вообще дополнялся позднее, возможно даже учениками Нагарджуны, «вто-

рым» Нагарджуной. К такому предположению подталкивают и некоторые содержательные моменты источника. Например, изложенное и аргументированное в пятой главе (40–62<) учение о 10 стадиях духовного роста (*бхуми*) бодхисаттв имеет очень зрелый и, я бы даже сказал, окончательный для махаянистов вид, который сложился и оформился скорее всего (при всей проблематичности хронологии сутр) не ранее середины III в. (подробный анализ учения по отдельным сутрам см. [Dayal 1932: 270–291]).

В то же время другие махаянские пассажи РА (к примеру, III, 11<–21< о двух телах Будды) явно свидетельствуют в пользу более ранней датировки текста — II в., в котором, вероятнее всего, и жил «первый» Нагарджуна. Не исключено, что первоначально памятник назывался иначе, например «Наставление о достижении счастья и обретении блаженства», как теперь называется только первая глава, заканчивался строфой III, 31< и не делился на главы. Остальные строфы этой главы цельны сами по себе и выглядят вставным эпизодом, повествующим о махаянской социологии и аксиологии для царей. К тому же уважительное обращение к царю, в котором выдержано «Наставление», в этих строфах отличается особой назидательностью, что еще более становится заметным, если сравнить их с аналогичными по содержанию пассажами из следующей главы.

Четвертая глава имеет самостоятельный зачин и концовку, к которой уже присоединена пятая глава, скорее всего много позднее. Причем до строфы IV, 46 во многом повторяются идеи, изложенные в упомянутом вставном эпизоде предыдущей главы. Я думаю, на самом деле это далеко не повтор, а, напротив, текст, стилистически идентичный первым главам РА, и они были созданы одним автором. Лишь позднее, когда уже появилась пятая глава и само членение на главы, тогда, возможно, и дополнили третью главу названным вставным эпизодом. Но в общем-то это поверхностные наблюдения, углублять которые здесь мне бы не хотелось, тем более что они не нарушают, а, напротив, укрепляют идею нагарджунизма.

Сквозная религиозная тема «Драгоценных строф» — подготовка читателя к достижению Просветления (*бодхи-самбхара*). Для этого он наставляется в том, как постоянно прилагать определенные нравственные усилия по накоплению добродетели (*пунья-самбхара*), которая обеспечит стремящегося к Просветлению (бодхисаттву) счастьем в последующих рождениях. Накопление добродетели соотносится автором с Телом цветов и форм (*рупа-кайя*) Будды — зримой стороной его величия и великолепия, т.е., становясь все более духовно совершенным, буддист обретает способности созерцать в медитации прекрас-

ное Тело Будды. Более сложными практиками являются постоянные умственные усилия по накоплению интуитивного знания (*джняна-самбхара*). Только последнее в состоянии привести к высшему освобождению, сопоставимому с Телом Закона (дхарма-кайя) Будды, — постоянно, не постижимому рассудком, не охватимому мыслью.

Вокруг этой главной темы воздвигаются многоярусные сооружения буддийских этических, философских, социальных, психологических и других учений. По-видимому, первое руководство по чтению трактата составил Гьялцаб (см. [Ratnavali 1991: 289–309], перевод см. [Hopkins 1975: 94–109]). Это очень подробное руководство переводит РА в особый жанр тибетской духовной литературы — лам-рим (своего рода путеводители, см. [Pasadika 1988]). Более того, Нагарджуна объявляется зачинателем этого жанра. Руководства по чтению «Наставления» писали и современные авторы [Dietz 1980. Т. 1: 131–134; Ruegg 1981: 23–26; Lindtner 1982: 163–169]. Руководство для столь объемного текста, конечно же, помогает более зримо представить все многообразие содержания РА и подыскать нужные читателю предметы буддийского Закона.

ГЛАВА I

- 1–7 — Введение ко всему трактату о достижении счастья и высочайшего блаженства.
- 8–22 — Общебуддийские правила нравственного воспитания тела, речи и ума.
- 23–24 — Плоды их соблюдения.
- 25 — Вводная строфа к изложению Учения по обретению высочайшего блаженства.
- 26–100 (и до II, 6) — Первая часть толкования раннебуддийских доктрин:
 - 26–35 — учение о не-Я и группах (скандха),
 - 35–38 — учение о карме и его смыслы,
 - 39–42 — трактовка нирваны,
 - 42–50 — значения и смыслы понятий «существование» и «несуществование»,
 - 50–56 — понятия миража и подлинной реальности,
 - 56–62 — плоды идеи двойственности и недвойственности,
 - 63–73 — разъяснение представлений о мироздании с наивысшей точки зрения,
 - 74–79 — глубина Закона в недвойственности, которая выше понимания другими учителями,
 - 80–82 — идея бессамости личности,

83–100 — учение о бессамостности первостихий и дхармо-
частиц.

ГЛАВА II

- 1–6 — Выводы из учения о бессамостности первостихий и дхармо-
частиц.
7–8 — Возражение оппонента, сторонника идеи трех времен.
9–15 — Ответ оппоненту учением об иллюзорности.
16–25 — Труднопостижимость этого учения, непонимание которого
влечет заблуждения.
26–43 — Разъяснение царю значения и смыслов Закона для государ-
ственной политики.
44–73 — Разъяснение царю значения и смыслов нравственного пове-
дения:
44–45 — неизбежность смерти и опасность творить зло,
46–47 — осуждение пьянства и азартных игр,
48–70 — вождление к женщинам – это страсть к нечистоте,
71 — осуждение охоты,
72–73 — призыв радоваться живым существам и радовать их.
74–75 — Преданность Закону, Просветлению и состраданию.
76–96 — Плод преданности – царь родится Вселенским правителем с
32 отметинами.
97 — Восемьдесят малых признаков Правителя появятся из Любви.
98–101 — Знаки и признаки Вселенского правителя несопоставимы с
оными у будд.

ГЛАВА III

- 1–9 — Махаянское учение о не постижимых рассудком признаках
Будды.
10–13 — Возможность обрести Тело цветов и форм Будды.
14–15 — Возможность обрести Тело Закона Будды.
16–27 — Страдания существ мироздания и роль бодхисаттв в связи с
этим.
28–31 — Заключительные строфы ко всему предыдущему тексту (РА,
I–III) о достижении счастья в рожденьях и обретении высочайшего
блаженства.
32–82 — Наставление царю в том, как ему должно служить Будде,
Закону, общине:
32–35 — воздвигать обители, храмы, изваяния Будды и посе-
щать их,

- 36–38 — почитать провозвестников Закона и не кланяться другим проповедникам,
- 39–40 — щедро подносить дары Будде и буддийским обителям,
- 41–43 — обустроить места паломничества, дороги к ним и содержать паломников,
- 44–45 — кормить и содержать всех монахов, подавать нищим и нуждающимся,
- 46–51 — для чего нужно снабжать продуктами и прочим места отдыха у дорог,
- 52–54 — покровительствовать пострадавшим жителям и должникам,
- 55 — покончить с ворами и убийцами,
- 56–65 — знать, что полезно другим, и приносить им пользу,
- 66–68 — не только слушать Закон, но и постигать его, почитать учителей его,
- 69–72 — отказаться от гордыни, принесения вреда другим, от гнева,
- 73–77 — служить другим бескорыстно, правдиво, разумно,
- 78–81 — согласовывать свои действия с Законом,
- 82 — почитать родителей и старейшин.
- 83–101 — Обещание плодов, соответствующих должному служению:
 - 83 — соблюдая все, станешь царем богов в следующей жизни,
 - 84–86 — обрети Любовь, и станешь невредимым, родишься Брахмой,
 - 87 — если же других будешь побуждать к Просветлению, то и сам пробудишься,
 - 88–100 — список конкретных плодов в награду за конкретные добродетели,
 - 101 — собственное благо царя — действовать ради других.

ГЛАВА IV

- 1–6 — Введение в Наставление о царском образе действий.
- 7–8 — Неразрывна связь даяния и царствования.
- 9–46 — Наставление царю в том, как ему должно служить Закону, общине и подданным:
 - 9 — будь возвышенно мыслящим,
 - 10–11 — воздвигни храм Закону,
 - 12–13 — будь необычайно щедр к Закону,
 - 14–17 — трать богатства только на даяния и ради Закона,
 - 18–19 — отправляй ритуалы Закона с теми, кто тверд в обетах,

- 20–21 — подавай нищим и убогим, поощряй последователей Закона,
22–26 — назначай министрами и наместниками приверженцев Закона,
27–28 — царствуй ради Закона, и обретешь необыкновенное воздаяние,
29–37 — поправляй приказы других, исходя из сострадания даже к убийцам,
38 — наблюдай за страной сам и глазами соглядатаев,
39–40 — будь добр и терпим к подданным,
41 — будь щедр, и будешь любим,
42 — право сильного не для тебя,
43–46 — не радуйся вещам, и станешь Вселенским правителем.
- 46–55 — Буддийское учение о наслаждении и восприятии.
56–62 — Его махаянская оценка с наивысшей точки зрения.
63–65 — Учение об истинно познающем.
66–67 — Таковым является бодхисаттва, коего обучают будды.
68–72 — У махаяны много ненавистников, коих ждет адская участь.
73–77 — Что такое благо, счастье и страдание для ума?
78–79 — Невежды, осуждающие махаяну, лишены его.
80–82 — Махаяна — это шесть практик совершенствования и страдание.
83–85 — Великий Путь указан буддами, а величие Просветлённого неохватимо мыслью.
86–88 — Различие в понимании пустоты в махаяне и хинаяне относительно.
89 — Не понимающие этого суть ненавистники махаяны.
90–94 — Для слушателей (шраваков хинаяны) Будда не говорил о бодхисаттвах.
95–96 — Нужно уметь определять пять уровней глубины проповеди Будды.
97–99 — Тогда проникнешься истинами Великой колесницы и ее сущностью.
100 — Если же царствовать в соответствии с Законом тебе трудно, стань монахом.

ГЛАВА V

- 1 — Посвящение в монахи и «дела монашеские».
2–34 — Перечисление 57 недостатков, которые нужно устранить монаху.

- 35–39 — Практики и плоды шести совершенствований и сострадания.
40–62 — Учение о десяти стадиях духовного роста (бхуми) бодхисаттв.
63–65 — Неизмеримость и невосприимчивость десяти сил будд.
66–86 — Молитва в 20 строф, которую следует произносить трижды в день.
87–88 — Добродетельный будет рождаться вновь, сохраняя желание помогать существам.
89–102 — Заключительное слово к царю о Законе, нравственности и Просветлении.

Хотелось бы поблагодарить всех моих настоящих друзей (*кальяна-митра*), помогавших мне в многолетней работе над этим, на мой взгляд, лучшим трудом Нагарджуны и нагарджунизма. Наиболее действенную помощь оказывали академик Г.М.Бонгард-Левин, немецкий буддолог и монах Бхиккху Пасадика и тибетский ученый монах Нгаванг Самтен, а также Михаэль Хан, Зиглинда Диц, досточтимый Самдхонг Ринпоче.

II

Перевод. Комментарий

[ПОСВЯЩЕНИЕ]

Хвала трем Драгоценностям*.

* Три Драгоценности — Просветлённый, Закон, Община, см. ДС, I. В одной из сохранившихся санскритских рукописей посвящение начинается с «ом», которое вошло в критическое издание РА [Hahn 1982: 2]. Аджитамитра своему толкованию на «Драгоценные строфы» предпослал иное посвящение:

«Хвала всем просветленным (буддам) и всем просветленным существам (бодхисаттвам)» [Ajitamitra 1990: 1].

ПЕРВАЯ ГЛАВА

НАСТАВЛЕНИЯ О ДОСТИЖЕНИИ СЧАСТЬЯ (РОЖДЕНИЙ) И ОБРЕТЕНИИ ВЫСОЧАЙШЕГО БЛАЖЕНСТВА*

* Название главы на санскр.: «*abhyudaya-naiṣṣreyasa-upadeśa*» (тиб. *mingon par mtho ba dang nges par legs par bstan pa*) — понимается просто, поскольку *abhyudaya* = *sukha*, или «счастье», которое верующие надеются обрести уже в следующем рождении за добродетели, а *naiṣṣreyasa* = *mokṣa*, или «освобождение» как высшая религиозная цель, или высочайшее блаженство на небесах и в странах будд созер-

цания, см. СЛ, 121–123. Приведенные отождествления обоих терминов даны самим Нагарджуной ниже (РА, I, 3–4). Д. Хопкинс перевел с тиб.: «High Status and Definite Goodness» [Hopkins 1975: 17], что, по мнению Й.В. де Йонга, полностью разрушает значения санскритских терминов, которые нужно переводить как «happiness» и «final beatitude», и вообще «незнание (Хопкинсом) многих санскритских буддийских терминов привело к различным странным переводам» [Jong 1978: 138]. В санскритских текстах название глав приводится в конце каждой из них.

1

Я славлю Всеведущего*,
Единственного друга всех существ,
Искоренившего все недостатки,
Украшенного всеми достоинствами**.

* Всеведущий — *sarvajñāḥ*, тиб. *thams cad mkhyen (pa)* — один из эпитетов Будды Шакьямуни, подчеркивающий обладание Просветлённым всеведения.

** Аджитамитра сочинил еще три посвяительные строфы:

Да прославится Великий Мудрец (Будда),
Знание которого непротиворечиво во всех проявлениях,
Видение (интуитивная мудрость) же его труднодостижимо
Даже за сотни миллионов вселенских периодов (кальп).

Желая [приобрести] добродетель (пунья),
Я буду исследовать значения
Драгоценных строф о Законе (дхарма),
Созданных Знатоком истины [Нагарджуной].

Ибо этот великий муж (махатма) вкратце осветил
Смысл блага существ, а также
Хорошо и сжато объяснил
Глубокие и высокие значения сутр [Ajitamitra 1990: 1].

Ю. Окада перевел эти строфы на немецкий язык [Там же: 151–152]. Кроме того, комментируя первую строфу РА, Аджитамитра привел различные пространные пояснения [Там же: 1–6], касающиеся, во-первых, адресата «Наставления» Нагарджуны (им назван царь страны *Vde sruod*, что транслитерируется как *śātavāhana*, т.е. из династии Сатаваханов, см. СЛ, концовка); во-вторых, необходимости почитать Будду как тем слушателям РА, которые предпочитают исповедовать буддизм только в качестве веры (*śraddha-anusārin*, тиб. *dad pas rjes su 'brang ba*), так и тем, которые предпочитают следовать Закону (т.е.

изучать и практиковать буддизм — *dharmā-anusārin*, тиб. *chos kyi rjes su 'brang ba*); в-третьих, каждого отдельного термина-понятия данного текста Нагарджуны. В заключение Аджитамитра вскользь по-критиковал индуистские культы богов Кришны и Шивы–Рудры, почитаемых за недостойные деяния (например, Шиву зовут *tri-pura-vidhvāṃsaka*, тиб. *grong khyer gsum risegs 'jigs byed*, букв.: разрушитель трех крепостей из золота, серебра и железа [Там же: 5]). Столь же нелюбезно комментатор оценил аскетическую практику джайн-ской школы дигамбаров [Там же]. Последнее, что можно отметить в столь длинном комментарии, это осуждение Аджитамитрой небуддистов (тиртхиков), которые не в состоянии понять непротиворечивость буддийских учений друг другу, представляющих единый Закон, дхарму [Там же: 2]. Ю.Окада привел к этому месту парафраз из «Коренных строф о Срединности» (ММК, VIII, 7 [Там же: 152]).

2

О царь, дабы укрепить тебя в Дхарме*,
Я изложу исключительно благоприятное** Законоучение.
Именно это Учение приносит пользу тому,
Кто пребывает в сосуде Благого Закона***.

* В этой строфе четырежды употреблен термин «дхарма», и я думаю, что употребление его в каждом случае отличается не только нюансами смысла, но и значением. Так, в первой строке значением термина является не буддийский, а царский Закон, т.е. речь идет об общеизвестной в Индии дхарме царей — законе, устанавливающем отношения между властью богов и властью людей, между царем и подданными и т.д. и хорошо известном по древней санскритской литературе дхармашастр, см. об этом [Артхашастра 1959; Законы Ману 1960; Вигасин, Самозванцев 1984, и др.]. Это тот закон, дхарма, которому предписывается следовать царю, адресату «Наставления», неукоснительно. Именно это знакомое царю понятие Нагарджуна включает в сферу действия буддийского Благого Закона (сад-дхарма), которым можно овладеть, практикуя Учение (дхарма). Именно с этими добрыми намерениями он и излагает Законоучение (дхарма) — психологически очень верный подход проповедника. Аджитамитра дал традиционное этимологическое пояснение термина от глагола *dhṛ* (*dhār*), т.е. «держат», «укреплять», «утверждать», «сохранять» и т.д., а также заметил, что «дхарма» действует повсеместно — в теле, речи, практике; так, например, в уме возникает побуждение к даянию, щедрости [Ajitamitra 1990: 6]. См. также примечания к названию первой главы и строфу 3.

** Исключительно благоприятное — *eka-anta-kalyāṇa* — как пояснил Аджитамитра, оно таковое, ибо без остатка благоприятно в начале, середине, конце [Там же: 6].

*** Завершив непосредственное комментирование строфы, Аджитамитра продемонстрировал свою начитанность. Он привел пять цитат из различных источников (определенных Нгаванг Самтенем [Ratnavali 1991: 11]), критикующих сторонников идеи всеобщей уничтожимости (*учххеда-вада*) за то, что они не схватывают подлинного смысла происходящего, уничтожают себя и других, обрекая на круговращение в сансаре и пребывание в страдании ([Там же: 10–11], а также [Ajitamitra 1990: 8–9, 153–154]). Из цитат наибольший интерес для данной работы представляет полушлока из «Коренных строф о Срединности» (ММК, XXIV, 11): «Дурно понятые воззрения о пустотности губят медленно соображающего». Об анализе Нагарджуной идеи всеобщей уничтожимости см. [Андросов 1988: 57–58].

3

Вначале — счастье Закона*,

Затем — достижение высочайшего блаженства**.

Поскольку с обретением счастья

Постепенно приближается высочайшее блаженство***,

* Счастье Закона — *dharmā-abhyudaya*, тиб. *mgon par mtho ba'i shos* — счастье ожидается в следующем рождении как плод следования буддийскому Закону. Причем счастье это постепенно прибывает в результате накопления добродетели (см. ДС, СХVII), что означает рождение в более благоприятных условиях для жизни и совершенствования в Законе.

** Достижение высочайшего блаженства — *naiḥśreyasa-udaya*, тиб. *nges par legs 'byung ba* — достижение высших уровней сферы цветов и форм (*рупа-дхату*) и окончательное освобождение в сфере бесформенности (*арупья-дхату*). Аджитамитра связывает это «достижение» с практиками созерцания (*дхьяна*) и интуитивной мудрости (*праджня*) [Ajitamitra 1990: 9–10]. Дж. Туччи указал, что это «достижение» осуществляется практикой накопления знания (*джняна-самбхара*) [Tucci 1974: 322–323]. К.С. Мурти посвятил «высочайшему блаженству» небольшую статью, в которой рассмотрел проблему на материале нескольких буддийских текстов, в том числе РА [Murty 1984]. См. также [Thurman 1983: 31–33].

*** Более конкретный механизм обеспечения счастья в следующих рождениях, а затем и высочайшего блаженства Нагарджуной описан ниже (РА, III, 31), в контексте обсуждаемой там проблемы че-

реды рождений. См. также [Pasadika 1996: 10–12]. Ср. мой перевод этой и половины следующей строфы с переводом их с тибетского языка, см. [Цонкапа 1994: 163–164].

4

Постольку счастье [рождений] считается благом*,
А высочайшее блаженство — освобождением.
Вкратце практика этого Пути сводится
К вере** и проникновенной мудрости.

* Благо — *sukha*, тиб. *bde ba* — полное, абсолютное благо всех миров круга рождений, согласно Аджитамитре (*'jig rten pa'i rhiu sum tshogs pa'i bde ba mtha' dag*) [Ajitamitra 1990: 11].

** Вера — *śraddhā*, тиб. *dad (pa)* — добродетельность сознания, вызванная буддийскими драгоценностями (см. ДС, I), благородными истинами (см. ДС, XXI), а также идеей неизбежности возмездия или воздаяния (плода, результата) за дела (поступки), согласно Аджитамитре [Там же].

5

Благодаря вере приобщаются к Законоучению,
Благодаря проникновенной мудрости постигают высшую
реальность*.

Из этих двух мудрость является основой**,
Но вера приходит раньше.

* Высшая реальность — *tattva*, тиб. *yang dag* — один из условных терминов махаяны для описания не выразимого словами состояния освобожденного сознания, см. [Андросов 1988: 61–66; 1989: 28–39].

** Основа — *pradhāna*, тиб. *gtso bo* — один из важных терминов индийской философии; в данном контексте им передано значение главного, основополагающего, того, без чего не достичь высот в познании Закона.

6

Кто не уклоняется от Закона,
Невзирая на желания, ненависть, страх и невежество*,
Тот обладает верой
И является превосходным сосудом для высочайших плодов**.

* По-видимому, здесь к матрике «три корня недобродетели» (ДС, СXXXIX) Нагарджуна добавил «страх» (см. ДС, LXXI). Правда, в названном списке матрики вместо «желания» фигурирует близкая по

значению «алчность». Согласно Дж.Туччи, эта четверка «символизирует четыре Мары (демонов искушения), которые отстраняют людей от соблюдения нравственных правил» [Tucci 1974: 323]. Кроме того, итальянский ученый считает, что, начиная с этой строфы по 24-ю, описываются практики, способствующие обретению счастья в следующих рожденьях [Там же].

** Высочайший плод — *ṅreyas*, тиб. *nges par legs pa* (что буквально, согласно словарю Чандра Даса, соответствует *niḥṅreyasa*, см. выше, РА, I, 3, примеч.**, а также примеч. к названию главы). Поясняя этот термин, Аджитамитра отождествляет его с «освобождением» (*моқша*, тиб. *thar pa*) [Ajitamitra 1990: 13]. Мне думается, что в контексте русского перевода «сосуд для плодов» лучше, чем «сосуд для блаженства», имеющий другие ассоциации.

7

Кто исследовал* бы правильно
Все действия тела, речи и ума,
Распознав благое в себе и других,
Тот бы навсегда стал мудрым.

* Исследовал — *parikṣya*, тиб. *brtags* — распознал, что является благоприятным (*жуцала*) для духовного плода, роста, неблагоприятным (*акуцала*) и неопределимым (*авьякрита*) по двоичной шкале ценностей [Ajitamitra 1990: 14; Tucci 1974: 323–324]. См. также ДС, XXX–XXXI, но, судя по нижеследующим строфам РА, здесь речь идет о более конкретном исследовании человеческой деятельности, описываемой и в учении о десяти зловредных поступках, см. ДС, LVI.

8

Избегай причинять вред [телу другого существа]*, воровать,
Прелюбодействовать с чужой женой,
Воздерживайся в своей речи от лжи,
Злобной клеветы, оскорблений, пустословия,

* Непричинение вреда [телу другого существа] — *ahiṃsā*, тиб. *ti gsod pa* — чаще переводится и толкуется как «неубиение живых существ» (именно так и у Аджитамитры, который объяснял «от противного» [Ajitamitra 1990: 14–15], и у Дж.Туччи [Tucci 1974: 324]). Очевидно, значение термина в соответствии со вторым переводом является частным случаем первого, что подтверждает и Ньянатилока [Nyantiloka 1988: 31]. См. также ДС, XXX, 19; СЛ, 5. В древних буддийских текстах этот термин означает непричинение вреда, боли, смерти именно другим телам (сознание убить нельзя), поскольку

ку первая тройца данного списка (матрицы) относится к благим телесным или физическим действиям. Это же учение о 10 добродетельных Нагарджуна привел в «Даша-бхумика-вибхаше». В переводе с китайского данный пункт имеет два значения: «Ни причинять вред, ни убивать живые существа нельзя» [Inagaki 1998: 90].

9

Искореняй алчность, ненависть,
Лжемнение о несуществовании [других миров]* —
Вот десять чистых добродетелей.
Им противоположные суть нечистые.

* Лжемнение о несуществовании [других миров] — *nāstikya-dṛṣṭi*, тиб. *med pa ra nyid kyi lta* — букв. «мнение о несуществовании», однако Аджитамитра пояснил, что речь идет о взгляде, согласно которому другие миры не существуют; именно сторонника такого воззрения называют «настиком» [Ajitamitra 1990: 16]. См. также [Андросов 1988: 56–58]. Но поскольку в этой традиционной матрице обычно упоминается «искоренение всех лжемнений» (ср. ДС, LVI, 10), постольку, я думаю, Нагарджуна лишь из-за требований метрического размера строфы употребил здесь *nāstikya* вместо обычного *mithyā*. Нужно отметить, что, согласно буддийскому учению, теория несуществования других миров является одной из самых вредных, ибо ее признание разрушает идею кармы и причинно-следственной связи. См. также [Tucci 1974: 324].

10

Непотребление опьяняющих напитков, простое питание,
Невреждение*, щедрость в даянии**,
Почитание того, что должно почитать***, и Любовь —
Таково вкратце это Законоучение****.

* Невреждение — *avihimsā*, тиб. *rnam mi 'tsho (ba)* — в данном случае, в отличие от предыдущей, 8-й строфы, по-моему, переводчик вправе отказаться от дополнения «телу другого», поскольку здесь значение того же самого понятия уже не диктуется задачами матрицы «10 добродетельных», а сам контекст позволяет трактовать понятие более широко, как непричинение вреда вообще, ненасилие над существами, т.е. в полном соответствии с ДС, XXX, 19. В толковании Аджитамитры делается попытка разграничить значения двух этимологически близкородственных слов: *avihimsā* и *ahimsā*. Причинить вред (*vihimsā*) — это значит отрезать ухо или нос (вполне обычное наказание в древности); отказ от таких поступков есть

невреждение, т.е. первый термин. В отличие от него, второй термин имеет как бы более сильное значение — отказ от убийства, причинения смерти [Ajitamitra 1990: 17]. Я считаю эти термины взаимозаменяемыми (такими же они признаются в палийской традиции [Nyataniloka 1988: 31]), их конкретные значения зависят либо от контекста, либо от включения в ту или иную матрику, как сжатую форму записи определенного учения числовым списком терминов, в котором их смыслы зависят от функциональной роли в данном учении. Замечательно, что ниже, в строфе 14 оба эти термина приведены Нагарджунной без отрицания «а» как раз в различительных значениях: «совершить убийство» и «причинить вред», но оба эти значения (как то явствует из контекста строф 14–16) раскрывают один и тот же первый пункт матрики «10 зловредных деяний, поступков», который в наиболее общем виде должен звучать так: «Причинять вред телу другого существа, в том числе и смерть». Ср. ДС, LVI, 1.

*** Щедрость в даянии — *dānam ādarāi*, тиб. *gus sbyin* — Аджитамитра пояснил, что у этой деятельности три вида: 1) даяние материальных вещей (*āmiṣa*, тиб. *zang zing*), 2) даяние бесстрашия, т.е. жертвенности (*abhaya*, тиб. *mi 'jigs pa*), 3) даяние Закона (*dharmā*, тиб. *chos*) [Ajitamitra 1990: 18, 156]. Отмечу, что это пояснение отличается как от ДС, CV, так и от СЛ, 6, и от палийской традиции толкования, см. [Nyataniloka 1988: 52].

*** Почитание того, что должно почитать — *pūjya-pūjā*, тиб. *mchod 'os mchod* — естественно, что самый почитаемый — это Просветлённый, Будда [Ajitamitra 1990: 18].

**** Названные шесть терминов мне не удалось найти в других текстах в качестве числовой матрицы, или списка. Отмечу лишь, что они заметно отличаются от «восьмерки» из СЛ, 10–11. Относительно «Любви» см. ДС, XVI, 1.

11

Одно лишь истязание плоти
 Не является законоучением,
 Потому что оно не учит ни как не вредить другим,
 Ни как помогать другим существам*.

* Здесь выражено традиционное буддийское отношение к одной из крайностей духовных исканий, а именно к практике аскетизма и изнурения плоти. Если Аджитамитра говорит о недопустимости практик «пяти тапасов» и других с причинением физической боли [Там же: 19, 156], то Дж. Туччи пишет: «Строфа направлена прямо

против йогических практик тех сект, в умах последователей которых дхарма состоит главным образом в строгом аскетизме и в испытании себя [или учеников] физическими наказаниями, т.е. против адживиков и ниргрантхов (всех джайнистов)» [Тисси 1974: 324].

12

Кто пренебрег Великим путем Благого Закона,
Известным даянием, нравственностью, терпимостью*,
Ради того, чтобы [следовать] ложными тропами среди зарослей,
Причиняя страдания телу,

* Аджитамитра продолжил здесь осуждение практики истязания плоти, чему обучают небуддийские проповедники. Им он противопоставляет буддийское учение о даянии (как о нем сказано выше, в строфе 10), «семь воздержаний», или отказов, для тела и речи из буддийского учения «10 добродетелей» в качестве практики подлинной нравственности (*śīla*) и три последних «добродетеля» (см. выше, строфы 7–9) в качестве практики подлинной терпимости (*kṣamā*). Особое внимание индийский мыслитель уделил последней. Это важнейшая практика совершенствования «благородных последователей Великой колесницы», применяемая не только для избавления от злобы и ненависти, но и для достижения высоких стадий (бхуми, см. ДС, LXIV и ниже, РА, V, 40–62, а также гл. 5, вводная статья) духовного развития просветленных существ (бодхисаттв). Он привел два возможных подразделения практики терпимости, каждое из которых имеет три вида: 1 — (а) терпимость при овладении Словом Будды, что приведет на пятую стадию духовного роста бодхисаттв, (б) терпимость при овладении послушанием — на вторую стадию, (в) терпимость при умственном овладении истиной Учения о том, что происхождение нет (*анутпатти*), — на восьмую стадию (Ю. Окада нашел санскритские параллели этой матрице в «Сукхавати-вьюхе», 55 [Ajitamitra 1990: 157]). Виды второго подразделения см. ДС, CVII, а также «Бодхисаттва-бхуми-сутра», 189, 8–10. Согласно комментатору, Путь называется Великим потому, что им проследовали бесчисленные будды-победители с помощью Благого Закона, тогда как небуддисты следуют путем адхармы (беззакония), которому свойственно причинять боль и муки телу, а вместо освобождения одаривать страданиями сансары [Там же: XVII–XVIII, 19–21, 156–158].

13

У кого члены тела немощны, больны,
Тот будет очень долго продираться сквозь ужасный лес сансары*,

Растениями которого являются
Бесчисленные поколения людей.

** В своем комментарии Аджитамитра в основном обыгрывает этот образ. Лес ужасает, потому что проход по нему тяжел, выйти из него смогли лишь святые люди, которые теперь учат этому других в качестве духовных друзей (кальяна-митра), в то время как недруги и лжеучители, наоборот, толкают в пучину круга бесчисленных рождений (см. ДС, LVII), дабы тело и сознание испытывали страсти и прочие омрачения (см. ДС, LXVII) [Там же: 21–22].*

14

Совершая убийство, делаешь [следующую] жизнь короткой,
Причиняя вред [телу другого существа] — многострадальной,
Воруя — крадешь свои удовольствия (в будущем),
Прелюбодействуя с чужой женою, [получишь в будущем]
врага*.

** С этой строфы Нагарджуна начинает описывать кармические последствия как возмездие за проступки, прегрешения; сначала в соответствии с матрицей ДС, LVI, а затем и менее значительные. В своем толковании Аджитамитра упор сделал на главном преступлении — совершают убийство, вместо того чтобы творить невредение, как установлено в Законе. Примерно так же объясняются и осуждаются остальные проступки. Вывод таков: каждая причина имеет свое следствие [Там же: 23–24].*

15

Лжесловие вызывает отпор,
Злословие — ссору с друзьями,
[В ответ] на грубые слова услышишь неприятное [о себе],
[В ответ] на праздные разговоры* — непочтительную речь.

** Аджитамитра пояснил: «пустая болтовня, пустомельство» [Там же: 24].*

16

Сказано, что алчность губит мечты (желания),
Злоба порождает страх,
Лжевоззрения — заблуждения,
Пьянство — умопомрачение*.

** Аджитамитра: «безумие, сумасшествие» [Там же: 25]. Здесь, как и ниже, речь идет о причинно-следственной связи поступков и*

пристрастий этой жизни и их плодов в следующей. Хотя в принципе названные связи вполне могут реализоваться и в данном рождении. Нужно помнить о раннебуддийском учении о трех видах кармы: плоды первой сказываются уже в этой жизни, плоды второй — в следующей, а плоды третьей — в более поздних рождениях [Nyanatiloka 1988: 92–93].

17

Недаяние пожертвований — причина бедности,
Неправильный образ жизни — обмана,
Гордыня (чванство)* приводит к незнатному (низкому)
рождению,
Завистливость** — к ограниченности (мелочности),

* Гордыня (чванство) — *stambha*, тиб. *khengs pa* — Аджитамитра определил как «отказ почитать того, кто достоин почитания, не приветливость, недружелюбность» и сравнил напыщенных людей с сухими деревьями, ибо и те и другие не способны кланяться [Ajitamitra 1990: 25–26, 159].

** См. ДС, XXX, 32; LXIX, 5.

18

[Приступы] гнева (злости)* — причина плохой варны (касты),
Небрежение советами мудрых — глуповатости.
Таков плод у родившегося человеком,
Но и раньше у всех уже было плохое рождение**.

* См. ДС, XXX, 29; LXIX, 1. Аджитамитра назвал гнев «врагом Любви» [Там же: 26].

** Плохое рождение — *durgati*, тиб. *ngan 'gror ro* (у Аджитамитры «*ngan 'gro 'o*») — странствие по кругам сансары в состояниях сознания ниже человеческих, см. ДС, LVII, 1–4, хотя комментатор «Драгоценных строф» назвал только первые три странствия плохими [Там же: 27], как, впрочем, и сам Нагарджуна (см. ниже, строфу 23). См. также СЛ, 65–103, где Нагарджуна пришел к выводу, что любое рождение в сансаре плохое. Дж. Туччи пояснил в соответствии с традицией Абхидхармы, что следствия наших действий тройки: во-первых, согласно закону кармы определяются различные условия нашего нового существования, во-вторых, наступает возмездие, т.е. мы должны испытать в новой жизни все то, что причинили другим существам в предыдущей, в-третьих, устанавливаются физические условия рождения (место, страна, окружение) [Tucci 1974: 326].

19

За те [проступки], которые названы неблагоприятными*,
Следует возмездие, как оно описано выше,
А ему противоположный плод
Созревает из всех благоприятных [деяний].

* Неблагоприятный — *akuṣāla*, тиб. *ti dge (ba)* — и по смыслу, и согласно Аджитамитре таковыми являются не только «10 зловердных деяний» («начиная с убийства и т.д.»), но и все прочие перечисленные [Ajitamitra 1990: 27].

20

Алчность, ненависть, невежество* и действия,
Вызванные ими, являются неблагоприятными**.
Отсутствие алчности, ненависти, невежества
И действий, вызываемых ими, есть благо.

* Санскритские и тибетские термины этой тройцы, как и противоположные им, см. ДС, СXXXVIII–СXXXIX. Аджитамитра дал оригинальное толкование только «алчности» как жадности ко всем объектам органов чувств (см. ДС, XXXIII): цветам и образам, звукам, запахам и т.д., — но она не сама по себе плоха, ибо неблаго есть поступки, движимые ею, а именно: бытие в хватании, приобретении, накопительстве — телесном (т.е. вещей), речевом (наверное, стремление к красивому слогу, самообольщению словом), умственном (по-видимому, заинтересованность, соблазн воспользоваться чужими идеями, мыслями) [Там же: 28].

** Неблаго — *aśubha* — или «нечистота», «недобродетель». Тибетцы переводят так же, как и *akuṣāla*, см. предыдущую строфу.

21

Таким образом, все несчастья проистекают от неблага,
Точно так же как и все плохие рождения.
Все хорошие рождения происходят благодаря благу.
Им же вызваны и наслаждения (счастье) всех существ.

22

Отстраняться во всем от неблагого*
И постоянно совершенствоваться в благом —
Умом, поступками и речью —
Таково Законоучение, двояко разъясненное.

* Аджитамитра пояснил, что для этого прежде всего нужно не оспаривать Благой Закон, духовную общину, мать, отца, буддийских учителей и наставников, Того, кто достоин почитания, семью, старшего брата [Там же: 29].

23

С помощью этого Законоучения можно избежать
Рождений в преисподней, ненасытным духом или животным*,
А обрести блаженство, счастливое царствование
И славу среди людей и богов.

* Страдания этой тройцы существ Нагарджуна живописал в «Дружественном послании» (СЛ, 77–97).

24

С помощью [четверок] созерцания*, неизмеримо совершенных
качеств**
И [погружения в четыре мира] без цветов и форм*** можно
достичь
Блаженства, небес Брахмы**** и даже большего.
Таков вкратце Закон осуществления счастья [рождений]
и его плод.

* См. ДС, LXXII. Аджитамитра, поясняя «четверку дхьян» (для него дхьяна — погруженность ума, сосредоточенного на одном. — *citta-ekāgratā*, тиб. *sems rtse gcig pa*), привел корневые термины из каждого пункта определения по ДС [Там же: 30, 160]. См. также СЛ, 41; ДС, LXX, 1; LXXXII, 1; СІХ.

** См. ДС, XVI, а также СЛ, 40.

*** См. ДС, LXXXII, 2; СXXXIX.

**** См. ДС, СXXVIII, 1–4, а также СЛ, 40–41.

25

Закон [следования по Пути] к высочайшему блаженству*
Является утонченным и глубоким учением,
Его провозгласили будды-победители, но он
Вызывает страх у глупцов**, которые даже не слушали его.

* См. выше, примеч. к названию главы, а также строфы 3–4. С данной строфы начинается изложение Пути мудрости, плодом которого должно стать освобождение (мокша).

** Согласно Аджитамитре, это обычные люди, которые, возможно, слышали о Законе, но не слушали его, т.е. не обрели «мудрости

слушающего» (см. ДС, СХ, 1), и не прошли «три вида обучения» (ДС, СХI). Боятся же они потому, что испытывают все виды зла четырех демонов-искусителей (ДС, LXXX [Там же: 31, 160–161]).

26

«Меня нет, и я никогда не буду*,
У меня ничего нет и никогда не будет», —
[От таких слов] глупец ужасается,
Мудрый же перестает бояться.

* Аджитамитра полагал, что это суждение должно быть более пространным: «Меня нет в этом мире, и я никогда не буду в другом мире». Простые люди страшатся так думать, страшатся даже в мыслях лишиться собственного состояния, вещей, в то время как «созидание Я» есть причина вращения в сансаре. Поскольку же некто вращается в кругу рождений, постольку он страдает. Стоит только осознать данный Закон и в соответствии с ним уподобить этот мир покою, как страх прекратится [Там же: 32].

27

Единственный, кто учит живущих благу, —
[Будда], сказал, что существа* производятся на свет,
Дабы созидать Я, [а это созидание]
Сопровождается деланием [того, что называется] Моё.

* Можно было бы подумать, что речь идет только о людях, но Аджитамитра подчеркнул, что это «существа пяти видов странствия в круговерти сансары, которые рождаются снова и снова» [Там же: 33]. См. ДС, LVII; в отличие от СЛ и ДС, демоны (асуры, полубоги) в системе буддийской космологии, принятой автором РА и его комментатором, объединены с богами в один вид.

28

Высказывания «Есть Я» и «Есть Моё»
Ложны с наивысшей точки зрения*,
Ибо ни то ни другое не существует,
Когда воистину постигнуто сущее, как оно есть**.

* С наивысшей точки зрения — *paramāṛthataḥ*, тиб. *dam pa'i don du* — синоним высшей истины, в отличие от истины мирской, обусловленной знаками (см. ДС, ХСV). Так же термин трактуется Аджитамитрой, а его значения поясняются как избавление от четырех взглядов на мир, размышления над которыми препятствуют освобо-

ждению (это ДС, СХХХVII, 1–4 либо 5–8). Ю.Окада приводит и другие возможные варианты чатух-котти, или четырех точек зрения [Там же: 161–162]. Второе значение «наивысшего» — это состояние сознания «невозникновения» знаков, мыслей, движений [Там же: 34].

** Сущее, как оно есть — *yathābhūta*, тиб. *ji lta ba* — вне знаков и вне различий, один из эпитетов невыразимой и немислимой реальности в махаяне, см. [Андросов 1988: 61–66; 1989: 25 и др.].

29

При созидании Я появляется [членение потока сознания]
на группы*.

Такое созидание Я неправильно с высшей точки зрения**.

Если семя ненастоящее,

Разве росток будет подлинным?***

* Группа — *skandha*, тиб. *phung po* — в буддизме это понятие относится к учению о способах классификации дхармо-частиц потока сознания (см. ДС, ХХII–ХХХVIII). Предназначение этого учения, основополагающего для Абхидхармы, — помочь приверженцам избавиться от Я, от эго. Но сделать это не посредством истязания плоти и умерщвления психики, а путем аналитического созерцания внутреннего мира, в котором у буддистов нет места вечной душе, независимой самости, индивидуальному Я. Аджитамитра перечислил все пять групп-скандх [Ajitamitra 1990: 34]. См. также Словарь («Скандха»).

** С высшей точки зрения — *arthataḥ*, тиб. *don du* — данное сущестительное в отложительном падеже (Ablativus) здесь и во всем тексте РА тождественно *paramārthataḥ* из предыдущей строфы. На что указал индийский комментатор. Хотя это сокращение вызвано метрикой строфы, различие можно отразить без ущерба для смысла, как в данном случае. Все, что делается ради Я (*ahañ-kāra*, тиб. *ngar 'dzin*), является противоположным духовному освобождению. Более того, Аджитамитра назвал «созидание Я» причиной страстивий в сансаре [Там же].

*** Строфа 29 цитируется Чандракирти, см. [Prasannapada 1903–1913: 346, 458].

30

[Мудрец же], познав, что группы [дхармо-частиц] неистинны*,

Должен прекратить созидание Я.

Прекращение же созидания Я [означает],

Что и группы вновь создавать не надо**.

* Ибо они суть лишь инструмент анализа, а не характеристики подлинного бытия; другой вопрос, а возможны ли они вообще.

** Аджитамитра заметил: «Отсутствие причины означает, что нет производства следствия» [Ajitamitra 1990: 35]. Строфа цитируется Чандракирти, см. [Prasannapada 1903–1913: 346, 458].

31

Точно так же признается,
Что отражение в зеркале собственного лица
Есть лицезрение самого себя,
Тогда как с точки зрения высшей реальности* это ничто.

* С точки зрения высшей реальности — *tattvataḥ*, тиб. *nyid du na* — здесь использован тот же отложительный падеж, что и в строфах 28–29, и термин относится к тому же ряду условных обозначений подлинной, не выразимой знаками реальности (см. выше, РА, I, 5). Отражение в зеркале — известный в текстах Великой колесницы пример окружающей нас иллюзии (майи), обманывающей сознание, ум, см. [Андросов 1988: 59–66; 1989: 25–40]. Аджитамитра добавил, что все подверженное взаимозависимому происхождению является неподлинным с точки зрения наивысшей истины [Ajitamitra 1990: 35]. Строфы 31–34 цитируются Чандракирти, см. [Prasannapada 1903–1913: 345].

32

Созидание Я тоже воспринимается благодаря тому,
Что есть деление на группы [дхармо-частиц потока сознания],
Но и оно ничто с точки зрения высшей реальности,
Как и отражение собственного лица.

33

Как без отражения в зеркале
Не видно собственного лица,
Так же без групп [дхармо-частиц]
Не воспринимается собственное Я.

34

Именно слушая речения [Просветлённого Шакьямуни]
о таких предметах,
Досточтимый Ананда* самостоятельно
Обрел око Закона**,
А затем не раз поведал о том монахам.

* Ананда — ученик и родственник Шакьямуни, сопровождавший его в последние годы жизни, считается собирателем и «редактором» Корзины сутр (Сутра-питака) буддийского канона, прежде всего его палийского собрания. См. Словарь.

** Око Закона — *dharmā-cakṣu*, тиб. *chos la mig* — см. ДС, LXVI, 2, согласно Аджитамитре, оно означает «видение истины» [Ajitamitra 1990: 36].

35

Поскольку есть восприятие* групп [дхармо-частиц],

Постольку, несомненно, есть и [делание] Я.

Если же есть созидание Я,

То снова будет деяние (карма), а от него снова — рождение**.

* Восприятие — *grāha*, тиб. 'dzin — букв.: хватание за, схватывание. Здесь, как и во всем контексте критики Нагарджуной раннебуддийского учения о скандхах, речь идет о том, что абсолютизация методов Абхидхармы (в том числе и ее созерцательно-медитативных практик) приводит адептов к крайности «хватания за группы». Последнее превращает эту буддийскую практику, предназначенную для избавления от эгоцентризма, себялюбия и т.п., в ее противоположность — практику созидания нового Я из групп-скандх и, следовательно, ведет к заблуждениям и поступкам, влекущим круговращение в страданиях. Но плохо не само учение о скандхах, провозглашенное Буддой в помощь стремящимся стать на Путь срединности, а его крайние толкования в школах Малой колесницы, которые уводят с этого Пути.

** «Созидание Я, карма и рождение суть три вида признаков [нового] рождения» [Там же]. То же самое в следующей строфе РА.

36

Этот круг рождений*, не имеющий ни начала,

Ни конца, ни середины, приводится в движение тремя

видами деятельности**,

Которые являются взаимными причинами друг друга.

[Этот круг] подобен кругу летящей головешки***.

* Круг рождений — *saṃsāra-maṇḍala*, тиб. 'khor ba'i dkyil 'khor — в данном случае буквальный перевод всего выражения, тогда как в других (к примеру, СЛ, 65) только один термин «сансара» переводится либо как «круг (или: череда) рождений», либо как «круговращение рождений». Аджитамитра пояснил: «Череда рождений (сансара) — это и есть круг (мандала), [поэтому говорится] „круг рождений“» [Там же:

36–37]. По возможности я стараюсь избежать слова «перерождение», смысл которого, к сожалению, не совпадает с данным понятием индийской культуры, как и слова «перевоплощение», особенно применительно к буддизму. Более точные значения по-русски у термина «сансара» — это «череда рождений особи», «рождаться вновь и вновь» и т.д.

** Как раз названные выше: созидание Я, деяние, рождение.

*** Головешка горит, летит и вращается — так бы я трактовал. Аджитамитра же полагал, что это (1) кусочек дерева, (2) летящий и (3) горящий; кроме того, он считал, что око мудреца зрит в круге головешки лишь оптический обман ('khrul ba), воспринимаемый как реальность [Там же: 37, 162]. Таким же иллюзорным для мастеров Великой колесницы являются круг рождений и его движители.

37

Когда в течение трех времен* он (круг)** не воспроизводится
Ни самим собой, ни другим, ни обоими вместе,
Тогда прекращается созидание Я,
А затем [прекращаются] деяние (карма) и рождение***.

* Т.е. прошлого, настоящего и будущего. Аджитамитра дал разные пояснения каждому из них, причем в соответствии с критикуемыми воззрениями школы сарвастивада на три времени; так, прошлое подобно гнилому семени, и из него ничего не может произойти, настоящего нет, потому что оно существует лишь мгновение, и т.д. [Там же: 38].

** Переводчики разошлись во мнении, на какое существительное указывает местоимение. Дж.Туччи [Tucci 1974: 329] и К.С.Мурти [Murty 1978: 89] сочли, что это «созидание Я». Э.Фраувальнер [Frauwallner 1956: 211] и Дж.Хопкинс [Hopkins 1975: 23] полагали, как и я, что местоимение соотносится с «кругом» (мандала, муж. р.). Аджитамитра говорил, что речь идет о круге рождений, подобном круговращению головешки [Ajitamitra 1990: 37].

*** Без созидания Я прекращается череда рождений [Там же: 38].

38

Именно когда познано возникновение
Причины* и следствия, а также их исчезновение,
Именно тогда мир не представляется в действительности**
Ни существующим, ни несуществующим.

* Под причиной здесь понимается «созидание Я», которое характеризуется заблуждением (моха) [Там же: 39, 163], т.е. омрачением ума, жаждой неведения.

** См. примеч. к строфе 31.

39

Услышав о Законоучении, устраняющем все страдания,
Не умеющий думать и распознавать [благо человек]
Дрожит и из-за своего невежества
Боишься места исчезновения страха*.

* Согласно *Аджитамитре*, этим местом является нирвана (*nirvāṇa*, тиб. *mya ngan las 'das pa*) [Там же: 39].

40

Тебе (приверженцу Малой Колесницы) не страшно,
Что все это не будет существовать в нирване.
Почему же тебя страшат слова о том,
Что это и здесь не существует?*

* В этой строфе продолжается спор с хинаяной и неявно высказывается одно из кардинальных положений ранней махаяны и мадхьямики о тождестве нирваны и сансары. *Аджитамитра* пояснил, что «в нирване отсутствуют скандхи» [Там же], т.е. группы дхармо-частиц потока сознания, хинаянскую абсолютизацию которых автор критиковал выше. Дж.Туччи ошибочно полагал, что Нагарджуна спорил с оппонентом-индуистом, разделявшим взгляды на нирвану в соответствии с упанишадами [Tucci 1974: 330].

41

В состоянии освобождения* нет ни Я, ни групп
[дхармо-частиц].

Коль освобождение столь дорого,
Почему же здесь тебе неприятно
Избавление от Я и групп [дхармо-частиц]?

* Состояние освобождения — *mokṣa*, тиб. *thar pa* — состояние вне страдания, вне круга рождений, пребывание на высших небесах буддийской вселенной, не подверженных даже космической гибели (*праляя*).

42

Неверно, что нирвана есть небытие*.
Но разве [можно представить] ее бытие?
Прекращение раздумий о бытии и небытии
Называется нирваной**.

* Небытие — *abhāva*, тиб. *dingos med pa* — полное отсутствие чего бы то ни было, что, конечно, противоречит махаянскому пониманию нирваны как невыразимой единственной реальности сознания, которое пусто в том смысле, что свободно от самостоятельных и нарекаемых независимыми сущностей.

** Согласно Аджитамитре, признаком нирваны является прекращение исчезновения дхармо-частиц — *apratisankhyā-nirodha*, тиб. *so sor ma brtags pa'i 'gog pa* — см. [Ajitamitra 1990: 40, 163]. См. также ДС, XXXII. Согласно Ф.И.Щербатскому, эта ниродха означает «подавление проявления» дхармо-частицы, «но вызванное не знанием, а естественным путем посредством подавления причин, вызывающих проявление, как, например, угасание огня, когда нет больше топлива» [Щербатской 1988: 197]. На мой взгляд, оба толкования не противоречат друг другу. Когда дхармо-частица не проявляется, это и означает, что ей нет нужды исчезать.

43

Кратко идея несуществования* [означает],

Что у деяний не существует плода.

Она недобродетельна и ведет к плохому рождению.

Она считается ложным воззрением**.

* Идея несуществования — *nāstīā-dṛṣṭi*, тиб. *mdor na med par lta ba* — это не только идея отсутствия чего бы то ни было в нирване, но и идея несуществования жизни после смерти. Интересно, что Аджитамитра, комментируя это место РА, подчеркивал совсем другие следствия, вытекающие из этой идеи. Конечно, как и для Нагарджуны, для него это прежде всего отказ от учений о неразрывной связи причины и плода, результата, но также и отказ от учений о четырех благородных истинах (см. ДС, XXI), о трех Драгоценностях (см. ДС, I), о сосредоточении (см. ДС, CI, CXXXVI), о созерцании (см. ДС, LXXII, CIX) и от других [Ajitamitra 1990: 40, 164]. Собственно говоря, идея несуществования есть философское выражение одного из трех корней второй благородной истины о причине страдания, а именно жажды прекращения существования, или жажды смерти (*vibhava-taṇhā*), чем и объясняется столь пристальный интерес Нагарджуны к опровержению этой идеи, что равносильно искоренению причины страдания.

** В строфах 43–61 автор проанализировал диалектическую пару противоположных идей о «несуществовании» и «существовании», тогда как в строфах 42 и 62, обрамляющих этот фрагмент текста, дано мадхьямиковское решение этой проблемы — преодолевать двой-

ственность понятийного мышления, которая создает препоны на Пути освобождения. Все подлинно освобождающее сознание от пут есть недвойственное. Подробно об этой паре идей в РА, в других текстах Нагарджуны и в комментарии на РА тибетского мыслителя Гьялцаб Дарма-ринчена (1364–1432) см. [Kalf 1983]. Согласно Дж.Туччи, его комментарий на РА «короткий, но очень полезный» и находится в первом томе его полного собрания сочинений (*gsun 'bum*), см. [Tucci 1936: 237].

44

Кратко идея существования [означает],

Что деяния имеют плод.

Она добродетельна и способствует благоприятному рождению.

Она считается правильной идеей*.

* *Аджитамитра* напомнил, что суждения о правильности и неправильности имеют место только на знаково-понятийном, мирском уровне (*вьявахара*) истинности [Ajitamitra 1990: 41]. Гьялцаб отметил: «Существование кармо-деяния и плода имеет место только на относительном уровне, и они не являются самосущими (*rang bzhin gyis grub ra*). Поэтому если некто придерживался бы такого воззрения, что карма и ее плод имеют самосущее, то тогда бы идеей вечности он утверждал крайность, [а не срединность]», см. [Kalf 1983: 76]. Хотя она и считается правильной, но эта правильность весьма условна, поскольку эта идея есть философское выражение еще одного корня второй благородной истины о причине страдания, а именно: жажды продолжения существования (*bhava-tanhā*) в будущем рождении, жажды жизни, — ее тоже нужно искоренить, если стремишься к освобождению.

45

Когда есть подлинное знание*, тогда благодаря спокойствию

по поводу

Несуществования и существования преодолевается

[Двойца] зла и добра. Вот почему это названо мудрыми

Освобождением от плохих и хороших рождений.

* Такое знание (*джняна*) возникает тогда, когда снимается напряженность в занятиях медитативно-созерцательной практикой (*бхавана*) [Ajitamitra 1990: 42].

46

Возникновение причинно-обусловленно.

Видящий это отбрасывает идею несуществования.

Прекращение причинно-обусловленно.
Видящий это не принимает идеи существования.

47

Причина, предшествующая рождению или сопутствующая
рождению,
С высшей точки зрения* не является причиной из-за того,
Что происхождение нельзя определить ни понятийным
мышлением**,
Ни с точки зрения высшей реальности***.

* С высшей точки зрения — *arthataḥ*, тиб. *don du* — т.е. «с точки зрения наивысшей истины» (*paramārthataḥ*, тиб. *don dam pa*), согласно *Адджитамитре* [Там же: 44]. См. выше, строфы 28–29 и примеч. к ним.

** Понятийное мышление — *prajñapti*, тиб. *btags (pa)* — «сведения знаково-понятийного, мирского уровня (*vyavahāra*)» [Там же].

*** С точки зрения высшей реальности — *tatvataḥ*, тиб. *rab tu ma grags (pa)* — см. выше, строфы 5, 31–32 и примеч. к ним.

48

[Мне возражат*, что] наличие этого свидетельствует и
о наличии того.

Например, когда есть [нечто] длинное, то есть и короткое**.

[Мне возражат, что] при возникновении этого возникает и то.

Например, когда появляется огонь, тогда — и свет.

* Высказанные в предыдущей строфе мадхьямиковские суждения могут быть восприняты как опровергающие все учения о причинно-следственных отношениях, на которые опираются школы Малой колесницы. Более того, кажется, что исходя из слов Нагарджуны (строфа 47) нельзя ожидать духовного, религиозного плода ни за какие достоинства, добродетели, заслуги. Именно такого рода возражения, вызванные недопониманием идей махаяны, автор приводит в строфах 48–49. Ср. [Huntington 1983: 93].

** Этот же пример рассматривается Нагарджуной в «Гимне не охватимому мыслью Будде» (строфы 12–13, см. [Андросов 1995а: 171] и ниже, гл. 5), а также Чандракирти, см. [Prasannapada 1903–1913: 10; Madhyamaka-avatara 1912: 227]. См. также [Щербатской 1988: 239; Lindtner 1982: 145].

49

Если бы [представление о] длинном не существовало
В соответствии с его собственной природой*,

То не было бы и [представления** о] коротком.
Так же когда нет лампы, то нет и света.

* В соответствии с его собственной природой — *svabhāvataḥ*, тиб. *gang gi ngo bo* — букв.: с точки зрения самосущего, существующего самого по себе, самостоятельно. Это понятие принимается за основу в учении о причинности в школах хинаяны. См. об этом [Щербатской 1988: 238–243 и др.]. Мадхьямики же изначально являлись ниспровергателями этой идеи — нихсвабхава-вадинами. Для меня осталось непонятным, почему М.Хан в критическом издании РА предпочел комментируемый термин с отрицанием, что противоречит приводимому им же тибетскому переводу [Hahn 1982: 20–21], и большинству сохранившихся санскритских рукописей, и всем существующим переводам РА на европейские языки, и, главное, смыслу суждения. Хотя с толкованием Аджитамитры и тибетским переводом РА в этом месте не все так просто. Возникающие сложности рассмотрел Нгаванг Самтен, см. [Ratnavali 1991: 57], а также [Ajitamitra 1990: 45].

** Речь идет именно о представлениях, понятиях, идеях как объектах познания (санджня) [Там же].

50

Точно так же следствие происходит из причины,
Видящий это не признает идеи несуществования.
Сущее, каково оно есть* у видимого мира,
Порождает многообразные проявления [сознания]**.

* Сущее, каково оно есть — *yāthābhūṭya*, тиб. *ji bzhin du* — условный термин для некой невыразимой основы, абсолютно единого состояния сознания (см. также выше, РА, I, 28). По-видимому, здесь данный термин можно было бы понять как «естественное состояние». Тем более что тибетские перевод и комментарий не препятствуют такому пониманию. Но ему препятствует значение этого же термина в следующей строфе.

** Многообразные проявления [сознания] — *prapañca*, тиб. *spros las byung bar* — речь идет именно о чувственной, мыслительной и речевой активности потока сознания, и, согласно Аджитамитре, последняя создает как раз уровень относительной, или знаково-обусловленной, истины (вьявахарика) [Там же: 46]. Это суждение нельзя истолковывать в некоем метафизическом смысле, в нем не заключается онтология мадхьямики, как можно было бы подумать. Это суждение вообще не является мадхьямиковским. В данной строфе,

как и в следующей, Нагарджуна продолжает излагать идеи школы Малой колесницы относительно дуалистической пары: существование—несуществование, или бытие—небытие. Гьялцаб дал такое толкование этой строфе: «Мы не утверждаем несуществование причины и следствия, мы не придерживаемся взгляда о несуществовании, потому что причина и следствие существуют лишь как обозначения понятийного мышления (*rtog pas blags pa*) и устанавливаются в силу относительности (*tha snyad kyī dbang gis bzhaḡ pa*). Вот почему в соответствии с обусловленными нормами познания мы видим, что возникновение следствия из причины подобно происхождению плода из семени, как то воспринимается с точки зрения мыслительных проявлений рассудка (*rtog pa'i spros pa las byung ba*)», см. [Kalff 1983: 79–80].

51

С точки зрения сущего, каково оно есть, прекращение*

не наступает,

Пока возникают многообразные проявления [сознания]**.

[Видающий это] не принимает идеи существования.

Поэтому обретает Освобождение опирающийся

на недвойственное***.

* Прекращение — *nirodha*, тиб. 'gog pa — прекращение действия причины страдания на духовном Пути к освобождению, что является третьей благородной истиной, см. ДС, XXI: ХСVI, 9–12; ХСIX.

** Ср. первые две строки со строфой из «Коренных строф о Срединности» (XVIII, 5).

*** Недвойственное — *advaya*, тиб. gnyis mi — еще одно условное обозначение для невыразимого состояния единства. Последнюю строку можно назвать мадхьямиковской на относительном уровне знания и высказанной вне ситуации полемики (в которой мадхьямик не должен выдвигать тезисов). Согласно Аджитамитре, здесь «недвойственное» имеет более конкретное значение, в соответствии с чем последнюю строку можно было бы перевести: «Поэтому освобождается не опирающийся на двойцу [бытия—небытия]». Хотя ниже комментатор РА предположил и более общий смысл термина, указывающего на умственные действия по преодолению любых пар противоположностей, любой дуальности, в том числе пары противостоящих друг другу учений о вечности и всеобщей уничтожимости, и тогда непосредственным следствием этой деятельности может стать состояние нирваны, что равнозначно медленному, постепенному прекращению незнания [Ajitamitra 1990: 46–47]. Гьялцаб

пояснил эту строфу так: «Мы также не придерживаемся взгляда о существовании, ибо мы отвергаем мысль, что причина и следствие установлены в абсолютном смысле (*don dam par grub pa*). Мы бы стали сторонниками идеи существования, если бы утверждали, что причина и следствие не возникают из дискурсивных проявлений рас-судка, а устанавливаются с точки зрения подлинной реальности (*yang dag par ji bzhin nyid du gyur pa*). Но мы этого не утверждаем», см. [Kalf 1983: 80–81].

52

Предмет, едва различимый издали,
Отчетливо виден вблизи.
Если бы мираж* был водою,
То почему же ее не видно вблизи?

* Мираж — *marici*, тиб. *smig rgyu* — один из важнейших терминов махаянского учения об иллюзии, активно разъясняемого Нагарджуной ниже, а также в других местах РА и в иных его текстах, см. [Андросов 1989: 25–35]. Отмечу здесь же, что эта строфа и две ниже следующие цитируются Чандракирти как стихи Учителя (ачарьи), см. [Prasannapada 1903–1913: 347]. Это же место из «Прасаннапады» и пример с миражом исследует также К.Хантингтон [Huntington 1983: 95–97].

53

Одно дело, когда этот мир в качестве сущего, каково оно есть,
Разглядывают издали*. Но он виден не таким,
Когда на него взирают вблизи. Подобно миражу,
Мир не имеет определенности**.

* Аджитамитра пояснил, что из состояния нирваны мир сансары видится в его истинной форме: стоящим далеко и наделенным всеми пороками [Ajitamitra 1990: 47].

** Не имеет определенности — *animitta*, тиб. *mtshan med* — букв.: вне знаков, невыразимый. «Внезнаковое означает пустое» [Там же].

54

Как мираж, принимаемый за воду, не является
Ни водой, ни чем-то реальным с высшей точки зрения,
Так и группы (скандхи), принимаемые в качестве Я,
Не являются ни Я, ни чем-то реальным с высшей точки
зрения*.

* «Группы дхармо-частиц неистинны с точки зрения наивысшего (парамартха), когда же нет группы, то нет и Я» [Там же: 48].

55

Если некто, видя мираж, думает, что там вода,
И, подойдя туда, убеждается,
Что там никакой воды нет,
То он глупец*.

* *Строфы 55–56 Чандракирти цитирует как стихи из РА, см. [Prasannapada 1903–1913: 188].*

56

Если некто воспринимает миражеподобный мир
Либо существующим, либо несуществующим,
То он невежествен. Поскольку он пребывает в невежестве*,
Постольку ему не освободиться.

* Невежество — *тоха*, тиб. *rtongs pa* — духовная и умственная слепота, темнота и т.д., см. ДС, XXX, 21; СХХІХ, 2; СХХVІІІ, 3.

57

Сторонника [идеи] несуществования ждет плохое рождение.
Сторонника [идеи] существования ждет хорошее рождение.
В силу совершенного знания сущего, каково оно есть,
Лишь опирающийся на недвойственность идет
к освобождению.

58

Он не желает ни существования, ни несуществования,
Постигнув сущее, каково оно есть.
Из-за невежества некто припадает к [идее] несуществования,
Из-за него же он не воспринимает [идею] существования*.

* *Комментарий Аджитамитры к этой и следующей строфам не совсем уместен, поскольку здесь он применил йогачаровское понятие «интуитивного знания без знаков, образов и представлений» (nirvikalpa-jñāna, тиб. rnam par mi rtog pa'i ye shes), которое, как указал Ю. Окада, приходит в состоянии медитативного погружения, но оно не упоминается в трудах Нагарджуны [Ajitamitra 1990: 49, 166]. Наиболее близкий к этому термин у Нагарджуны см. ММК, ХХVІІІ, 9. Об этом понятии йогачары см. [Frauwallner 1956: 300–301; Williams 1989: 43–44, 89–90].*

59

Но если отвергается существование, то тем самым
С высшей точки зрения отвергается и несуществование.
И наоборот, разве отвергая несуществование,
Не отвергают существование ?*

* Члены диалектической пары противоположностей имеют место только в паре, один без другого они не действительны ни логически, ни обыденно.

60

В состоянии Просветления* нет утверждений,
Нет правил поведения, нет мышления**.
Если же некоторые отрицают [идею] существования
с высшей точки зрения,
То в каком же смысле их считать [сторонниками идеи]
несуществования?***

* В состоянии Просветления — *bodhi-niṣṭrayāt*, тиб. *byang chub rten rhuir* — букв.: [взирая] из состояния Просветления или с точки зрения состояния Просветления, что является еще одним условным выражением уровня наивысшей истины (парамартха). Аджитамитра определил Просветление (бодхи) как наивысшее интуитивное знание (*byang chub ni bla na med pa'i ye shes te*) [Ajitamitra 1990: 50].

** Мышление — *citta*, тиб. *sems* — термин многозначный даже в ранней махаяне. По-видимому, Нагарджуна понимал его примерно так же, как и создатели ранних сутр Великой колесницы. Например, в «Ланка-аватаре» есть такое определение: «Мышление — это то, благодаря чему получается деяние (карма)» (*cittena cīyate karma*) [Lankavatara 1923: 46 (verse 106), 158 (verse 38)]. См. также [Dayal 1932: 59]. В йогачаре толкование термина пополнилось, но и новые значения имели ранние истоки, см. [Андросов 1995б: 150–151; Williams 1989: 78–79]. Мой перевод термина, надеюсь, сохраняет нейтральное значение, не окрашенное позднейшей полемикой школ махаяны. Аджитамитра не стал пояснять термин. В ДС термин употребляется в нескольких матриках, но в сочетании с другими и в определенных контекстах учений, которые не подходят для данного случая.

*** Конечно, все это с точки зрения абсолютной, а не условной. Фактически нигилизм есть утверждение отрицания, но для Нагарджуны истина вне и отрицания, и утверждения [Tucci 1974: 333, п. 3].

Спроси мирян и ученых из санкхьи*,
Вайшешиков**, а также джайнов***, [буддистов] —
Сторонников идеи личности и групп (скандх)****, —
учат ли они
Преодолению двойственности существования
и несуществования****.

* *Аджитамитра* изложил здесь основные положения санкхьи под углом зрения рассматриваемой проблемы — это утверждение существования Прасознания (Пуруша) и индивида (нудгала), а также «свертывание» вселенной в Праматерию (притхиви) в конце космического века, с одной стороны, и несуществование в силу отсутствия прошлого (в том числе кармы) в этом «свернутом» состоянии — с другой [Ajitamitra 1990: 50–51]. О философии этой индуистской школы см. [Чаттерджи 1954: 256–270; Радхакришнан 1956–1957. Т. 2: 218–295] и кратко [Антология 1969: 145–146].

** *Вайшешики* названы как «сторонники Аулуки». Это одно из имен основоположника школы, которое давали и школе, см. [Радхакришнан 1956–1957. Т. 2: 155; Sarva-darsana 1961: 145]. О ее философии см. во всех книгах, названных здесь и в предыдущем примечании, а также [Лысенко 1986]. *Аджитамитра* пояснил, что вайшешики — это те, кто учит о мельчайших атомах (параману), о двух атомах (двипану) и прочем с точки зрения их бытия (бхава) и небытия (абхава); если у души (джива) есть бытие, то у всего остального — небытие [Ajitamitra 1990: 51].

*** Из джайнов Нагарджуна здесь назвал только дигамбаров (букв.: одетые в пространство или нагие — одна из двух школ джайнизма, см. о них во всех перечисленных выше книгах, а также [Лысенко 1994]). Причем он использовал термин «ниргрантха» (букв.: без одежды, но сами джайны понимают термин как «сбросивший пути», «разорвавший узы»). *Аджитамитра*, который уже критиковал позиции дигамбаров выше (см. примеч. к строфе 1), привел лишь этимологический анализ термина, означающего также «голый» [Ajitamitra 1990: 51].

**** Так названы мыслители школы Малой колесницы ватсипутрия, или нудгалавада, которые утверждали, что существо в земных условиях есть индивидуум, личность (нудгала), характеризующаясь группами (скандха), и поскольку карма прекращает действовать в конце вселенского цикла (махакальпа), то у существ нет ни прошлого, ни будущего [Там же]. По-видимому, последнее нужно понимать так,

что на существа настоящего времени не влияет карма прошлой кальпы, а на существах будущей кальпы не скажется карма данного периода. Ватсинутрии критикуются не только Нагарджуной (отчасти и в ММК, IX, X), но и Васубандху в «Абхидхарма-коше», IX [Stcherbatsky 1919].

**** Эта строфа цитируется Чандракирти как стихи из РА, см. [Prasannapada 1903–1913: 275].

62

Только наше Законоучение преодолело
[Двойственность] несуществования и существования.
Оно глубоко практично* и является
Учением о бессмертии**, провозглашенным буддами.

* Практично — *viddhi*, тиб. *khud ra* — это означает, что каждая часть Закона является собственно всем Законом [Ajitamitra 1990: 52]. Поэтому нужно практиковать доступную пониманию часть Закона, а не дожидаться, когда ты осилишь весь Закон, во всех его текстах и практиках.

** Бессмертие — *amṛta*, тиб. *'chi med* — комментатор отождествляет этот термин с «нирваной, в которой отсутствует смерть» [Там же].

63

Мир не возникает, не исчезает
И даже не пребывает ни мгновения.
Его природа вне трех времен*.
Каков же он с высшей точки зрения?

* См. выше, перевод и комментарий к строфе 37. Аджитамитра тоже отсылает к ней и поясняет: здесь и там речь идет о том, что у мира нет происхождения [Там же].

64

С точки зрения высшей реальности* мир и нирвана
В равной мере не возникают, не исчезают и не пребывают.
Поэтому с точки зрения высшей истины
Разве есть между ними различие?

* См. выше, примечания к РА, I, 5, 31, 47 и др.

65

С точки зрения высшей реальности, если нет пребывания,
То нет ни возникновения, ни исчезновения.

Разве [можно считать нечто] возникающим, пребывающим
И исчезающим* с точки зрения высшей истины?

* Т.е. так, как это кажется на уровне обусловленных истин [Там же: 53].

66

Если все постоянно изменяется,
То как же возможно неизменное* состояние?
Если же предположить, что изменений нет,
То каким же будет неизменное состояние с точки зрения
высшей истины?

* Неизменное — *akṣaṇika*, тиб. *skad cig ta* — букв.: немгновенное, т.е. «состояние без происхождения и прекращения... Неизменного объекта нет в силу того, что все постоянно меняется, например мысль, звук, свет. Ничего мгновенного тоже нет, поэтому и нет изменений, примером чего может служить пространство» [Там же: 54–55].

67

Если бы нечто было моментально изменчивым,
Оно бы исчезало полностью или частично [каждое мгновение].
Но из-за того, что такое не наблюдается и его трудно
представить,
Это [моментально изменчивое] в обоих случаях недоуверено*.

* По мнению Аджитамитры, небуддийская идея вечности и постоянства уязвима в том, что «нечто исчезает», и потому выдвигается теория моментальной изменчивости, но она не распространяется на все объекты. Так, в школе вайшешиков этим «нечто» является множество мельчайших атомов, которые считаются вечными, но вот предметы из атомов — изменчивы и уничтожимы. Они не суть скопление, существующее мгновение, как полагают буддисты и современные физики. Последнее как раз свидетельствует о противоречивости такой доктрины, о недоуверенности ее доводов и всего учения (шастра). Хотя о ненаблюдаемости и невообразимости говорится на уровне знаково-обусловленной истинности и поскольку подлинную реальность нельзя воспринять средствами достоверного познания, постольку изменчивости нет [Там же: 55–56].

68

Если бы все пребывало в состоянии мгновенной изменчивости,
Разве наступала бы старость?

Если бы все пребывало вне изменчивости,
Разве наступала бы старость?*

* Здесь спор идет с вайшнавцами (*khyav 'jug ra*), чей главный Бог — Вишну, будучи нерожденным, является вечным, древним, старым, т.е. имеющим бесконечно долгий возраст. Но в их учении содержится грубая ошибка, поскольку они допускают и изменчивость (перемены по воле Вишну); следовательно, и Бог не может характеризоваться вечностью, старостью, ибо каждое мгновение Он обновляется, становится другим [Там же: 56–57, 167]. Отмечу, что полемика со сторонниками идеи Бога-творца (ишвара-вадинами) — традиционная тема трактатов Нагарджуны, см. ниже, гл. 3, а также [Щербатской 1904; Андросов 1985; 1989: 39–40, 43; 1990: 111–114; 1995б: 172–173 (строфы 32–33); Chemparathy 1968; Cheng 1982: 96–98]. Строфы 68–70 цитируются Чандракирти, как взятые из трудов (сиддханта) мадхьямики, см. [Prasannapada 1903–1913: 546].

69

Поскольку мгновение имеет конец,
Постольку оно должно иметь начало и середину.
Из тройственной природы мгновения следует,
Что мир не пребывает лишь мгновение*.

* Аджитамитра снова напомнил, что речь идет об уровне знаково-обусловленной истины, ибо абсолютную реальность нельзя описать словами. Продемонстрированный в этой строфе Нагарджуной способ критики идеи мгновения (кшаника-вады) комментатор назвал *prasaṅga* (*zhar la 'ongs ra*), т.е. способом сведения к абсурду или «нежелательному следствию» [Ajitamitra 1990: 57, 167], что является отличительной особенностью одной из подшкол индийской мадхьямики, к которой принадлежали как раз Буддхапалита (V в.), Чандракирти (VII в.) и, вероятно, Аджитамитра.

70

Но любое [из этих трех] — начало, середина, конец —
Распадается так же [на три части], как и мгновение.
Следовательно, нельзя быть самостоятельно началом,
Серединой, концом, а только в зависимости от другого*.

* Здесь продолжается демонстрация абсурдности понятия мгновения, ибо анализ свидетельствует о падении в бесконечность, и выход из этого один — видеть взаимозависимость, относительность,

отсутствие самостоятельной сущности, пустоту. Все эти понятия тождественны друг другу в мадхьямике.

71

Единица не состоит из множества частей,
В то же время нет ничего несоставного*.
Однако без единицы нет множества,
И без несуществования нет существования**.

* Согласно *Аджитамитре*, аналогичные мысли на примере атома развивались *Арьядэвой* (III в.) в «*Чатух-шатаке*» (Ю. Окада нашел эту санскритскую строфу — IX, 15, см. [Aryadeva 1923; Gyel-tsap 1994]), а также в сутре «700 строк о Праджня-парамите» (см. о ней [Conze 1978: 58–60]) [Ajitamitra 1990: 58–59, 168].

** Тибетский комментатор РА Гьялцаб так пояснил эту строфу: «Предметом нашего спора является нечто реальное, обладающее формой, и, следовательно, нельзя уже сказать, что это — единое (gcig ri nyid du bden pa), потому что оно имеет различные качества (стороны). Такой довод не назовешь ошибочным, поскольку нет ничего, что обладало бы формой без качеств (сторон). Если кто-то говорит, что это действительно „множество“, то мы бы ответили, что оно не является „множеством“, поскольку нет достоверно установленной „единицы“ (bden grub kyi gcig). Если нечто лишено самосущего, то оно лишено его и обладая формой (rang bzhin gyis grub pa med pa). Поскольку нет основы, то нет и того, что опирается на нее» [Kalff 1983: 82].

72

Несуществование возможно лишь
Как противопоставление или уничтожение существования.
Но разве противопоставление или уничтожение возможно,
Когда нет того, что должно быть [подвергнуто этим
операциям]?

73

Следовательно, с точки зрения высшей истины
Обретение успокоения [в нирване] не является концом
обыденного мира.
Вот почему Будда-Победитель молчал,
Когда Его спрашивали, конечен ли мир*.

* Один из 14 вопросов, не проясненных Буддой, см. ДС, СXXXVII.

Тот, кто все знает, признается мудрецами
Всеведущим, но только в том случае.
Если он не проповедовал глубин Законоучения* тому,
Кто не в состоянии его воспринять.

* По мнению Аджитамитры, нельзя проповедовать каждому о том, например, что с точки зрения наивысшей истины и соответствующего состояния сознания, лишённого самосущего, все дхармо-частицы потока сознания недвойственны, едины, немножественны. В подтверждение своей мысли комментатор привел две цитаты из махаянских сутр. Первая, как определил Нэванг Самтен [Ratnavali 1991: 80–81] (Ю.Окада не смог этого сделать и дал лишь немецкий перевод цитаты по тибетскому тексту [Ajitamitra 1990: 60, 168]), из «Сутры Царя-сосредоточения» (IX, 47). В моем переводе с санскрита это звучит так:

*Всегда и все дхармо-частицы пусты в отношении самосущего.
[Таким же] сыны Победителя воспринимают и предмет.
Для них всех мир пуст весь целиком,
Тогда как у небуддистов (тирхиков) пустота
есть нечто ограниченное [Samadhiraja 1961: 51].*

Вторая цитата из «Анаватанта-сутры»: «Кто воспроизводит [в сознании] пустоту, тот внимательный», и она четырежды встречается в комментарии Чандракирти на ММК, см. [Prasannapada 1903–1913: 234, 491, 500, 504], см. также [Ajitamitra 1990: 61, 168–169]. Я думаю, что так глубоко в Законоучение проникают далеко не все буддисты, а лишь мастера Великой колесницы.

Совершенно просветленные созерцатели высшей реальности*
Провозгласили Закон обретения высочайшего блаженства**,
Который глубок, не постижим рассудком
И независим от кого бы то ни было и чего бы то ни было***.

* Совершенно просветленные созерцатели высшей реальности — *sambuddhās tattva-darśinaḥ*, тиб. *rdzogs sangs rgyas thams cad gzigs pa rnam* — это будды, обладающие полнотой интуитивной мудрости, которые все воспринимают зрительным сознанием (или осознают все зримое, см. ДС, XXV, 13), и эта полнота видения равнозначна владению такой чудесной способностью, как ясновидение, божественное око (ДС, XX, 5), как определил Аджитамитра [Там же: 61–62]. Относительно тибетского перевода нужно заметить, что во всех верси-

ях, а также в первом комментарии (и даже в переводе РА на китайский язык) вместо «*tattva-*» употреблено «*saṅga-*» [Там же: 169].

** См. выше, название главы, строфы 1–4 и примечания к ним.

*** Столь пространно приходится передавать значение всего лишь одного термина — *anālaya*, тиб. *gnas med*. Смысл его в безопорности, в независимости сути Закона и от лиц, провозглашающих его (даже от будд), и от языка выражения, и от способов применения, реализации и т.д. Термин можно также переводить как «безотносительное». В следующей строфе он встречается снова.

76

Люди страшатся этого Закона независимости,
Довольствуются своим местом [в жизни],
Не стремятся превзойти [двойцу] существования
и несуществования
И, будучи неразумными, губят себя*.

* Или: «Вредят себе, не следуя в нирвану хорошими путями» [Там же: 62].

77

Те гибнущие стремятся погубить других,
Которые тоже боятся состояния бесстрашия.
Следовательно, о царь, поступай так,
Чтобы тебя не погубили те, кто губит себя.

78

Ради подлинной истины*, о царь, и дабы отвратить
от погибели**,
Я объясняю священное писание***,
Содержащее учение о том, как превзойти земное****
И опирающееся на недвойственность*****.

* Ради подлинной истины — *yāhātathyena*, тиб. *yang dag pa* — Аджитамитра пояснил через синоним *satya* (*bden pa*) [Там же: 63].

** Комментатор эту задачу Нагарджуны объяснил тем, что «ты (царь) — сосуд Закона» [Там же: 62].

*** Священное писание — *āgama*, тиб. *lung* — «основанное на заповедях Просветлённого, а не на собственных домыслах» [Там же: 63].

**** Учение о том, как превзойти земное — *lokottaramḥ nayam*, тиб. *'jig rten 'das kyi tshul* — согласно Аджитамитре, здесь «земное» (лока) тождественно всем мирам буддийской космологии, в которых рождаются вновь и вновь существа сансары (*'khor ba*) [Там же].

***** Недвойственность — *advaya*, тиб. *gnuyis la mi* — этот термин свидетельствует, что речь идет о писании Великой колесницы и о махаянском истолковании Слова Будды как канона хинаяны.

Строфы 78–97 не сохранились на санскрите, их перевод дается в соответствии с тибетским текстом и его санскритской реконструкцией (вкуче с комментарием Аджитамитры) Нгаванг Самтена, любезно предоставленной мне автором.

79

Этот сокровенный [Закон], действующий вне [двойцы]
добра и зла,
Приводит к ясной цели.
Он не по вкусу тем, кто страшится безопорности*,
Небуддистам и прочим, а также некоторым
из наших [буддистов]**.

* Безопорность — *anālaya*, тиб. *gnas med* — думается, что в данном контексте сказать «не опирающийся ни на что», т.е. ни на знаки, ни на авторитеты, ни на Я, ни на что иное, более точно по смыслу, чем «не зависимый ни от чего», как то выше, в строфах 75–76. Безопорность — будхисаттвический идеал, к которому должно стремиться всем путникам Великого Пути.

** Недостатком учений всех индуистских школ мысли является то, что они ограничиваются рассудочным знанием, буддисты же, придерживающиеся взглядов о самосуице сансары и нирваны, находятся всего лишь на второй стадии буддийского пятистадиального Пути, т.е. на стадии *prayoga-mārga* (*sbyor lam*) [Там же: 63–64]. Правда, Аджитамитра не указал, является ли эта стадия медитативных усилий стадией хинаянского или махаянского Пути, т.е. для будхисаттв; о различии между ними см. [Obemiller 1932: 20–21, 34–37]. Я полагаю, что речь идет именно о первом, поскольку на данной стадии махаянского Пути адепты сосредоточены на интуиции бессамосуициности, что как раз отвечает данным в строфе характеристикам Закона.

80

Поскольку человек не является ни землей,
Ни водой, ни огнем, ни ветром, ни небесным пространством,
Ни сознанием*, ни всем этим, вместе взятым,
То кто же он такой, отличающийся от этого?

* Санскритские и тибетские термины этой шестерки первостихий см. ДС, LVIII. Аджитамитра по этому поводу привел мнение

абхидхармистов, упрек которых мадхьямикам передается в этой строфе, а затем отметил: «Человек — это именно то, что лишено самосущего. Поэтому человека нет [с точки зрения наивысшей истины], но когда говорится о человеке и о шести первостихиях, то они не отличаются. Поскольку те ненаблюдаемы, постольку человек — это и есть шесть первостихий» [Ajitamitra 1990: 64]. Такова непростая диалектика понятий и двух уровней истины в мадхьямике. У абхидхармистов (в частности, в «Абхидхарма-коше» Васубандху) эта шестерка делится на «материальную» четверку (анализ которой см. ниже, строфы 83–90), а также на пространство и сознание [Васубандху 1990: 54–56, 70–72, 157–160, 179–180; Розенберг 1991: 135–141]. В ДС, XXXIX–XL матрица первостихий, или первоэлементов, или великих элементов, состоит только из пяти пунктов и пяти им соответствующих качеств.

81

Поскольку с точки зрения подлинной истины*
Человек не является соединением шестерки первостихий**,
Постольку каждая из этих стихий порознь
Тоже не есть подлинная реальность***.

* Тибетцы здесь употребили тот же термин «yang dag», что и выше, в строфе 78, но в санскритскую реконструкцию Нгаванг Самтена по размеру необходима tattva.

** Ибо они лишь понятие [Ajitamitra 1990: 65].

*** Так как, по определению, земля и прочее являются таковыми лишь в силу соединения мельчайших атомов, то даже с точки зрения идеи самосущего земли и прочего в действительности нет [Там же].

82

Группы (скандхи) дхармо-частиц не есть атман*,
И они не пребывают в нем. Но и он не в них, и его нет без них.
Атман не соединяется с этими группами,
Как огонь с топливом**. Что же такое атман?

* Атман (тиб. bdag) — этот термин здесь не переводится, так как содержит в себе смыслы и значения сугубо индийской культуры и философии, что по-русски вряд ли можно передать однозначно в данном контексте. Впрочем, тибетцы ограничились одним значением этого термина — «Я», но их «Я» принадлежало единой индо-тибетской системе понятий, осмысленной с буддийских позиций, тогда как наше «Я» системно иное. В этой строфе Нагарджуна продолжает отвечать на мнение оппонента, приведенное в строфе 80. Аджитамитры.

митра отметил, что атмана нет, так как с точки зрения наивысшей истины нет самосущего, на идее которого покоится понятие «атман» [Там же].

*** Понятиям «огонь» и «топливо» посвящена гл. 10 «Коренных строф о Срединности».*

83

Три основных качества земли* не суть земля,

Они не в ней, она не в них и не без них.

То же самое относится к каждому из них по отдельности.

Будет заблуждением рассматривать основные качества

подобно атману.

** Три основных качества земли — **bhur-bhūta-traya**, тиб. 'byung gsum sa — это твердость, способность держать форму, сопротивляемость. Аджитамитра пояснил, почему рассматривается земля. Для него очевидно, что «поскольку частицы воздуха-дыхания (прана) не суть атман, постольку анализируются земля и ее составляющие» [Там же: 66]. Хотя на самом деле со времен упанишад атман отождествляется с праной в индуистских школах (см., например, [Упанишады 1967: 58–59, 62–63]).*

84

Земля, огонь, вода, ветер — каждая из этих [первостихий]

Сама по себе не обладает самосущим*.

Когда отсутствуют [любые] три из них, тогда нет и никакой

одной.

Но если же нет всего одной, то нет и трех [остальных].

** Согласно Аджитамитре, значение каждой из них в качестве причины — всего лишь звук, слово [Ajitamitra 1990: 66]. Вайбхашики же считали, что «великие элементы (в моем переводе: „первостихии“) определяются как носители своей собственной сущности (в моем переводе: „самосущего“)» [Васубандху 1990: 158].*

85

Если нет трех [первостихий], то нет и одной.

Если же нет одной, то нет и трех.

Каждая по отдельности самостоятельно не существует.

Каким же образом произойдет [их] соединение?*

** Последний вопрос относится уже к новой проблеме теории Абхидхармы. Как отметил комментатор РА, если все-таки признать,*

что первостихии обладают самосуцим, или собственной сущностью, и, следовательно, они самостоятельны, независимы друг от друга, то разве возможно тогда представить их соединение? [Ajitamitra 1990: 67]. Здесь две возможности: либо они существуют сами по себе в силу своего самосуцего, либо они соединяются и зависят друг от друга, но уже без самосуцего. В противном случае теория оказывается противоречивой и недостоверной, что и стремится показать Нагарджуна.

86

Но если бы каждая из них [первостихий] могла существовать
сама по себе,

То почему же нет огня без топлива,
А ветра, воды и земли —
Без движения, сцепления и сопротивляемости?*

* В строфе названы неотъемлемые качества первостихий — соответственно каждой.

87

Да, этот случай с огнем [и топливом] очевиден,
Но почему же три другие [первостихии] не могут быть
самостоятельны?
Для этой тройцы неразумно предполагать такое,
Ибо было бы нарушение закона взаимозависимого
происхождения*.

* Нарушение закона взаимозависимого происхождения — *pratitya-utpāda-vaidharmya*, тиб. *sten cing 'byung ba dang chos mi* — речь идет именно об этом законе (см. ДС, XLII), полное название которого не поместилось в строфу по метрике. Аджитамитра пояснил, что закон действует в силу наличия во всем причины, поэтому познание (или осознание, виджняна — третье звено 12-звенной цепи) является причиной имени и формы (нама-рупа — четвертое звено), а форма как раз и представляет четыре первостихии; в качестве причины последние самостоятельны, иначе закон, провозглашенный Буддой, не будет действовать [Там же: 67–68]. В данной строфе приводится мнение оппонента из Малой колесницы.

88

Если они [первостихии] существуют порознь и самостоятельно,
То возможно ли наличие между ними зависимости?

Если же они не существуют порознь и самостоятельно,
То возможно ли наличие между ними зависимости?

89

[Допустим], они не существуют по отдельности
и самостоятельно,

Тогда где есть одна [первостихия], там же — и остальные.

Но если они не соединяются, то они не могут быть

в одном месте.

Если же они соединяются, то они уже не пребывают порознь.

90

У первостихий нет ни самосущего, ни обособленности,

В таком случае каково же их собственное качество?

Коль нет обособленности и самостоятельности, то нет

и преобладания[качества]*.

Принято считать, что качество есть лишь в относительном

смысле**.

* Согласно индийской философии, первостихии, или первоэлементы, пребывают во всех проявленных вещах, но качество одной из них преобладает, что и делает вещь определенной. Задача Нагарджуны, очевидно, состояла в том, чтобы и здесь разрушить сложившееся мнение, ибо всякое мнение служит преградой освобождающемуся уму.

** Относительный смысл — *saṃvṛti*, тиб. *kun rdzob* — или с точки зрения относительной истины. Кардинальное понятие мадхьямики; без знания учения о двух истинах (или о двойственности истины) многое останется непонятым в трудах Нагарджуны, см. ДС, ХСV и выше, строфы 47, 51–52, 56, 64–65, 73.

91

Этот же способ опровержения применяй к цвету,

Запаху, вкусу и ощущению от прикосновения,

К осознанию зримого и к формам,

А также к незнанию, рождению, деянию*.

* Набор понятий данной строфы свидетельствует о критике Нагарджуной положений Абхидхармы, см. ДС, ХХIV–ХХVI, ХХХIII–ХХХVIII. Аджитамитра в пояснениях к строфе ссылается (по-моему, не совсем к месту) на «Абхидхарма-кошу», II, 22, где Васубандху поведал о восьмисоставном атоме (параману), т.е. четырех первостихиях и четырех их качествах [Там же: 69, 170]. Русский перевод с тибетского языка данного фрагмента Васубандху см. [Васубандху

1980а: 81–83]. Относительно же концовки строфы комментатор отметил, что возможны два толкования: (1) «Деяние» (*karman*, тиб. *las*) означает либо движение (*krīyā*), либо четвертую группу дхармо-частиц — санскар, или карму, см. ДС, XXII. В этом случае «незнание, рождение», будучи первым и последним звеном 12-членной цепи взаимозависимого происхождения, должны обозначать всю цепь. (2) Переписчики ошиблись, и первоначально термины в концовке имели другую последовательность: «незнание, деяние, рождение» — первое, второе и 12-е звено 12-членной цепи. Второй вариант более логичен, так как в следующей строфе карма и крия упоминаются самостоятельно. В комментарии приводится также мнение школы йогачара (виджнянавада, тиб. *gnat par shes pa smos pa*) о том, что незнание происходит из сознания (*चित्ता*), хотя Аджитамитра-мадхьямик полагал, что причина незнания в омрачениях (*клеша*) [Ajitamitra 1990: 69–70, 170].

92

К творцу, деянию, движению, числам,

Ко времени, причине, соединению*.

К короткому, длинному и прочим [противопоставлениям]

И в такой же степени к познаваемому, познанию

и познающему**.

* Соединение — *uniti*, тиб. *ldan* — такой русский перевод кажется далеким по значению как от санскритского, так и от тибетского термина (в пер. Дж. Хопкинса «*possession*» [Hopkins 1975: 30]). Однако контекст и комментарий свидетельствуют о другом понимании. Согласно Локеш Чандре, среди многих значений тибетского термина одно тождественно санскритскому понятию *yoga* [Lokesh Chandra 1971: 1304], через которое Аджитамитра и раскрыл содержание рассматриваемого термина из РА, а именно: (1) как то, что соединяет одну субстанцию (дравья) с другой, (2) и как то, что не имеет непосредственного отношения к медитативной практике (дхьяна), состоящей в сосредоточении (*самагри*) сознания (*चित्ता*) на образе (*рупа*), причем до такой степени единения, что нет различия между сознающим и образом, а есть только единство (*экагра*) [Ajitamitra 1990: 71]. Нгаванг Самтен проделал большую работу по восстановлению санскритского текста этой строфы Нагарджуны и комментария к ней. Данное понимание термина подтверждается также и ссылкой Аджитамитры [Там же] на «Абхидхарма-кошу» (I, 7), где речь идет о причинно-обусловленных (санскрита) дхармо-частицах, а в автокомментарии Васубандху сказано: «Причинно-обусловленное [означает] созданное соединенными, совокупными условиями» [Васу-

бандху 1990: 49, 115]. Это понятие очень важно для философии сарвастивады. С его помощью доказывается, что во вселенной нет никакой субстанции (в качестве причины и условия), которая бы могла произвести нечто в одиночку. Всегда причин должно быть несколько.

** Большинство из перечисленных в строфах 91–92 категорий подробно опровергаются Нагарджуной в других трудах, особенно логико-полемиических, например в отдельных главах «Строф о Срединности» (в том числе и категория «соединение», сансарга — ММК, XIV), а категория «творец» или «Бог-творец» — в сочинении «Опровержение Бога-творца (Ицвары)», см. ниже, гл. 3, а также [Щербатской 1904; Андросов 1985].

93

Мудрым [Буддой] сказано, что длинный и короткий,
Мельчайший и огромный, земля, вода,
Огонь и ветер, добродетель и все остальное
[Должны] прекратить появляться в сознании*.

* Согласно Аджитамитре, все слова — плод обусловленного мышления (*vyavahāra*, тиб. *tha snyad*), которое тождественно самарити (см. выше, примеч. ** к строфе 90). Чтобы достичь духовных высот, нужно остановить мышление и перейти на уровень абсолютной истины (*paramārtha*, тиб. *don dam pa*). С этой строфы по 97-ю анализируется шестая первостихия — сознание (*vijñāna*, тиб. *rnam shes*), см. выше, строфу 80.

94

Совершенномудрый, сознание которого нельзя представить,
Ибо оно бесконечно,
Не воспринимает даже таких состояний [бытия],
Как земля, вода, огонь и ветер.

95

Именно здесь [в состоянии совершенного сознания]
Он прекращает [восприятие] всего без остатка:
Короткого и длинного, тонкого и толстого,
Чистого и нечистого, имени и формы.

96

Что до сих пор было неведомо сознанию,
То все прояснилось и стало подлинным знанием.
Тем не менее позже в сознании
Это [состояние] прекратится.

97

Все эти дхармо-частицы проявленного мира
 Можно считать топливом для огня сознания.
 Когда их поглотит огонь и засияют лучи просветляющего
 знания*,
 Тогда наступит абсолютный покой**.

* Просветляющее знание — *pratibodhaka*, тиб. *rab 'byed* — знание будд, бодхисаттв и архатов. Локеш Чандра дал этому тибетскому термину санскритский эквивалент *pravicaaya* [Lokesh Chandra 1971: 2236], который скорее означает «различающее знание». На мой взгляд, вариант Нгаванг Самтена более правильный. Согласно Аджитамитре, посредством этого знания достигается состояние, противоположное пребыванию в миру [Ajitamitra 1990: 73].

** Абсолютный покой — *śānta*, тиб. *zhi* — еще одно слово, передающее значение невыразимого, безусловного состояния, «когда не воспринимается даже собственная форма» [Там же: 74].

98

Вначале [прекращаются] невежественные предположения,
 Затем только устанавливается значение высшей реальности.
 Когда не воспринимается бытие чего-либо,
 Откуда же тогда возьмется небытие?*

* Санскритский оригинал строф 98 и 99 найден М.Ханом в «Прасаннападе» Чандракирти ([Prasannapada 1903–1913: 188, 413 соответственно]), где они приведены без указания источника и автора [Hahn 1982: 38].

99

Пространство* [как первостихия] является одним только
 наименованием**,
 Потому что нет бытия у [дхармо-частиц группы]
 чувственного***,
 Разве могут [дхармо-частицы] чувственного быть
 без первостихий?
 Следовательно, [группа] чувственного тоже только
 наименование****.

* Пространство — *ākāśa*, тиб. *pat mkha'* — пятая первостихия из шести названных автором в строфе 80.

** Только наименование — *pāta-mātra*, тиб. *ming tsam* — новый аргумент в мадхьямиковской диалектике, который в дальнейшем получит большое развитие в махаяне.

*** Чувственное — *rūpa*, тиб. *gzigs* — имеется в виду первая группа дхармо-частиц по классификации на скандхи, см. ДС, XXVI.

**** Последняя строка в переводе Дж.Хопкинса: «*Therefore even 'name-only' does not exist*». Ни санскритский, ни тибетский тексты не дают оснований для какого-нибудь отрицания. Однако оно есть в комментарии: «Без первостихий нет цвета и формы. Значит, познаваемое не существует, как и познание (т.е. дхармо-частицы третьей скандхи — санджня), и в силу его отсутствия нет даже „только наименования“» [Ajitamitra 1990: 74, 171]. Я считаю это некоторым домысливанием философских положений мадхьямики эпохи нагарджунизма. Так мадхьямики стали говорить позже (с V в.), после образования другой махаянской школы — йогачары, или виджняпти-матры. Поэтому я оставил смысл текста Нагарджуны, а не его последователей.

100

[Дхармо-частицы групп] чувственного переживания*,
представлений.
Сил и влияний [от прежних деяний] и познания должно
рассматривать
Так же, как первостихию или как атман**.
Поэтому шесть первостихий не имеют независимой
самости***.

* Чувственное переживание — *vitti*, тиб. *tshor* — вторая скандха и потому точный эквивалент тибетскому термину — *vedanā* [Lokesh Chandra 1971: 1960]. Но для реконструированной Нгаванг Самтенем санскритской строфы один слог был лишним, и он нашел редкий термин, который безошибочно определяется в контексте с названиями других групп дхармо-частиц, см. ДС, XXII.

** Смысл сказанного состоит в том, что названные категории дхармического анализа, основополагающие для Малой колесницы, опровергаются по тому же методу, что и первостихии или атман (см. выше, строфу 82).

*** Здесь использован термин «атман» с отрицанием (тиб. *bdag med*), который в данном случае уместно перевести, поскольку он здесь является уже не понятием общеиндийской культуры и философии, а синонимом мадхьямикского коренного понятия «бессамосущее» (*нихсвабхава*), обозначающего то, в чем нет самостоятельного, независимого существования. Именно так пояснил это отрицание термина Аджитамитра: *ngo bo nyid med* [Ajitamitra 1990: 74]. Относительно различных аспектов этого отрицания у

Нагарджуны (в том числе в РА) и в буддизме см. [Joshi 1984: 2–5, 9–14, 17–24].

ТАКОВА ПЕРВАЯ ГЛАВА «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ»,
НАЗВАННАЯ «НАСТАВЛЕНИЕ О ДОСТИЖЕНИИ СЧАСТЬЯ [РОЖДЕНИЙ]
И ОБРЕТЕНИИ ВЫСОЧАЙШЕГО БЛАЖЕНСТВА».

ВТОРАЯ ГЛАВА
СОЕДИНЕННЫЕ* НАСТАВЛЕНИЯ
[О СЧАСТЬЕ И ВЫСОЧАЙШЕМ БЛАЖЕНСТВЕ]

* Соединенные — *mīśraka, samśleṣa*, тиб. *spel ta* — букв.: смесь, вероятно, глава получила такое название из-за включенных в нее разнородных материалов (философских, социально-политических, гигиенических и пр.).

1

Как [срезанное] банановое дерево, сгнившее целиком
Вместе с ветвями*, есть ничто,
Так и человек, погибший вместе с первостихиями,
Есть то же самое [ничто].

* Срезанное или сломанное банановое дерево очень быстро разлагается и поэтому является символом хрупкости существования.

2

«Все дхармо-частицы без атмана» —
Так сказано буддами-победителями.
Ими также установлено, что вся шестерка первостихий
Такая же* и не имеет значения [с точки зрения высшей цели].

* Т.е. «без атмана» — как видим, вторая глава продолжает обсуждать тему последних строф первой.

3

В состоянии сущего, как оно есть, не воспринимается
Ни наличие атмана, ни отсутствие его,
Поэтому Великомудрый предостерегал нас
От воззрений об атмане и не-атмане.

4

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

5

Руководствуясь наивысшей целью, [ясно, что]
Этот мир вне [двойцы] истины и лжи*,
Потому что с точки зрения подлинной реальности
Нельзя противопоставлять «это есть» и «этого нет».

* По мнению комментатора, «что является миром (лока), то повсюду лишено самосущего (нихсвабхава)» [Ajitamitra 1990: 76].

6

Если бы Всеведущий на любой вопрос отвечал:
«Этого нет», что бы Он тогда сказал о нем (о мире),
Имеет ли он конец или бесконечен,
Двойствен или недвойствен?*

* Первая пара противопоставлений (о конечности и бесконечности мироздания) входит в 14 непроясных положений, см. ДС, СХХХVII, тогда как вторая пара состоит из терминов, рассматриваемых преимущественно в мадхьямике.

7

[Оппонент:] «Бесчисленны будды прошлого, будущего
и настоящего.
Согласно им, представление о конце странствий индивида,
Рождавшегося неисчислимо количество раз,
Возникло из идеи трех времен*».

8

Для количественного увеличения мира существ причины нет,
Его же сокращение происходит в соответствии с идеей
трех времен**.
Почему Всеведущий оставил без разъяснения,
Что же происходит в начале и конце мира?***»

* В строфах 7–8 Нагарджуна приводит возражение оппонента, по видимому, из школы сарвастивада. Аджитамитра передал мысль оппонента вопросом: «Разве не верно, что на уровне мирских истин (вьявахара) буддами делалось допущение о существовании или несуществовании?» Комментатор сам ответил: «Если и выдвигалась идея трех времен, то она не помогает. Ибо если [в Писании сказано], что чего-то нет, то уже в следующей строфе указывается, как оно есть в реальности (таттва)» [Там же]. Ср. РА, I, 63–70.

** Поскольку все существа в будущем войдут в нирвану.

***Этот вопрос ср. с РА, I, 73.

9

[Ответ на] это сокрыт в глубинах Законоучения,
Которые суть тайна для обычного человека.
Учение о бессмертии, провозглашенное буддами*,
Состоит в том, что мир подобен мареву**.

* Эта строка идентична строке из РА, I, 62.

** Мареву — *тāуā*, тиб. *sgyu ta* — иллюзия, принимаемая за реальность, галлюцинация, мираж. Эта и следующие строфы являются новым витком рассмотрения махаянского учения об иллюзорности, которое на первом витке сложности было описано выше, РА, I, 52–56.

10

К примеру, в мареве вполне могут привидеться
Рождение и смерть слона,
Хотя с точки зрения высшей реальности
Никакого такого рождения и смерти нет.

11

Точно так же могут привидеться возникновение
И гибель мира, подобного мареву,
Хотя с точки зрения наивысшей истины
Нет ни рождения, ни смерти.

12

Как слон из марева не приходит откуда-то и не идет куда-то
И нигде не пребывает в качестве существующего,
Ибо [видение объясняется]
Всего лишь помрачением сознания,

13

Точно так же подобный мареву мир
Ниоткуда не возникает, никуда не исчезает
И нигде не пребывает в качестве существующего,
Ибо [видение объясняется] всего лишь помрачением сознания.

14

Мир имеет природу, которую не выразить идеей трех времен.
Каков же он с точки зрения высшей истины?
С обыденной точки зрения* он то есть, то его нет,
То, возможно, он есть где-то в другом месте.

* С обыденной точки зрения — *vuavahārataḥ*, тиб. *tha snyad* — если раньше в тексте «Наставления», начиная с РА, I, 28, мадхьямиковское учение о двух истинах (см. ДС, ХСV), или двух точках зрения, активно применялось автором как само собой разумеющееся (правда, в основном «эксплуатировалось» понятие наивысшей истины, кроме РА, I, 90), то теперь разъясняется их кардинальное различие.

15

Поэтому есть четыре суждения: он конечен,
Он бесконечен, он двойствен, он недвойствен*.
Будда полагал, что именно по этой причине
И ни по какой другой у мира нет определенья.

* Дж. Гуччи привел мнение Гьялцаба, который считал, что вместо «двойствен» и «недвойствен» здесь нужно читать «оба» (т.е. «конечен и бесконечен») и «ни то ни другое» (т.е. «неверно, что конечен и что бесконечен»). В этом случае «четыре суждения» соответствуют традиционной матрице «14 непрояснимых положений», см. ДС, СXXXVII, 5–8. Тогда, согласно Гьялцабу, первое суждение принадлежит локайте (*rgyang phang pa*), второе — санкхье (*grangs can pa*), третье — джайнам (нигрантам — *gcer bu pa*) и четвертое — ватсинутриям (*gnas ta bu'i sde*) Малой колесницы [Тусси 1936: 242].

16

Если телесная, плотская нечистота,
Присутствующая в сфере чувств,
Постоянно пребывающая зримой,
Все-таки не осознается умом [в качестве нечистой]*,

* Перевод строф 16–46 отличается от моего опубликованного перевода [Андросов 1990: 145–147] в первую очередь терминологически, поскольку в данной работе вводится единая понятийно-терминологическая система соответствий санскритским и тибетским терминам нагарджунизма и ранней махаяны. Переработке подверглись и другие аспекты перевода, особенно в связи с чтением толкования Аджитамитры.

17

То каким же образом этот нантончайший,
Глубочайший и ни на что не опирающийся
Благой Закон, которого нет в сфере чувств,
Проникнет в сознание, дабы принести счастье?*

* Имеется в виду счастье (сукха) хороших рождений, о чем идет речь с самого начала РА и которое недоступно без усовершенствования ума и сердца.

18

Достигнув Просветления, Шакьямуни
[Сначала] отказался передать нам этот Закон*,
Так как познать Законоучение во всей глубине
Простым людям крайне сложно.

* Ссылка на канонический эпизод жизнеописания Будды: «Я овладел этим Учением, глубоким, трудным для понимания, трудным для постижения, умиротворяющим, высоким, находящимся за пределами того, что доступно рассудку, тонким, понятным только для мудрых. И этим людям, отдавшимся привязанности, находящимся во власти привязанности, видящим удовольствие в привязанности, трудно понять, что такое причинная связанность и взаимозависимое происхождение, особенно же трудно понять им, что значит угасание всех санскар, отказ от всего, что способствует череде рождений, что есть уничтожение жажды, уничтожение страсти, подавление чувств, нирвана. Но если я стану проповедовать Учение, а люди не будут понимать его, это для меня только усталость и изнурение... Ум его стал склоняться к бездействию, к тому, чтобы не проповедовать Учение» (в переводе В.В.Вертоградской с пали из «Махавагги» Виная-питаки [Хрестоматия 1980: 132]). После этого божеству Брахме Сахампати пришлось долго уговаривать Будду изменить решение и передать Закон людям [Там же: 132–134]. У Ашвагхоши (I–II вв.) в отношении этого эпизода было другое мнение [Ашвагхоша 1990: 153–155], но это неудивительно, поскольку его самостоятельные взгляды отличались от канонических воззрений большинства школ Малой колесницы, тем более от Типитаки тхеравады (см. об этом [Buddhacarita 1972. Pt. 2: XXIV, XXVI–XXVIII, XXX–XXXV, XL–XLIV]).

19

Это Законоучение, будучи неверно понято,
Погубит несведущего, который пребывает
В скверне мнений о несуществовании,
Поэтому с ними он и погибнет*.

* Строфы 19–20 цитируются Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 496].

20

Об этом [Учении имея] ложные представления,
Ограниченный человек, мнящий себя мудрецом,
Губит себя тем, что оспаривает [Закон].
Понури́в голову, отправится он в ад Авичи*.

** Более подробно см. СЛ, 77–87.*

21

Подобно тому как неправильно и не вовремя
Принимающий пищу находит погибель,
А правильно питающийся получает в награду
Долголетие, здоровье, силу и наслаждения,

22

Точно так же плохо понимающий [Закон],
Как и неправильно питающийся, находит погибель,
А истинно знающий обретает
Счастливые [рождения]* и наивысшее Просветление.

** К таковым, согласно Аджитамитре, относятся рождения человека или божеством [Ajitamitra 1990: 82].*

23

Поэтому, избавившись уже здесь от сомнений,
А также от взглядов о несуществовании [и существовании],
Устремляйся к высотам подлинного знания
Ради достижения всех целей*.

** Согласно комментатору, имеются в виду как мирские цели, так и превосходящие мирское, которые достижимы только путем реальной практики Закона [Там же: 83].*

24

Из-за несовершенного знания этого Законоучения
Проистекает возвеличивание собственного Я,
Затем совершаются праведные и неправедные действия,
Потом [человек получает] плохое или хорошее рождение.

25

Следовательно, пока не познано Законоучение,
Прекращающее возвеличивание собственного Я,
Стремись овладеть учением
О даянии, нравственности и терпимости*.

* Даяние, нравственность и терпимость — *dāna-sīla-kṣamā*, тиб. *sbyin dang tshul khrims dang bzod pa* — три первые совершенствования (парамиты, см. ДС, CV–CVII). Я думаю, здесь имеются в виду все шесть совершенствований ранней махаяны, которые перечислены в РА, IV, 80–81, см. также ДС, XVII.

26

О царь, тот, кто совершает поступки,
Согласующиеся с Законом, до начала действия,
В процессе [действия] и после него,
Тот не попадет в беду ни в этом, ни в ином мире*.

* Комментаторы «Драгоценных строф» уделили этой строфе повышенное внимание. Аджитамитра помимо этимологического анализа привел еще три цитаты [Там же: 83–85], которые Ю.Окада перевел с тибетского на немецкий, но не смог указать источников [Там же: 173]. Это сделал Нгаванг Самтен [Ratnavali 1991: 118–119]. Первые две оказались из «Гирлянды джатак» (XXII, 95 и 87 соответственно) Арьяшурь (IV в.), а третья из «Уддхариты»; их оригинальные санскритские тексты тибетский ученый поместил в своем подготовленном к печати издании РА с восстановленным комментарием на санскрите. Русские переводы первых двух см. [Арьяшуря 1962: 207 и 206]. Дж.Гуччи подробно проанализировал толкование Гьялцаба [Тусси 1936: 244], из чего видно, что оно посвящено проблематике средневековой тибетской философии, а не раннемахаянской мысли.

27

Овладев Законоучением, обретешь славу, счастье и бесстрашие
Не только здесь [в жизни], но и перед лицом смерти,
А также полное счастье — в ином мире.
Поэтому всегда следуй Закону.

28

Закон есть высшая политика*,
Потому что благодаря Закону мир любим,
Однако ни тут, ни там [в иных мирах]
Никто не заблуждается относительно мирского очарования.

* Политика — *nīti*, тиб. *lugs* — здесь не в привычном для нас смысле, а как «способ обретения счастья (сукха)» [Ajitamitra 1990: 86]. Хотя нужно отметить, что в контексте советов царю термин удачно подобран Нагарджуной. Ведь политика — это тоже способ обретения общественного счастья и согласия.

29

Беззаконие есть тоже политика,
Но из-за него мир обесценивается.
Когда же мир обесценен,
То не радуется ни здесь, ни там.

30

Почему же злонамеренные заняты тем, что обманывают других,
Вредят, предопределяя [себе] плохие рождения,
Знание же того, как достичь высших целей,
Пустословием превращают в бессмысленное знание.

31

Разве может сведущий в политике
Заниматься обманом других?
В действительности он обманывает себя,
Обрекая на многие тысячи рождений.

32

Желая доставить неприятности врагу,
Оставь пороки, прибегни к достоинствам,
Ибо только обретение собственного блага
Может быть неприятно врагу.

33

Щедростью, благоречивостью, добротой,
Совершенствованием в единственном предмете,
Коим является благо других,
Да воссоедини*, [о царь], мирские дела с Законом.

* Воссоединение — *saṅgraha*, тиб. *bsdu ba* — *Аджитамитра* очень точно пояснил как «успокоение ума» [Там же: 88], т.е. мир, наступающий в сознании. Я передал термин глагольной формой.

34

Как только одна правда вызывает у подданных
Стойкое доверие к царям,
Так только неправда
Вызывает недоверие к ним.

35

С точки зрения высших целей неверно уподоблять правду*
Непротиворечивости или считать ее продуктом ума.

Правда — это благо, творимое исключительно для других,
И, наоборот, ложно неблаго.

* Правда — *satya*, тиб. *bden (pa)* — этот санскритский термин (такой же и в предыдущей строфе) чаще передается как «истина». Я его перевел термином «правда» и думаю, что это контекстуально оправданно. Согласно Аджитамитре, «правда — это даяние или дары, которые все цари должны приносить [подданным]» [Там же], т.е. правдивость царей — это своего рода их самопожертвование ради людей.

36

Как одно щедрое пожертвование*
Искупает проступки царей,
Так скупость сводит на нет**
Все их достоинства.

* Щедрое пожертвование — *tyāga*, тиб. *sbyin (pa)* — согласно Аджитамитре, «это отказ от состояния, богатства, совершаемый как в реальной жизни, так и в качестве даяния умственного» [Там же: 89]. На мой взгляд, такое толкование можно понять двояко. Отказ от богатства и дарение его подданным либо осуществляется в виде раздачи подарков, либо только в своем сознании царь считает свое состояние принадлежащим народу. Во втором случае царю нужно особыми упражнениями ума, йогой ума, сосредоточенного на даянии, убедить себя, что он не собственник своего царства и богатства, а лишь распоряжается ими во благо другим, и тогда вопрос о том, раздавать ему подарки или нет, вторичен, неважен. Ниже Нагарджуна пояснил, что и подарки надо давать, и ум сосредоточивать на даянии.

** Сводит на нет — *svaghātaka*, тиб. *'joms* — букв.: разрушитель или саморазрушитель.

37

Кто внутренне спокоен*, тот способен глубоко
сосредоточиться**.
От внутренней глубины проистекает высшая доблесть,
От доблести же — величие и властность.
Поэтому развивай спокойствие.

* Согласно комментатору, это «тот, кто с обузданными чувствами» [Там же].

** Достичь состояния, «в которое трудно проникнуть» [Там же].

38

С обретением мудрости ум становится решительным*,
Он не полагается на мнения других
И не обманывается ими.
О царь, потому стремись к мудрости.

* Решительным — *sthira*, тиб. *brtan* — букв.: твердым, устойчивым, уверенным и неколебимым, как пояснил Аджитамитра [Там же: 90]. Но, по-видимому, в данном контексте совет царю «быть решительным в добродетельности», или настойчивым, по-русски значит больше, чем «быть твердым», или уверенным.

39

Повелитель людей, обладающий четырьмя достоинствами:
Правдивостью, щедростью, самообладанием и мудростью, —
Воспеваётся богами и людьми, равно как и Законоучение,
Обладающее четырьмя достоинствами*.

* К сожалению, комментатор не раскрыл эту четверку, и мне неизвестна такая матрица (*dharmāṣ catur-bhadra*, тиб. *chos bzang rnam pa bzhi*). Вероятнее всего, здесь образно названы четыре совершенных состояния, которым учит Закон (см. ДС, XVI) и которые выше (см. РА, I, 24 — «четверка неизмеримо-совершенных качеств») уже упоминались Нагарджуной, а в СЛ, 40 они названы в качестве лучших объектов сосредоточения.

40

Когда будешь пребывать постоянно рядом с теми,
Кто сдержан в речи, безупречен,
Очищен мудростью и состраданием,
Тогда [в тебе] возрастет мудрость и [знание] Закона.

41

Редко [встречаются] те, кто говорит о благотворном,
Еще реже — те, кто поступает в соответствии с услышанным.
Кто же непосредственно творит благо,
Те чрезвычайно редки.

42

Поэтому, узнав, что [является] благотворным,
Сразу же приступай к овладению им, даже если это неприятно.
Точно так же, чтобы выздороветь, разумный человек
Пьет горькое лекарство.

43

Размышляй постоянно о тленности жизни,
Преходящести здоровья, царствования —
Вот тогда достигнешь духовной зрелости
И припадешь к Закону как единственному прибежищу*.

** Согласно Аджитамитре, припадешь к этому прибежищу так, что посвятишь ему целиком свое тело, речь и ум [Там же: 93].*

44

Видя, что смерть неизбежна
И что страдание умирающего определяется его виной,
Пойми — ради земного наслаждения
Не следует совершать зла*.

** Аджитамитра дал такое пояснение: «Стремление к духовному созреванию объясняется тем, что смерть неизбежна и для прочих. Неизбежность явно определена. Смерть есть прекращение жизни. Тот, кто приходит к такому видению, тот понимает это разумом. Земное наслаждение обретается в чувственных страстях — вот откуда происходит ложь и все остальное» [Там же].*

45

Что в одном случае не кажется страшным,
То в другом — несомненно опасно.
Если по поводу первого ты спокоен,
То почему не страшишься второго?*

** «Если в одном случае опасность какого-нибудь зла не видна, то, значит, она таится в глубине и прочем. Когда же человек боится чего-то, то, поблуднев, прилагает разнообразные усилия, дабы избежать смерти» [Там же: 93–94]. Здесь у Нагарджуны неотчетливо, а у его комментатора уже отчетливо осознается, что страх тоже может быть средством (упайя) на буддийском Пути освобождения. Но не в том смысле, что полезно пребывать в страхе, а в том, что страх может быть лекарством от страха (клин клином вышибают). Эта идея осуществилась в ваджраяне с ее мифологическим сонмом божеств ужаса и особыми практиками испытания страхом.*

46

В миру пьянство вызывает презрение.
Причиняет вред делу, влечет оскудение состояния,

Затем же — в силу умопомрачения — оставление [семейных
и гражданских] обязанностей.

Поэтому навсегда брось пьянство*.

** По мнению Аджитамитры, пьянство нежелательно еще и потому, что названные Нагарджуной его последствия — это только начало падения [Там же: 94]. Эта строфа открывает долгий ряд этико-дидактических советов царю основоположника мадхьямики, которые за столько веков не потеряли своей значимости.*

47

Азартные игры — это всегда место обмана,
Надувательства, гнева, ненависти, страсти, самонадеянности.
Они — причина лжесловия, пустословия и оскорбительных
речей,

Поэтому брось такие игры*.

** «Если не прекратить азартные игры, то это приведет к гибели. Надувательство — это подлог, обман — плутовство, а самонадеянность — ощущение силы» [Там же]. Санскритские и тибетские термины данной строфы см. ДС, XXX, 26–36; LVI, 4, 6–7. Строфы 47–101 не сохранились на санскрите, за исключением строф 56–57, найденных в качестве цитат.*

48

Вожделение к женщине чаще всего возникает
Из представления о женском теле как о чистом.
Но на самом деле нет ничего чистого
В женском теле.

49

[Ее] рот — сосуд слюны и грязи
С нечистыми остатками [пищи] между зубами,
[Ее] нос полон соплей и слизи,
Глаза же — выделений и слез*.

** Здесь и далее в этой главе дается отталкивающая картина половых отношений, в черном цвете изображается объект царских вожделий — женщина. Воспринимать этот пассаж следует в контексте поставленных религиозных целей, главная из которых в данном случае — избавление от страстей, привязанностей. Такие образцы Нагарджуновой поэзии являются антиподом любовной лирики индийцев. Отмечу также, что все сказанное ниже целиком и пол-*

ностью распространяется и на мужское тело, в том числе свое собственное. Чтобы убедиться в этом, см. ниже, в этой же главе, строфы 64<–66<.

50

[Ее тело] — сосуд с желудком, брюшной полостью, Калом, мочой, легкими, печенью и прочим.
Из-за помутнения рассудка* он не видит женщины,
Ибо похотливо желает ее тела.

* Именно так толкует Аджитамитра, к остальным же словам им даны лишь синонимы [Там же: 95].

51

Как какой-нибудь слабоумный хочет взять
Разукрашенный горшок с нечистотами,
Так из-за помутнения рассудка столь же постоянно
Глупый мирянин [вождедеет] к юным женщинам*.

* Михаэль Хан считает эту строфу подложной и не включил ее в свое критическое издание, но привел в примечаниях [Hahn 1980: 61]. Но она есть в каноническом переводе РА в тибетском Данджуре, опубликованном Нгаванг Самтенем [Ratnavali 1991: 136]. Дж.Хопкинс перевел ее на английский язык [Hopkins 1975: 39]. Аджитамитра не дал к этой строфе никакого пояснения [Ajitamitra 1990: 95–96], однако в этой главе таких строф несколько (75, 93, 95–96, 98–100 [Там же: 101, 104] в нумерации М.Хана и Ю.Окады). Ее содержание не противоречит мадхьямике, но если посмотреть на контекст, то, с одной стороны, она действительно несколько нарушает последовательность соседних строф, с другой — необходима в качестве примера, предваряющего в индийском силлогизме логический вывод, каким выглядит следующая строфа. Является ли ее автором Нагарджуна или его последователи, думается, нам уже не доказать. Вероятно, ее лучше включать в основной текст, чтобы не нарушать канонический порядок строф, которым пользуются все тибетские комментаторы и авторы, а также исследователи, читающие только Дж.Хопкинса. Поэтому номера следующих строф я буду помечать одним «значком уменьшения» (<), чтобы показать отличие от нумерации изданий М.Хана и его ученика Ю.Окады.

52<

Такое чрезвычайно отвратительное* тело
Должно бы вызывать отвращение ко всему мирскому.

Однако мир накрепко привязан к нему (женскому телу).

Как же тогда привести его (мир) к освобождению

от страстей?*

* Для Аджитамитры пояснением этому слову служит «задняя часть рта и т.п.» [Там же: 96].

** «Освобождение от страстей» и «отвращение ко всему мирскому» различаются только по-русски, в оригинале же, по-видимому, был всего лишь один важный термин религиозной индийской философии — *vairāgya* (тиб. *chags bral*).

53<

Как борову нравится [валяться] в куче

Навоза, мочи и блевотины,

Так похотливому любовнику нравится [ласкаться]

Источники кала, мочи и рвоты*.

* В довольно пространным толковании к строфе комментатор недоумевает, почему же в мире так привлекательно столь низкое; очевидно, это страсть, похоть ослепляет мужчин, не дает им разглядеть кучу нечистот под оболочкой. Он сравнил телесное содержимое с городскими отхожими местами: и там и тут отсутствуют чистые и прекрасные предметы [Там же].

54<

«Приемные покои» женского тела имеют отверстия

Для испражнений, и потому они зловонны,

И потому они лишь глупыми мужами почитаются

[Источниками] высшего наслаждения*.

* Высшее наслаждение — *ananda*, тиб. *dga' ba* — издревле весьма значимый термин брахманизма-индуизма, в том числе по известной формуле упанишад: *тат—чит—ананда*. В его употреблении в данном контексте можно усмотреть издевку буддиста.

55<

Видя каждый раз собственные нечистоты —

Мочу, кал и прочее,

Как же у тебя могут возникать навязчивые мысли

Относительно тела, состоящего из таких [нечистот]?

56<

Семя-зародыш, получающийся из смешения спермы и крови*,

Есть лишь растущее количество кала и мочи,

Которое приведет к рождению нечистой плоти.
Тебя привлекает здесь это только из-за похоти**.

* Смешением спермы и женской крови объясняли в Индии и Тибете появление зародыша; правда, при этом акте зачатия должен присутствовать гандхарва, или призрачное существо из промежуточного состояния (антара-бхава, тиб. бардо), который одушевляет зародыш, а также должны быть в наличии другие благоприятные условия, см. об этом [Васубандху 1994: 82–105].

** Эта строфа и следующая сохранились на санскрите в труде Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 460 и 461 соответственно], но вторая строка (пада) санскритского оригинала не в точности отвечает тибетскому переводу [Hahn 1982: 60, 62], который, видимо, делался с другой санскритской версии.

57<

Кто ложился на женщин,
Тот лежал на ягодицах или лоне,
Принадлежащих груди нечистот,
Покрытых гнилой и потной кожей*.

* Комментатор даже усугубляет картину, добавляя: «...на потной, шевелящейся (или подрагивающей) жирной плоти» [Ajitamitra 1990: 97].

58<

Будь они прекрасны или безобразны,
Стары или молоды — все женские тела нечисты.
Тогда за какие же качества
Они нравятся тебе?*

* Аджитамитра: «Нечистыми являются и старые, и среднего возраста, и юные женщины, по отношению к которым не должна охватывать страсть» [Там же].

59<

Будь комок грязи даже красивого цвета и сверхсвежий,
Но ведь не вспыхивает же страсть
По поводу такой красоты.
То же самое {должно быть} и в отношении женского тела.

60<

Как же ты можешь не видеть того,
Естество чего выглядит ужасающе, —

Вонючие телеса, туша,
Обтянутая сверху кожей?

61<

Говорят, мол, кожа не является нечистой,
Что она подобна покрову из ткани.
[Это значит] подобно покрову на грязной туше*.
Как же она может быть чистой?

* *Аджитамитра*: «Ибо если покров раскрыть, то раскроется и это тело» [Там же].

62<

Ведь бранят же внешне прекрасный горшок,
Если он наполнен нечистотами.
Почему же не осуждается нечистое тело,
Которое по своему естеству наполнено вонючей скверной?

63<

Если ты бранишь нечистоты,
Почему же не ругаешь это тело,
Которое делает чистое нечистым:
Запах, цветочную гирлянду, пищу, напитки?

64<

Коль же бранишься на нечистоты
Свои собственные и другого,
То почему не осуждаешь нечистое тело,
Как свое собственное, так и чужое?

65<

Поскольку собственное тело является
Таким же нечистым, как и женское тело,
Почему бы не отказаться от всех мирских желаний,
[Касающихся тела] как внутри, так и вне?

66<

Когда [обмываешь] свои телеса в потоке воды,
Тогда [подставляешь] потоку девять ран*.
Неужели не осознаешь нечистоты тела?
Что же тогда ты узнаешь, слушая мудрые речи?

* Девять ран — *nava-vraṇāḥ*, тиб. *rta dgu* — девять отверстий тела (глаза, уши, ноздри, рот, половой орган и анус) не случайно здесь

названы ранами, поскольку ранее автор описал их как источники гниения и вони. Аджитамитра подчеркнул, что это «девять врат истечений (исторжений, испражнений)» [Там же: 98].

67<

[Но есть] те, кто сочиняет трактаты для похотливых*,
Восхваляя нечистое тело.
Как же так можно? Какая глупость?!
Какое бесстыдство среди людей?!

* Комментатор недоумевает, как могут эти сочинители заполнять целые книги своими восторгами по поводу женских телес [Там же]. Ю.Окада провел филологический анализ тиб. «steg(s) chos» и переводов этой строфы на английский, датский, японский и китайский языки. По его мнению, все современные переводчики с тибетского неточно передали значение термина, которое должно быть реконструировано на санскрит как *grāmya-dharma* — «Derbheit, Sinnlichkeit, Erotic». Именно название «эротические сочинения» соответствует китайскому переводу данной строфы Парамартхи с санскрита и идентично значению термина «Кама-шастра» [Там же: 175–176].

68<

В своем большинстве существа здесь
Покрыты тьмою неведения.
Они раздираемы распрей из-за вожденной цели*,
Подобно собакам, [дерущимся] ради грязных отбросов.

* Вожденная цель — *kāma-artha*, тиб. 'dod pa'i don — самая низкая из жизненных целей, являющаяся причиной ссор и даже войн (например, за Елену Прекрасную в «Илиаде»). Хотя в тибетском тексте дан более слабый вариант смысла понятия (...don du): «Они спорят ради осуществления желания (или: спорят о том, чего же они хотят)», но Аджитамитра пояснил, что в этом мире существа ищут счастье, которого здесь нет [Там же: 98].

69<

Приятно почесать зудящую рану,
Но счастье — это когда нет раны.
Приятны желания в мире наслаждений,
Но счастье — в отсутствии таких желаний*.

* Аджитамитра: «Ведь счастье не наступает сразу после несчастья, ибо счастье еще должно быть познано в соответствии с суц-

ностью. Это только у раненого боль отступает, а удовольствие наступает. Таково счастье в мире наслаждений, в то время как в мирах, где нет желаний, изменяется и природа страдания, а счастье становится спокойствием. Счастье постоянно только в состоянии умиротворенности (*śāntatva*, тиб. *zhi ba*)» [Там же].

70<

Если путем таких размышлений
Ты все-таки не обретишь бесстрашие,
Тем не менее похоть должна уменьшиться,
И тогда не будет страстного влечения к женщинам*.

* Эта строфа завершает пространное послание Нагарджуны (строфы 48–70), в котором буддийский учитель советует царю заняться своеобразным аутотренингом по предложенной модели, чтобы ослабить сладострастные порывы и похотливость. Данный пассаж во многом удивителен. Конечно, возможно, что адресат «Наставления» действительно злоупотреблял участием в любовных играх и монаху пришлось «живописать» нелитературные подробности, чтобы вызвать у царя негативные эмоции в отношении объектов страсти. Но, читая эти строки, невольно вспоминается эпизод из жизнеописания Нагарджуны, в котором герой повздорил посещая тайком царский гарем (см. [Андросов 1990: 226] или выше, гл. I, «Житие» Кумарадживы). Пожалуй, настоящий фрагмент «Драгоценных строф» можно расценить как самый личный во всем «лично-отстраненном» письменном наследии основоположника мадхьямики. Хотя тема подавления страстей (и в первую очередь похоти) традиционна и чрезвычайно важна для монашеских и отшельнических сообществ человечества, но Нагарджуновы советы, вероятно, следует назвать «авторским изобретением» противостоящим от вождения к прекрасному полу. По крайней мере в индийской словесности он первый изобретатель такого рода.

На мой взгляд, в этих строках автору не только не удалось сохранить позу отстраненного наблюдателя, но, напротив, он занял крайнюю позицию хулителя и очернителя. Такое отношение нельзя назвать буддийским, срединным и мадхьямиковским, поскольку в нем присутствуют только отрицание, осуждение и нет даже попыток анализа иных точек зрения. Только строфы 48, 58–59 и 63–70 можно назвать выдержанными в буддийском духе. В то же время нельзя забывать, что в махаяне начинается развиваться теория и практика особых средств (*упайя*) освобождения и потому подобный пассаж мог служить средством научения страстотерпцев в системе четы-

рых навыков, устанавливающих память тела в теле и чувственности в чувственности в своеобразной технике медитации, см. ДС, XLIV. При махаянском стремлении вовлечь в буддийские практики мирян такие советы царю выглядят уже не столь странными.

71<

Охота — причина боязливости
И короткой жизни*, [в следующем рождении]
Из-за охоты [ожидает] ужас ада.
Поэтому всегда будь тверд в невреждении**.

* Согласно Аджитамитре, из-за привязанности к охоте рушится счастье, укорачивается жизнь, появляются страхи и, как следствие, родишься среди ужасов ада [Ajitamitra 1990: 99].

** В данном случае имеется в виду более распространенная практика невреждения — отказ от убийства живых существ, или «не убий». Комментатор полагал, что жажда убивать — это полное отсутствие невреждения как основной заповеди, с тяжелыми последствиями такого поведения, поэтому нужно быть непреклонным в том, чтобы не убивать [Там же]. См. выше, РА, I, 8 и 10 с примечаниями.

72<

Тот, у кого все тело нечисто и вымазано,
Кто похож на внушающую страх змею,
Тот, презренный, боится
Прикосновений живых существ*.

* Здесь речь идет об индийских аскетах, которые из страха оскверниться ни к кому не прикасаются. На свое тело они наносят священные символы цветной глиной. Для Нагарджуны же любое тело есть сосуд скверны, а потому так блюсти телесную чистоту — явно иллюзорная задача. По мнению Аджитамитры, такой аскет грязен, вызывает отвращение и его лучше избегать [Там же].

73<

Как земледельцы радуются,
Когда собираются большие тучи, несущие дождь,
Так же радуется живым существам [при встрече]
Тот, кто самый лучший*.

* «Самый лучший тот, кто нравственно чист» [Там же: 100]. На этом в «Драгоценных строфах» тема мирских привязанностей за-

вершается. В заключение комментатор говорит, что так же, как к охоте, нужно относиться и ко всему остальному, влекущему зло [Там же].

74<

Поэтому будь бдителен и предан Закону,
Отринув лжеучение*.
Ибо тогда личность** и мир
Устремляются к наивысшему Просветлению***.

* Закон... лжеучение — *dharma... adharmā*, тиб. *chos... chos min* — здесь буддийское учение в его нравственно-практическом применении и обратное ему лжеучение — в этико-поведенческом отношении. «Лжеучение — это то, что препятствует. Быть бдительным — значит быть внимательным, отвергать неблагое (недобродетельное) и уметь различать чистое и нечистое» [Там же].

** Личность — *ātman*, *ātmatva*, тиб. *bdag nyid* — здесь, видимо, Нагарджуной избран этот несвойственный для таких контекстов термин, чтобы быть понятным царем-индийцем, еще не усвоившим глубоко буддийские понятия.

*** Наивысшее Просветление — *anuttara-bodhi*, тиб. *bla med byang shub* — конечная цель тех, кто следует Закону. «Но как же достичь столь желанного состояния наивысшего Просветления?» [Там же].

75<

Поэтому корень ума, устремленного к Просветлению*,
Крепок, словно царь гор**,
Сострадание*** же простирается до пределов пространства,
А подлинное знание**** [этого ума] есть прибежище
недвойственности*****.

* Ум, устремленный к Просветлению — *bodhi-citta*, тиб. *byang shub sems* — этот термин непросто передать по-русски, нет определенности и в переводах на европейские языки, см. ДС, XIV, 6. «Корень такого ума подобен материальной причине, корню дерева, как опоре ветвей и прочего. Точно так же все учения Закона опираются на Будду... Каков же этот корень? Сказано ведь, он столь крепок, что на нем неколебимо покоится сознание, которое осенено знанием подлинного Просветления. Ум накапливает знания и соединяет воедино» [Там же], что и является основой всего духовного Пути.

** Царь гор — *śailendra-rājan*, тиб. *ri dbang rgyal po* — эпитет горы Меру (Сумеру), мифического центра буддийского мироздания, см. ДС, СХХV, 8.

*** Сострадание — *kāḡiṇya*, тиб. *snying rje* — это то, без чего стремление к Просветлению не ведет к махаянским идеалам, а значит, и невозможно.

**** Подлинное знание — *jñāna*, тиб. *ye shes* — знание, обретаемое в Просветлении.

***** Недвойственность — *advaya*, тиб. *gnyis la mi* — абсолют, одно из условных наименований высшего состояния сознания вне субъектно-объектной двойцы, принятых в махаяне и мадхьямике. См. также выше, РА, I, 51, 78.

76<

Послушай же, о великий царь,
Как твое тело станет преображаться
Тридцатью двумя знаками-отметинами
Великого человека*.

* Здесь начинается изложение постепенного, во многих рожденьях совершающегося изменения внешнего вида человека, творящего благие дела в соответствии с Законом и занимающегося духовными практиками. В этом смысле рождение царем предпочтительнее, поскольку это уже плод хорошей кармы: царю многое дано, и он многое может, за что с него больший спрос. Об этом традиционном как для палийских, так и для махаянских текстов списке отметин см. ДС, LXXXIII и примечания к матрике. В «Даша-бхумика-вибхаше» Нагарджуны эти же 32 отметины даны в принципиально ином контексте, а именно в качестве «строительного материала» объекта непосредственного сосредоточенного созерцания (*пратъягтпанна-самадхи*), каковым называется единый образ Тела будд [Inagaki 1998: 66–69], см. также Словарь («Трикайя»).

77<

Благодаря преданному почитанию ступ и храмов*,
Людей достойных и благородных, а также старейших
Ты родишься Вселенским правителем**, а [твои] подошвы ног
И ладони будут отмечены знаком великолепного колеса***.

* Ступ и храмов — *caitya*, тиб. *tchod rten* — в отличие от тибетского «чортен», санскритский термин означает любые места захоронения посмертных останков святого. В Индии на таких местах возводились не только собственно ступы, но и колонны, храмы и даже высаживались деревья. «Эти места священны потому, что в них содержатся либо мощи, либо тексты Закона (дхарма-дхату)

или их посетил Будда, и они предназначены для свершения поклонения (пуджа), как сказано об этом в „Уддхарите“: **Благодатный Будда учил, что место священо (чайтья), если там собраны чистые тексты Закона и не творятся злодеяния. Когда благородные (арьи) пребывают в священном месте, они вершат поклонения, почитая всеми средствами и способами. Эти места должны быть защищены от вреда, порчи и снабжаться всем необходимым для служб и почитания** [Ajitamitra 1990: 101, 176] (Ю.Окада перевел эту строфу на немецкий язык, но не смог указать источник, что сделал Нгаванг Самтен, но не в тибетском издании [Ratnavali 1991: 148], а в компьютерной верстке санскритской реконструкции). Относительно текстов Закона, выполняющих в махаяне функции мощей Будды при возведении культовых строений, см. [Schopen 1975: 180–181].

**** Вселенский правитель — *cakra-vartin*, тиб. 'khor los bsgyur ba — букв.: вращатель колеса, а колесо — символ солнца. Ревностно добродетельный, по-буддийски, монарх получает право править (вращать колесо) на всей земле, на ее четырех материках** [Ajitamitra 1990: 101], о которых см. ДС, СХХ. Его власть согласуется с Законом, и он будет творить только добрые дела [Там же].

***** Великолепное колесо — *śri-cakra*, тиб. 'khor lo — символ буддийского Законоучения в виде колеса со спицами и втулкой. «Великолепное означает великое и неуничтожимое»** [Там же]. «Колесо с тысячью спиц на подошвах Его [Будды] ног является следствием чистых даяний (дана) членам семьи и родственникам, в награду за что Будду окружает толпа святых и мудрецов» [Inagaki 1998: 66]. На мой взгляд, упоминание семьи и родственников — яркий пример интерполяции в буддийские тексты, которую осуществили китайские редакторы.

78<

О царь! Всегда неуклонно следуй
Взятым на себя обетам Закона*,
Тогда ты родишься бодхисаттвой**
С подошвами ног красивой формы***.

* «Следовать обетам — значит не делать того, к чему чувственно привязан, и отказаться от остальных пристрастий» [Ajitamitra 1990: 101].

** Бодхисаттва — *bodhi-sattva*, тиб. *byang chub sems dpar* — здесь особые существа махаяны, просветленные (см. ДС, XII) или только стремящиеся к этому в соответствии с обетом перерождаться в

сансаре, дабы помочь другим, см. [Алмазная сутра 1993: 122–125], см. Словарь.

*** Таков второй признак Великого человека (маха-пуруши), с которым обычно соотносятся и ладони красивой формы (см. ДС, LXXXIII, 2), но комментатор подчеркнул зачем-то, что речь идет о нижней части стопы, касающейся земли [Ajitamitra 1990: 102], а не о подошвах и ладонях вместе. В комментарии Нагарджуны на «Дашабхумика-сутру» этот признак понимается иначе: «Твердо стоящая ступня есть следствие свершения, способствования и поддержания добрых дел. По этой причине толпы демонов (Мара) не могут вредить Будде и убить его» [Inagaki 1998: 66]. Это интерпретационный перевод иероглифов «пինь» и «ань», см. об этом [Лакшана-сутра 1998: 133, 137, примеч. 19].

79<

Благодаря дарениям*, доброжелательной речи,
Дружелюбию и целеустремленному поведению
Он (бодхисаттва) рождается существом с прекрасными
пальцами рук,
Соединенными между собой сеточкой**.

* Дарения — *dāna*, тиб. *sbyin* — это узкое значение махаянского совершенствования (парамита), см. ДС, XVII, 1; CV. Причем в начале четвертой главы РА (строфы 7–17) Нагарджуна советует царю дарить уже сейчас, не откладывая на будущее.

** Третий признак не обязательно предполагает перепончатость рук бодхисаттвы, см. ДС, LXXXIII, 3. Эта сеточка может быть и из света. Аджитамитра поясняет, что это нечто, соединившее пальцы [Ajitamitra 1990: 102]. Согласно другому тексту Нагарджуны, эта сеточка бывает на пальцах не только рук, но и ног [Inagaki 1998: 66]. Все следующие ниже признаки и причины, вызвавшие их появление, почти не различаются в этом тексте и в РА.

80<

Благодаря дарам, из которых каждый следующий превосходит
предыдущий,
[Пусть это только] хорошо приготовленные еда и напитки,
Прекрасные руки и ступни [станут] нежными,
Тело — стройным и красивым в любой из его семи частей*.

* Две последние строки — это два очередных признака (4–5-й по ДС). Семь красивых частей тела суть четыре конечности, тулови-

ще, шея и голова [Ajitamitra 1990: 102]. В тибетском тексте строфы две строки лишние [Hahn 1982: 67].

81<

Благодаря двум [обетам] — невреждения и свободы
от осуждения другого —
Твое тело в целом станет прекрасным, сужающимся книзу*,
Высоким и стройным, пальцы — длинными,
Жизнь — долгой, пятки — широкими**.

* Согласно Аджитамитре, внешняя красота подразумевает широкие плечи бодхисаттв [Ajitamitra 1990: 102].

** В строфе названы 6, 7 и 8-й признаки по ДС (LXXXIII).

82<

Благодаря полному выполнению взятых на себя обетов Закона
Хороший цвет [кожи] станет прекрасным,
Лодыжки ног не будут выдаваться,
Волоски [на теле] будут приподняты*.

* По-видимому, в строфе названы только 9-й и 10-й признаки по ДС.

83<

Усердно предаваясь искусствам, познанию и прочему*
И постигнутое в качестве дара передавая другим**,
Ум [бодхисаттвы] становится проникновенным,
а мудрость — великой,
Голени ног — как у черной антилопы-самки***.

* «Из-за быстрого постижения наук ум станет острым» [Там же], т.е. сможет проникать глубже.

** Я думаю, здесь имеются в виду ученики, см. ДС, XLX.

*** Таков 11-й признак по ДС.

84<

Если же у тебя выпрашивают [дары] ради собственного
обогащения,
То будь предан обету безотлагательного даяния*,
И [в силу верности ему] родишься длинноруким**,
Излучающим счастье*** земным царем.

* Речь идет о духовном подвиге бодхисаттвического даяния, совершаемого вне зависимости от условий и обстоятельств, в том числе и тогда, когда дары поощряют чью-то корысть.

** Таков 12-й признак по ДС, который означает, согласно «Вибхаше», что «руки достигают колен, когда [Будда] стоит прямо» [Inagaki 1998: 67].

*** Само тело будет лучиться здоровьем и благополучием [Ajitamitra 1990: 102].

85<

Благодаря участию в добром примирении
Между поссорившимися близкими друзьями
Твой превосходный мужской член с покрытой головкой
Будет сокрыт внутри живота*.

* Таков 13-й признак по ДС, LXXXIII (см. также примечания к ДС).

86<

Благодаря дарениям добротных домов, радующих [насельников],
И наилучших украшений для монашеских залов
Ты приобретешь очень нежный цвет [кожи],
Без пятен, блестящий, как золото*.

* Таковы 14–15-й признаки по ДС.

87<

Благодаря дарению земель царства*, а также тому,
Что ты верно следуешь за учителем,
Лицо твое украсится кругом между бровей, обрамленным
волосками,
И каждый отдельный волосок будет великолепно
[витья вправо]**.

* «Царство только считается твоим, им ведает правительство»
[Там же: 103].

** Таковы 16–17-й признаки по ДС.

88<

Благодаря речам добрым, приятным, радостным
И должному следованию им
Твоя передняя часть тела уподобится львиной,
Плечи станут округлыми*.

* Таковы 18–19-й признаки по ДС.

89<

Благодаря посещению больных и содержанию их
Хорошее здоровье* суждено тебе,

Широкие плечи
И лучший из всех вкусов**.

* Согласно Аджитамитре, не будет спадов в его состоянии, оно будет всегда одинаково радующим [Там же].

** Таковы 20–21-й признаки по ДС.

90<

Благодаря ритуалам посвящения*, проводимым в соответствии
с Законом,

Сверху на голове образуется выпуклость** с ореолом,
И ты будешь рождаться счастливым, имея пропорции тела,
Как у сферы, подобной баньяновому дереву***.

* По мнению комментатора, это самое главное в практиках Закона [Там же].

** Выпуклость — *uṣṇiṣa*, тиб. *dbu gtsug tor* — известное по изображениям навершие голов будд, которое, как оказывается, вырастает уже у бодхисаттв; это 23-й признак по списку ДС.

*** Длина раскинутых рук бодхисаттв и будд равна их росту. Стоящий бодхисаттва с раскинутыми руками описывается правильной окружностью [Там же], что является 22-м признаком по ДС.

91<

Благодаря речам правдивым, благозвучным,
Соответствующим уровню [понимания слушающих],
И благодаря тому, о царь, что твои речи будут долгими,
Язык станет длинным, а голос — как у Брахмы*.

* Согласно Аджитамитре, это голос Брахмы, потому что речи приятно слушать и они безмерно добродетельны [Там же]. В этой строфе приведены 24-й и 28-й признаки Великого человека по ДС.

92<

Благодаря произнесению всегда и непременно
Только правдивых речей
[Твои] челюсти станут, как у льва,
Мощными и прекрасными*.

* Таков 25-й признак по ДС.

93<

Благодаря высоконравственному поведению,
Огромному уважению к другим и упражнениям
в должной медитации

Твои зубы станут сиять белизной,
Будут ровными и одного цвета*.

* Таковы 26–27-й признаки по ДС.

94<

Благодаря долгой практике в речах правдивых
И без всякого злословия
Ты родишься, имея сорок прекрасных,
Одинаковых зубов без зазоров*.

* Таковы 29–30-й признаки по ДС. По мнению Аджитамитры, зубы будут столь одинаковы, что между верхними и нижними не обнаружится никакого различия [Там же: 104].

95<

Благодаря тому что [ты будешь] смотреть на существа
С любовью, беспристрастно, без ненависти и заблуждения,
Твои глаза станут блестящими и очень голубыми,
Ресницы же станут как у быка*.

* Таковы последние признаки по ДС. «Как у быка» — значит черными [Там же].

96<

Вот и все вкратце вместе с причинами
Тридцать два признака Великого человека,
Подобного льву.
Их нужно правильно распознавать.

97<

Восемьдесят же малых признаков*
Появятся в определенной последовательности из Любви**.
О царь, опасаясь, что этот стихотворный трактат
Чрезмерно увеличится, они здесь не называются.

* См. ДС, LXXXIV, а также [Inagaki 1998: 69–70].

** Любовь — *maitrī*, тиб. *byams pa* — см. ДС, XVI, но в махаяне это понятие приобретает еще более важное значение, чем в раннем буддизме, в связи с движением бхакти. Если в хинаяне *майтри* можно переводить как «дружелюбие», то у Нагарджуны — это только «любовь», и Будда Майтрея — это Будда Любви, см. ниже, РА, III, 84–85.

98<

Поскольку считается, что все Вселенские правители
Имеют такие же [признаки — большие и малые],
То [надо помнить], что их чистота, красота и незапятнанность
Несопоставимы с [оными признаками], накопленными
буддами*.

** В домахаянском буддизме и в изобразительных канонах махаяны перечисленные выше знаки-отметины использовались в качестве признаков, отличающих будд и бодхисаттв от других персонажей. Но нельзя забывать об условности этого языка знаков. Здесь, ниже и в следующей главе РА говорится о буддах, запредельных для мысли и текста, величие которых неопишимо и ни с чем не сопоставимо.*

99<

Ибо каждый из больших и малых признаков Вселенских
правителей
Появляется, как говорится в предании,
Исключительно из преданности*
Лучшему из мудрецов.

** Преданность — śraddhā, тиб. sems dang ba — чаще переводится как «вера». Мне думается, «преданность» точнее передает данное особое состояние сознания. В общем-то, Нгаванг Самтен здесь не точно восстановил санскритский термин. Локеш Чандра это тибетское словосочетание передает через cetasaḥ prasāda [Lokesh Chandra 1971: 2436], т. е. чистый ум, сознание, сердце. По-видимому, в строфе речь идет о слиянии различных сил и способностей сознания в едином порыве преданности Будде.*

100<

Но добродетели, накапливаемые сотни раз
В течение десяти миллионов вселенских периодов*,
Не в состоянии произвести
Ни одной поры волоска Будды.

** Вселенский период — kalpa, тиб. bskal pa — полный или малый цикл существования нижней половины мироздания от возникновения до гибели (пралая), см. ДС, LXXXVII.*

101<

Как сияние солнца лишь самую малость
Походит на [блики] светлячков,

Так и признаки Будды лишь едва
Напоминают признаки Вселенского правителя.

ТАКОВА ВТОРАЯ ГЛАВА «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ»,
НАЗВАННАЯ «СОЕДИНЕННЫЕ НАСТАВЛЕНИЯ [О СЧАСТЬЕ
И ВЫСОЧАЙШЕМ БЛАЖЕНСТВЕ]»

ТРЕТЬЯ ГЛАВА
НАСТАВЛЕНИЕ О НАКОПЛЕНИИ [ЗНАНИЙ И ДОБРОДЕТЕЛИ]
РАДИ ПРОСВЕТЛЕНИЯ

1

О великий царь, послушай, как,
Согласно священному писанию* Великой колесницы**,
Появляется признак Будды благодаря добродетели,
Непостижимой для мысли***.

* Священное писание — *mahā-agama*, тиб. *lung chen* — по-видимому, имеются в виду только махаянские тексты Слова Будды.

** Великая колесница — *mahā-yāna*, тиб. *theg pa chen po* — первое упоминание махаяны в тексте, правда, выше уже приводился Наягарджуной тождественный термин *mahā-patha* (РА, I, 12).

*** Непостижимая для мысли — *acintya*, тиб. *bsam gyis mi* — пространное определение для духовных практик высшего состояния сознания. Аджитамитра дополнил: «Подобно тому как связаны между собой тело и речь, поступки и слова, так же определенного вида признак будет появляться в связи с обретением буддства; и неверно, что его нельзя получить благодаря одной только добродетельной заслуге» [Ajitamitra 1990: 105].

2

Подобная вселенной, неизмеримая добродетель
Мира совершенных существ
Порождается всеми просветленными одиночками*,
Учениками** и даже не учениками.

* Просветленные одиночки — *pratyeka-buddha*, тиб. *rang sangs gyas* — пратьекабудды, или существа, достигшие Просветления в одиночку и оставшиеся одиночками, без учеников, учения и духовной линии преемственности. Замечательна сама идея, допускающая в буддизме возможность такого Пути (ДС, II), означающая неприемлемость однозначного толкования духовных практик и учений, а также то, что при известном духовном развитии особи Просветление обретается самостоятельно, без какого бы то ни было писаного

закона, будь то Будды Шакьямуни, Иисуса Христа или других про-
роков.

** Ученик — *śaikṣa*, тиб. *slob (ma)* — по-видимому, здесь в каче-
стве эпитета шраваков (*nyan thos*), т.е. «тех, кто слушал Будду» и
«тех, кто неуклонно следует его Закону». Так в махаяне называют
последователей хинаяны.

3

Если эту добродетель увеличить десятикратно,
То может появиться одна-единственная
Пора волоска Просветлённого (Будды).
Таким же образом возникают все поры Его волос.

4

Если же [безмерную] добродетель, породившую все поры
Его волос,
Увеличить еще стократно,
Вот тогда, считается, может появиться
Один великолепный малый признак Просветлённого.

5

О царь, сколько добродетели необходимо для обретения
Одного великолепного малого признака Просветлённого,
Столько же ее потребуется
Для каждого из 80 Его признаков.

6

Если же накопление добродетели*, созданное
[При порождении] 80 малых признаков Будды,
Увеличить еще стократно, то [может появиться]
Одна большая отметина Великого человека**.

* Накопление добродетели — *puṇya-sambhāra*, тиб. *bsod nams
tshogs* — одно из двух духовных направлений к Просветлению и ста-
новлению просветленным существом (бодхисаттвой) махаяны, см.
ДС, СХVII. Это направление во многом одинаково с практикой накоп-
ления заслуг хинаяны (терминологически они идентичны).

** См. выше, РА, II, 76–77, а также примечания к ДС, LXXXIII.

7

Если же то неизмеримое накопление добродетели,
которое послужило
Причиной появления тридцати больших отметин*,
увеличить тысячекратно,

То [можно родиться] с таким знаком, как круг,
[Образуемый волосками между бровей], похожий
на полную луну.

* Здесь речь идет не о первых 30 из 32 знаков-отметин, названных выше (РА, II, 73–93), а о том, что из полного списка особо выделены два: урна, или круг на лбу, окаймленный волосками, ошибочно величаемый «третьим глазом Будды», и ушница, или нарост на голове, который считается излучающим ореол сияния.

8

Если же ту добродетель, которая вызвала появление
такого круга,

Увеличить в сто тысяч раз,
То у Покровителя [вселенной] на голове вырастет
Нарост, невидимый [для непратикующих]*.

* Невосприимчивость этой отметины лишь подчеркивает запредельность духовного состояния достигших Просветления и условность изобразительного искусства, а также словесности, посредством которых пытаются выразить невыразимое.

9

Если же ту добродетель, которая вызвала появление нароста
на голове,

Увеличить еще в сто тысяч миллионов раз,
То тогда [голос Просветлённого зазвучит], подобно
раковине* Закона,
[Свидетельствуя], что обладатель 10 сил** познал единое***.

* Раковина — *śaṅkha*, тиб. *dung* — морская раковина, индийский музыкальный инструмент, владение которым в индийской древности являлось отличительным признаком, например, героев «Махабхараты» (Кришны из «Бхагавадгиты»).

** 10 сил — *daśa-bala*, тиб. *stobs bcu* — см. ДС, LXXVI.

*** Эту строфу, как и в случае с РА, II, 51, М.Хан не включил в основной текст критического издания, а привел ее лишь в примечаниях, как поддельную и отсутствующую в китайском переводе РА [Hahn 1982: 73]. Такое объяснение мне не кажется убедительным. В китайском переводе отсутствует немало строф (см. Введение к «Драгоценным строфам»). Поэтому со следующей строфы, как и в предыдущей главе, к номерам строф я буду добавлять значок «меньше на единицу» (<). Дж.Хопкинс тоже включил эту строфу в свой перевод

(с концовкой которого я не могу согласиться) [Hopkins 1975: 48], но без номера, в квадратных скобках, считая ее лишней из-за отсутствия на нее комментария Гьялцаба [Там же: 111].

10<

[Закон] возвещается всему миру
И распространяется по десяти странам света*.
Он является провозвестием благодаря тому,
Что безмерную добродетель мысленно уподобляют малому**.

* 10 стран света — *daśa-dīś*, тиб. *phyogs bcu* — это четыре стороны света, четыре промежуточных стороны света, зенит и надир, каждая из них в буддизме имеет своих защитников Закона, см. ДС, VII–IX. Мне думается, данная строфа выпадала бы из текста без предыдущей и композиционно, и логически. В индуизме считается, что именно звук раковины разносится во все стороны пространства, от этого звука сотрясаются миры и дрожат недруги.

** Т.е. средства словесности (например, сравнение) суть искусство передачи смыслов великого, бесконечного и неохватимого мыслью через малое, о котором только и можно помыслить.

11<

Если причина Тела Будды, [созерцаемого] в цвете и форме*,
Неизмерима, как вселенная,
То каким же образом измерить
Причину Тела Закона**?

* Тело Будды, [созерцаемого] в цвете и форме — *rūpi-buddha-kāya*, тиб. *sangs rgyas gzugs sku* — это облик тела Просветлённого, представленный благодаря названным во второй главе РА 32 большим отметинам и 80 малым признакам.

** Тело Закона — *dharmakāya*, тиб. *chos sku* — Абсолют в качестве всеобщего единства мироздания, достигнутого и выраженного только в махаянском Законе. Учение о телах Будды появилось в ранних сутрах Праджня-парамиты (ср. [Алмазная сутра 1993: 148], об этом учении см. [Williams 1989: 167–184]). Как правило, Нагарджуна следовал раннему варианту учения о двух телах, названных здесь, а также в «Даша-бхумика-вибхаше». В последнем трактате Тело Закона, как и первое Тело, называется объектом особой медитации «Непосредственной встречи с буддами» (пратьютпанна-самадхи): «Бодхисаттвам нужно сосредоточить свое сознание на Телу Закона будд с помощью [видения] их 40 качеств, ибо будды не имеют физи-

ческих тел. Не прилипая [мысленно] ни к физическим телам, ни к Телу Закона, бодхисаттвы смогут реализовать состояние, в котором все дхармо-частицы успокоены, подобно пространству. [...] Если даже бодхисаттвы не приобретут сверхъестественную силу, чтобы летать на небесные земли будд, они смогут видеть их и слушать их провозвестие Закона без каких-либо помех» [Inagaki 1998: 82–83]. Упоминаемые «40 качеств» названы автором выше [Там же: 71–74] и напоминают расширенный список 18 отличительных качеств из ДС, LXXIX.

Но, видимо, Нагарджуна уже задумывался и об отдельных аспектах этих тел, расширяющих духовные возможности и медитативные практики, которым посвящен трактат «Чатух-става», или «Четыре гимна телам Будды» (см. гл. 5 или [Андросов 1995а]). Йогаচারы развивали теорию трех тел Будды.

12<

Если от маленькой причины во всем
Происходят большие следствия*,
То от неизмеримой во всех отношениях причины
[Становления] Просветлённым последствия тоже неизмеримы.

* Например, из маленького семени вырастают большие деревья.

13<

Тело цвета и формы будд порождается
Накоплением добродетели, о царь,
Тело истинного Закона, если говорить вкратце,
Возникает благодаря накоплению подлинного знания*.

* Здесь приведено важнейшее теоретико-религиозное положение махаянского учения о двух телах Будды: наивысшие уровни духовности вполне достижимы благодаря определенным практикам.

14<

Причина обретения состояния Будды*
Коренится в этих двух накоплениях.
Следовательно, постоянно практикуй их:
Добродетель и подлинное знание.

* Состояние Будды — *buddhatva*, *buddhatā*, тиб. *sangs rgyas nyid* — очередной термин абсолютной реальности, буддство, хотя в данном случае он одновременно является и «техническим» понятием цели духовного Пути.

15<

Благодаря доводам разума и предписаниям сутр
Появится уверенность в духовной деятельности*,
Поэтому не впадай в отчаяние [перед необходимостью накопить]
Такое количество добродетели ради достижения Просветления.

* Уверенность в духовной деятельности — *āśvāsa*, тиб. *dbugs 'byin byed pa* — согласно Аджитамитре, это решительность, спокойствие, удовлетворенность ума, всецело занятого духовной деятельностью [Ajitamitra 1990: 106].

16<

Как во всех направлениях бесконечно простираются
Земля, вода, огонь, ветер и пространство,
Сказано, что так же бесконечно длятся
Страдания живых существ.

17<

Благодаря состраданию просветленных существ (бодхисаттв)
Эти бесчисленные живые страдальцы
Высвобождаются из [плена] мук
И решительно направляются к состоянию Будды.

18<

Тот, кто непосредственно воспринял [такое сострадание],
Будь то во сне или наяву,
Пребывает во здравии, хотя окружающим
Он [кажется] сошедшим с ума.

19<

Он постоянно стремится [накопить] бесконечное число
добродетелей.
Сопоставимое с бесконечным количеством живых существ.
Поэтому, всегда [зная о природе] бесконечности,
Бесконечное состояние Будды нетрудно обрести*.

* Можно понять и так, что поскольку все обсуждаемые величины суть бесконечны, то их нетрудно сопоставлять.

20<

Ради бесчисленных живых существ
[Бодхисаттва] пребывает здесь бесконечное время.
Стремясь достичь бесконечных [качеств] Просветления,
Он совершает бесконечное число добродетельных поступков.

21<

Поскольку Просветление бесконечно,
То как же быстрее и не откладывая на потом
Обрести эти неизмеримые накопления,
Кои [подразделяются] на четыре вида*?

** По мнению комментатора, эти четыре вида таковы: (1) быть истинными (самья), т.е. искренними; (2) отвечать идеалам даяния (тьяга), или жертвенности; (3) быть в согласии с нравственным уставом, или винаей; (4) быть в ладу с проникновенной мудростью (праджня) [Там же]. Первые три раскрывают понятие «накопление добродетели», а последний — «накопление знания». Ю.Окада считает, что эта четверка уже называлась выше, в РА, II, 39, но вместо «самообладания» (ицма) здесь переводчик толкования Аджитамитры на тибетский прочел в санскритском оригинале «дама» (тиб. *dul ba*), и что эта же четверка неизмеримо-совершенных качеств (*drag tu med pa rnat bzhi*) соответствует любви, состраданию, радости и невозмутимости [Там же: 178], см. ДС, XVI. Относительно первого предположения я сомневаюсь, потому что контексты матрик во 2-й и 3-й главах значительно отличаются: в первом случае — это советы царю, как править в миру, а в данном — как достичь Просветления. В то же время обе эти матрики вполне могут восходить к общебуддийскому традиционному учению о «четырёх совершенных пребываниях Брахмы», закодированному в матрике ДС, XVI, см. о нем [Конзе 1993: 86–92].*

22<

Благодаря безмерному накоплению добродетели
И безмерному накоплению подлинного знания
Страдания тела и ума
Будут быстро устраняться*.

** «Страдания будут быстро прекращаться, особенно при обретении таких признаков, которые присущи [обоим накоплениям], что достигается на первой стадии (бхуми) Просветления и чего нельзя добиться усилиями только ума» [Ajitamitra 1990: 106–107], см. также ДС, LXIV.*

23<

При неблагоприятных рождениях телесные страдания,
Такие, как голод, жажда и прочее, обусловлены злом, [содеянным
в прежних рождениях].

Тот (бодхисаттва) не творит зла и благодаря добродетели
Не претерпевает [страданий] при очередных воплощениях.

24<

Из-за духовной слепоты (невежества)* в уме появляются
Ненависть, страх, страсть, боль**, желание и прочее.
Познав, что они не имеют опоры***,
Он (просветленное существо) может быстро от них избавиться.

* См. выше РА, I, 6, 56 и др.

** «Из-за убийства, заключения в темницу и т.п. происходит крушение чаяний, что причиняет боль» [Там же: 107].

*** «Все дхармо-частицы безопорны» [Там же] — цитата из сутр.

25<

Ведь он (бодхисаттва) совсем не подвержен
Страданиям телесным и умственным.
Тогда почему же он так устал выводить
Существа за границы мира [страдальцев]?

26<

Для страдающего [боль] невыносима даже на короткий срок,
Каково же ему приходится [терпеть] долгое время?
Счастливцев же (бодхисаттва) избавился от страданий.
Что же заставляет его быть здесь бесконечно долго?

27<

Если его тело не болит, не мучается,
То почему же его ум испытывает страдание?*

Он пребывает здесь столь долго** из сострадания,
Через которое ему передается страдание мира***.

* Это несколько противоречит содержанию предыдущей, 25-й строфы, что отметил и Аджитамитра, но он не счел это искажением смысла: «Конец мира — это конец рождений в сансаре. Достигнув же первой стадии (бхуми) духовного роста, тело бодхисаттвы уже не переживает мучений, но неприятное для слуха и других органов чувств по-прежнему беспокоит ум, поскольку он еще не обладает крепостью (10) сил (см. ДС, LXXV). Если бы у него не было ни мук тела, ни страданий ума, то как бы он тогда оставался в круге рождений (который и есть круговращение страдания)? Поэтому и сказано, что ему передается страдание мира через сострадание» [Там же: 107–108].

****** «Из-за страха рождений у тех, кто страдает долгое время, не возникает устремленности к Просветлению, поэтому сказано, что ради них бодхисаттва будет здесь бесконечно долго» [Там же: 107].

******* Дж. Хопкинс и Лати Ринпоче подчеркивают, что такое страдание есть особая добродетель бодхисаттвы, от которой он не собирается избавляться [Hopkins 1975: 111, п. 27].

28<

Имеющий умственные способности не должен отчаиваться,
Что состояние Будды столь далеко.
Постоянно здесь искореняй в себе плохое и обретай
добрые качества,
С усердием трудись над тем, что должно быть сделано*.

***** «Согласно этому возвышенному Закону, существа получают страдания „в награду“ за собственные желания; поэтому в течение всей жизни каждый человек призван искоренять в себе зло и недостатки, а приобретать добрые качества — вот к чему нужно прилагать усилия» [Ajitamitra 1990: 108].

29<

Постигнув, что алчность, ненависть и невежество*
Суть зло и оно должно быть искоренено**,
Пойми также, что отсутствие алчности, ненависти
и невежества***
Есть проявление добра и его нужно творить, используя
все способы.

***** Они называются «три корня недобродетели», см. ДС, СХХХХ, а также выше, в «Драгоценных строфах», см. РА, I, 20.

****** По мнению Аджитамитры, прежде всего потому, что из-за зла предстоит «хождение по мукам», т. е. рождения в плохих состояниях, более низких, чем мир людей [Там же].

******* Они называются «три корня добродетели», см. ДС, СХХХVIII.

30<

Из-за алчности каждого ожидает рождение
Ненасытным духом (прета), из-за ненависти — падение в ад,
Из-за [духовного] невежества — рождение, как правило,
животным.
Но благодаря полному их искоренению — человеком
или божеством*.

дений Нагарджуны, несмотря на настойчивое желание комментаторов и некоторых ученых отождествить их в одном лице — царя из династии Сатаваханов, см. подробнее [Андросов 1990: 16, 21–24, 32–42].

34<

Всеми силами должно покровительствовать
Благому Закону и монашеской общине.
При посещении храмов* ты обязан сам надевать [на изваяния]
Жемчужные ожерелья и золотые украшения.

* О правилах посещения храмов мирянами, принявшими обеты будхисаттв, см. в «Даша-бхумика-вибхаше» Нагарджуны [Inagaki 1998: 61]. Рекомендации царю в строфах РА можно сравнить и с советами в «Вибхаше» [Там же: 76–79].

35<

Храмы нужно бы снабдить золотыми
И серебряными цветами, алмазами,
Кораллами, жемчугом, изумрудами,
Сапфирами, драгоценностями с камнем «кошачий глаз».

36<

Благоговение к провозвестникам Благого Закона состоит
В почтительном внимании и служении — подношением
лотосов,
[Готовностью] слить воду [для омовения учителя],
приятной хвалой*.
И пусть преданный почитатель ревностно следует
шести практикам**.

* Таково толкование индийского комментатора [Ajitamitra 1990: 109]. Дж. Хопкинс и Лати Ринпоче понимают иначе: «[Offering] goods and services» [Hopkins 1975: 52].

** Нгаванг Самтен в беседе со мной предположил, что речь здесь идет об обычных действиях: оказании почтения, покровительства, услуг, подношении даров и пожертвований на строительство и создание изваяний, т.е. обо всем том, о чем говорилось в строфах 32–36. Однако, по-моему, здесь упомянуты более конкретные практики, числовые матрицы которых различны, но в мадхьямиковском «Собрании основоположений Закона» названо как раз шесть «видов постоянного памятования», см. ДС, LIV. На мой взгляд, их значения в точности соответствуют даже контекстуально данному месту РА.

37<

Почтительно приветствуя учителя,
Должно слушать его с благоговением, выказывая уважение.
Так же, как и к учителю, должно относиться всегда с почтением
И восхвалять просветленные существа (бодхисаттв).

38<

Не должно кланяться уважительно
И превозносить проповедников других религий*.
Невеждам понравится, что в их лице ценят те [учения],
Тогда как на самом деле они ошибаются.

* «Это те, священные книги которых посвящены Вишну и другим великим богам. Учители этих религий не обладают сверхзнанием и потому совершают ошибки, например, в церемонии подношения даров реке Ганг и в других случаях, а также в отношении иных богов» [Ajitamitra 1990: 109].

39<

Лучшему из мудрых дары подносятся
Словом, которое Он произнес,
И [знанием] Его учений, но сначала изложенных в стихах
И верно записанных пером и чернилами*.

* Аджитамитра в качестве примера привел настоящие «Драгоценные строфы» (им переписанные) и другие, видимо, Нагарджуновы тексты, а также пояснил, что под школами письма имеются в виду школы духовных учителей буддизма [Там же: 110], выполнявших культурно-просветительские и рукописно-издательские функции. В этом состоял их дар Будде.

40<

По мере роста подлинного знания* должно одаривать
Буддийские святыни** более щедро, [чем раньше]***,
Чтобы обеспечить проживание учителей в обителях
И в школах обучения письму.

* Что, по мнению индийского комментатора, является неотъемлемым свойством существ [Там же].

** Одаривать буддийские святыни — *kṣetra-dāna*, тиб. *zhing bscal ba* — это не единственный вариант перевода. Например, Дж.Хопкинс и Лати Ринпоче понимают это место как «дарование имений» («bestow estates [for their provision]») [Hopkins 1975: 52]. Однако ис-

торически это предположение неверно, поскольку подношения донаторов такого рода стали практиковаться в Индии, согласно эпиграфическим данным [Njammasch 1976: 331], лишь в VI–VII вв., тогда как РА сочинялось примерно во II–III вв.

*** Аджитамитра полагал, что размер этих даров все равно должен быть фиксированным, определенно установленным [Ajitamitra 1990: 110].

41<

Ради избавления от страданий людей старых, [а также]
Юных и немощных нужно распорядиться,
Чтобы в стране действовали обычаи мест паломничества*,
А также работали брадобреи и лекари**.

* Согласно индийскому комментатору, здесь имеются в виду обычаи кормления паломников или предоставления им необходимых для этого сумм [Там же: 110].

** Здесь и далее ср. с указами императора Ашоки (сер. III в. до н.э.), см. в переводе В.В.Вертоградовой [Хрестоматия 1980: 112–121].

42<

О Справедливомудрый*, нужно хорошо обустроить
Сады развлечений, дома отдыха, мосты, пруды,
Источники питьевой воды, павильоны со скамьями,
Нужно снабжать [эти места] пищей, травой и дровами.

* Дж.Хопкинс понял это место иначе: «Please act with good wisdom» [Hopkins 1975: 53], а я предпочел санскритскую реконструкцию Нгаванг Самтена, поскольку, согласно комментатору, «он обладает такими достоинствами, как отсутствие алчности и другие» [Ajitamitra 1990].

43<

Да будут возведены такие павильоны повсюду:
В монастырях, городах, селениях, а на дорогах,
Где нет проточной воды, да будут выкопаны колодцы
С питьевыми сосудами [при них].

44<

С состраданием* и внимательно обращаясь
С больными, беззащитными, калеками, бедняками
И низкими (по касте), всегда принимай участие в том,
Чтобы накормить их**.

* Согласно Аджитамитре, в данном контексте это значит «без какой-либо жадности» [Там же: 111], или, как я понимаю, уделяя этому достаточное внимание.

** «В этом городе, в предместьях и высоких домах, проживают четыре сословия (варны), дельцы и ученые. Если бы они не имели покровителя, то как же они могли бы жить, особенно больные, бедные и рожденные в низкой касте?» [Там же].

45<

Нельзя [тебе] ни есть, ни пить до тех пор*,
Пока не совершено даяние монахам, нищим и нуждающимся
Плодами, созревшими по сезону, вареным рисом,
Напитками, зерном, годным в пищу.

* Аджитамитра пояснил, что эта пора, или время даяния, в Индии меняется шесть раз в зависимости от сезона, начиная с весны (с середины марта до середины мая) [Там же: 111, 179].

46<

Пусть будут храниться в местах у колодцев
Башмаки, шляпы от солнца, ситечки для [процеживания]
воды,
Щипцы для удаления заноз,
Опахала, иголки и нитки.

47<

Три [лечебных] плода и три черные перчины,
обеззараживающие [воду]
И отгоняющие змей, а также мазь для глаз, мед, набор
из пяти лекарств
Нужно разместить внутри и у колодцев.
[При них] должна быть написана и [охранная]
мантра-молитва.

48<

Пусть будет также храниться у колодцев
Мазь для рук, ног и головы, сметана,
Сиденья для детей, топор,
Кувшин, котел и прочее.

49<

Надо бы припасти в тени малые сосуды,
Наполненные водой, пригодной к употреблению,

А также [маслом из семян] сезама, рисом, зерном,
съестными припасами,
Сахаром, и связанные снопы травы*.

** Или камыша для корма вьючных животных: лошадей, ослов, слонов.*

50<

Если [поблизости] открытый муравейник,
То постоянное наличие воды, пищи, сахара, а также кулей
зерна
Должно обеспечиваться мужами,
На которых можно твердо положиться.

51<

До и после еды всегда нужно предлагать
Хорошую пищу ненасытным духам (претам),
Муравьям, собакам,
Птицам и прочим.

52<

Из сострадания необходимо оказывать содействие [существам]
На землях захваченных, разоренных стихией, где страдают
от голода.
Из-за причиненного этими двумя бедами вреда
Необходимо провести работы, превышающие
требования долга*.

** Соответственно предписанного царям [Там же: 112]. Имеются в виду древние книги общественных установлений — дхарма-шастры, в которых расписаны обязанности каждого сословия (варны), см., например, [Законы Ману 1960; Артхашастра 1959].*

53<

[Там] должно снабдить нуждающихся земледельцев
Семенами и питанием. Для них нужно установить
Малую ставку налога и властно положить
[Предел] росту налогов.

54<

Необходимо покровительствовать должникам, ослабив
поборы за долг.
Пусть будет сделана хотя бы эта малость:

Ведь нужно облегчить страдания тех,
У чьих дверей стоят сборщики налогов.

55<

Должно покончить с ворами и убийцами,
Как в своей стране, так и в чужой стороне.
Прибыль, получаемую [торговцами] от продаж,
Хорошо бы установить средней и приемлемой.

56<

Что хотят министры, все это
Нужно знать самому и всегда следовать тому,
Что в данный момент
Является благом для мира людей.

57<

Ведь тебе же нравится, когда какое-нибудь дело
Полезно для тебя самого; точно так же
Должно тебе нравиться, когда какое-нибудь
Твое дело полезно другим.

58<

Только на одно лишь мгновение мысленно сосредоточься на том,
Что личная радость состоит в полезности [другим],
И сразу земля, вода, ветер, огонь,
Лекарства, лес, горы [станут доступными для всех].

59<

В просветленных существах (бодхисаттвах),
Полностью отрешившихся от всего собственного и личного,
За время, [необходимое, чтобы сделать] только семь шагов,
Порождается беспредельная добродетель, подобная небу.

60<

Подавая девочке, прекрасно сложенной и со всеми
украшениями,
Но нуждающейся в том, [что просит],
Должно быть собирателем Законоучения*
И знатком, [понимающим значения] спасительных
заклинаний**.

* Собиратель Законоучения — *dharmasāṅgrāhin*, тиб. *chos yongs 'dzin pa* — термин, свидетельствующий, что во времена Нагарджу-

ны для махаяны было актуально собирание текстов, рассредоточенных по разным обителям и учительским линиям преемственности, см. [Андросов 1990: 53–64, 132–140; Androssov 1986–87: 58–62; 1989: 21–24]. Этим же термином обозначался и буддийский ученый, составитель «Собрания Закона» (например, «Дхарма-санграхи», приписываемой Нагарджуне), состоящего из списков (матрик) терминов, имен и понятий, кратко кодирующих определенное учение Закона, см. Вступление к ДС. Но в данном контексте, адресованном царю, речь идет, очевидно, о первом значении термина. Имеется в виду, что царь может стать «собирателем Закона», поддерживая материально буддийских учителей, занятых редактированием, сохранением и переписыванием махаянских рукописей (в упоминавшихся выше школах письма).

** Спасительные заклинания — *dhāraṇī*, тиб. *gzungs* — особые тексты сутр, зачастую кажущиеся бессмысленными словосочетаниями, но имеющие магическое значение «охраны» (см. ДС, LI), в отличие от текстов мантр, являющихся «формулами» сложных медитативных техник Учения, которые, правда, в народном буддизме тоже используются как спасительные заклинания.

61<

В былые времена [в прошлых рождениях]
Премудрый щедро одаривал 80 тысяч девочек
Всем, что они пожелают,
Использував при этом все украшения*.

* Ю.Окада нашел возможную каноническую отсылку этого места РА в санскритской сутре «Раитрапала-парипричча» («Вопросы Раитрапалы») и привел ее санскритский текст и немецкий перевод, сделанный Якобом Энзинком в 1952 г. [Ajitamitra 1990: 179]. Русский перевод этой строфы звучит так: «В моих прежних существованиях, когда я был царем по имени Шубха, я отказался от тысячи прекрасных женщин, чьи тела были украшены золотом и жемчугом». Такая отсылка мне не кажется правильной.

62<

Дружелюбно одаривай просящих
Блестящими, красивыми одеждами,
Украшениями, ожерельями,
А также пищей.

63<

Если же есть некто, очень расстроенный тем, что
Не может следовать Закону или быть полезным [Ему],

То поднеси тому хороший подарок.
Нет даяния выше этого.

64<

Даже должно давать яд тем,
Кому яд впрок,
Но нельзя давать даже самую лучшую пищу тем,
Кому она не впрок.

65<

Должно быть впрок, говорят,
Отрезать палец, укушенный змеей*.
Точно так же говорят: чтобы помочь людям [духовно одаренным],
Мудрый (Будда) причиняет беспокойство [их близким]**.

* Здесь духовно одержимые, постригающиеся в монахи, сравниваются с отрезанным пальцем.

** Для тех, кто превыше всего ставит свои мирские интересы и цели, Учение Будды ни к чему, оно им не в радость.

66<

Если возвещаемое учение есть Благой Закон Будды,
То почитай его учителя как самого лучшего.
Слушая, [постигни] Закон сам и с благоговением*
Соверши даяние Закона [другим].

* Благоговение — *bhakti*, тиб. *gus pa* — новое отношение к объектам поклонения, которое махаяна привнесла в буддизм и которое стало общей тенденцией индийских религий с первых веков нашей эры, см. [Dayal 1932: 31–38, 44–46].

67<

Не должно довольствоваться тем, что происходит в этом мире*.
Должно радоваться тому, что за его пределами,
Должно способствовать зарождению в других
Таких добрых качеств, как и в самом себе.

* «Происходящее в мире вызывает жалость, этому нельзя радоваться» [Ajitamitra 1990: 113].

68<

Не должно довольствоваться услышанными учениями,
Да будет ум обращен к [познанию] смысла, пусть
отыскивает* его.

Всегда с огромным почтением относись к тому,
Как подносить подарки духовным учителям.

* Я несколько вольно передал значение этого глагола от корня *vibhaj* (тиб. *dbye*), поскольку букв. это «различать, разделять, распределять, распознавать». Основанием для этого мне послужил комментарий Аджитамитры, который пояснил глагол так: «*пусть освещает, делает очевидным*» [Там же]. Когда-то от этого термина произошло название одной из подшкол тхеравады — *вибхаджа-вады*, основанной Моггалипуттой Тиссой при императоре Ашоке [Бонгард-Левин 1973: 258–266].

69<

Не должно говорить вслух о философии мирских
удовольствий* и о других,
Нужно также прекратить спор, если он ведется из-за гордыни.
Нельзя хвалиться своими достоинствами,
Но нужно говорить о достоинствах врага.

* Философия мирских удовольствий — *lokāyatā*, тиб. *'jig rten* — чаще так называется атеистическая и материалистическая философия Индии, см. [Антология 1969: 152–153; Чаттерджи 1954: 54–70; Радхакришнан 1956–1957. Т. 1: 232–239; Чаттопадхья 1961; 1966: 252–266].

70<

Не должно причинять вред живому*,
Не нужно также других принуждать к этому.
Собственные ошибки, совершенные по причине
Недомыслия и глупости, следует обдумывать.

* Аджитамитра пояснил, что в понятие вреда входит и «*делать известным тайное*», т.е. выдать чей-то личный секрет, «*что происходит из-за злого умысла*» [Ajitamitra 1990: 113].

71<

От тех проступков, в которых мудрый видит
Зло, совершаемое другими,
Ты сам постарайся избавиться
И властно заставь других [не преступать].

72<

Не гневайся, раздумывая над вредом, причиненным
тебе другими,
[Ибо это следствие твоих же] прежних поступков.

Если будешь действовать, более не причиняя
страдания [другим],
То [твой] собственные беды должны исчезнуть.

73<

Должно стремиться приносить пользу другим,
Но не нужно ожидать* благодарности.
Должно мужественно переносить страдания в одиночку,
Но быть способным поделиться своим счастьем с другими.

* «Ожидать означает желать» [Там же: 114], а желание усиливает кармическую зависимость.

74<

Не возгордись, даже добившись
Божественных успехов.
Не впадай в уныние, случись тебе стать бедным,
Подобно ненасытному духу (прета).

75<

Поскольку всегда должно говорить только правду,
Невзирая на то, грозит ли это смертью
Или крушением собственного царства,
Постольку нельзя произносить ничего иного.

76<

Постоянно проверяй себя, соответствуют ли
Твои действия излагаемым правилам.
Тогда, о Великолепный, ты станешь на земле
Высшим образцом [для подражания].

77<

Продумывай всегда должным образом все то,
Что ты собираешься сделать.
Взирай именно на подлинную сущность вещей
И не полагайся в этом на других.

78<

[Если будешь действовать] согласно Закону,
Твое царство должно стать процветающим,
И по всем странам света широко разлетится слава о нем.
Министры же будут относиться к тебе с великим почтением.

79<

Многие причины вызывают смерть,
Всего лишь несколько условий поддерживают жизнь,
Но и они могут привести к смерти*.
Поэтому всегда должно следовать Закону.

** Например, передозировка лекарств или чрезмерное переедание.*

80<

Именно соблюдением Закона устанавливается
Счастье в мире и в самом себе.
Следовательно, сейчас обретение* этого —
Несомненно самое необходимое [для тебя].

** Согласно Аджитамитре, это обретение будет сопровождаться великой радостью [Там же].*

81<

Благодаря Законоучению сон станет хорошим,
Столь же хорошим будет и пробуждение,
В собственном уме перестанут возникать дурные помыслы,
Радовать будут и сновидения.

82<

[Нужно быть] услужливым с родителями,
Почтительным к старейшинам рода,
Способным к даянию, к использованию богатства во благо,
А также правдивым, незлобивым и приятноречивым.

83<

Тогда благодаря соблюдению этих правил в течение
одной жизни
Будет достигнуто божественное состояние [в следующей
жизни].

Дополнив же их применением Законоучения,
Можно стать даже царем богов.

84<

Но если даже трижды в день предлагать [голодным]
Ровно триста горшков готовой пищи,
То такая добродетельная заслуга не будет равна
Даже малой частичке мгновения Любви*.

* См. выше, РА, II, 97, где Любовь (майтри) — источник проявления 80 малых признаков Будды, а также ниже. Аджитамитра полагал, что эта Любовь пронизывает сознание (ум, сердце) — *maitri-citta*, тиб. *byams pa ni sems so* [Там же: 115]. Она раскрывается в матрике ДС, СXXXI.

85<

Люди и божества будут испытывать такую Любовь [к тебе],
Покровительствовать и почитать, как бога,
Ты же [будешь переживать] величайшее наслаждение,
Как во время [весеннего] цветения; ни яд, ни оружие
не повредят [тебе].

86<

Достижение цели должно быть легким,
Как и рождение в мире Брахмы.
Если ты и не освободишься [окончательно],
То благодаря применению Закона обретешь восемь
добродетелей Любви*.

* Нгаванг Самтен в беседе со мной пояснил, что эта «восьмерка Любви» включает Любовь к пяти видам существ (тварям ада, ненасытным духам, животным, людям и божествам, см. ДС, LVII, кроме демонов), а также Любовь к трем Драгоценностям (Просветлённому, Закону и Общине, см. ДС, I). Судя по переводу «Лам-рима» Цонкапы, он понимал эту «восьмерку» иначе: «(1) Дружелюбие богов и людей, (2) их защита, (3) удовлетворенность и (4) много счастья, (5) неприступность для яда и (6) для оружия, (7) достижение желаемого без усилий, (8) рождение в мире Брахмы» (в пер. А.Кугявичуса, см. [Цонкапа 1997: 46]). Этот текст приводится у него как цитата из РА, III, 86 (там же цитируются и две предыдущие строфы), но фактически в ней перегруппированы строки оригинала: две последние заняли место двух первых в предыдущей строфе. Так же поступили Дж.Хопкинс и Лати Ринпоче в своем переводе [Hopkins 1975: 59] (в их нумерации это строфы 284–285). На мой взгляд, при такой трактовке «восьмерки» Любви ее содержание раскрывается через механическое перечисление заслуг. Они действительно в строфах 85–86 предназначены Нагарджуной для простых верующих. Но это ведь внешняя сторона развития практики Любви, тогда как внутреннее совершенствование состоит в зарождении в сердце бодхисаттвы восьми добродетелей. Поэтому я склонен согласиться с Нгаванг Самтеном.

87<

Если ты настойчиво побуждаешь существа
Порождать [в сострадательном уме] волю к Просветлению*,
То ты и [в своем уме пробудишь] волю к Просветлению,
Столь же крепкую, как царь гор [Меру].

* Порождать [в сострадательном уме] волю к Просветлению — *bodhai cittaṃ samutpādaya*, тиб. *byang chub tu sems bskyed* — это есть коренное благо духовного Пути бодхисаттв махаяны, состоящее в помощи другим существам, см. ДС, XV.

88<

Благодаря вере избавишься от несвободных рождений*,
Благодаря нравственности должно последовать хорошее
рождение**,
Благодаря созерцанию пустотности*** и прочим [медитациям]
Перестанешь воспринимать все дхармо-частицы.

* Несвободное рождение — *akṣaṇa*, тиб. *mi khom* — сопряженное с трудностями по изучению Закона, и, согласно ДС, СXXXIV, таких рождений восемь. Так же интерпретирует Ю.Окада, см. [Ajitamitra 1990: XXIII].

** Очевидно, имеются в виду рождения, которые благоприятствуют практике буддийского Учения и продвижению по Пути освобождения. Согласно ДС, СIII, таких видов рождений у последователей Будды Шакьямуни может быть 18.

*** Созерцание пустотности — *śūnyatā-bhāvanā*, тиб. *stong pa nyid la gots pa* — одна из сложнейших практик ранней махаяны, которую позднее подразделили на 20 видов медитации, см. ДС, XLI.

89<

Благодаря искренней честности обретается осознанность*,
Благодаря [упражнениям] по размышлению — глубина мысли,
Благодаря почитанию Закона — понимание его смысла,
Благодаря защите Закона — мудрость.

* Осознанность — *smṛti*, тиб. *dran pa* — одно из возможных значений очень многозначного в буддизме термина, передающего важные смыслы во многих практиках, в зависимости от чего он переводится как «память», «припоминание», «присутствие внимания», «полнота сознания» и т.д., см. ДС, XXX, 7; XLIII, XLIV, XLVII–XLIX, LXXIX, 9; СXIX, 5. Согласно Аджитамитре, обретение осознанности особенно необходимо в вопросах веры, где нельзя лукавить [Там же: 115].

90<

Благодаря запрещению чинить любые препятствия тем,
Кто слушает Законоучение* и кто [ему] подносит дары,
[Ты сможешь на небесах] пребывать вместе с буддами
И немедленно осуществишь собственные мечты.

* *Аджитамитра* пояснил, что среди учителей буддийского Закона нет скряг, они не таят знания (букв.: не зажимают его в кулак), и для того, чтобы обучать Закону, они должны находиться в равных условиях с проповедниками других религий.

91<

Благодаря отсутствию алчности постигнешь значения
[Законоучений],
Благодаря отсутствию зависти увеличишь доходы [государства],
Благодаря отсутствию гордыни [быть тебе вновь] царем,
Благодаря терпеливости в овладении Законом* должно
достигаться его осуществление**.

* Терпеливость в овладении Законом — *dhārma-kṣānti*, тиб. *chos la bzod pa* — по-видимому, речь идет о Законе, данном в четырех благородных истинах и их 16 аспектах, см. ДС, ХСVI, в познании которых нужно много терпения.

** Осуществление — *dhāraṇi*, тиб. *gzungs* — здесь у этого термина другое значение, чем в 60-й строфе этой же главы. *Аджитамитра* не дал никакого толкования. В английском переводе сказано обтекаемо: «You will attain retention» [Hopkins 1975: 60]. Я следую истолкованию *Нгаванг Самтена*, сделанному в личной беседе, как «realisation».

92<

Благодаря дарению пяти существенных [добавок к пище]*
И благодаря избавлению от страха боящихся [тебя]
Никакая беда не осмелится даже приблизиться [к тебе],
Владычество же [твое] будет самым великолепным.

* Согласно индийскому комментатору, это сахар, особое масло (*ghṛta*), используемое в ритуальных целях, мед, сезамовое масло и соль [Ajitamitra 1990: 116].

93<

Благодаря дарению для храмов светильников, устанавливаемых
рядами,
И фонарей, помогающих передвигаться во тьме,

И сезамового масла для светильников
Ты обретешь божественное око (ясновидение)*.

* Божественное око — *divya-caṅku*, тиб. *lha yi mig* — здесь и ниже перечисляются сверхъестественные познавательные способности, см. ДС. XX, LXVI.

94<

Благодаря дарению для храмовых ритуалов
Колоколов с мелодичным звучанием
И дарению музыкальных раковин и барабанов
Ты обретешь божественный слух (яснослышание).

95<

Благодаря тому, что ты не обращаешь внимания
на чужие ошибки
И избегаешь указывать на проступки других,
Более того, покровительствуешь [совершенствованию их] умов,
Ты сможешь обрести знание о мыслях других [существ].

96<

Благодаря дарению обуви и повозок, распределению
Средств [помощи] немощным и почтению,
Которое ты можешь оказать учителю, [подарив] паланкин,
Ты обретешь чудесную силу [воплощаться в некоторых
существах].

97<

Благодаря созданию коренных условий для Закона*,
Благодаря запоминанию текстов Учения и значений
[его понятий]
И благодаря незапятнанным** даяниям Закону
Ты обретешь память [о своей цепи прошлых] рождений
и смертей***.

* Согласно Дж.Хопкинсу и Лати Ринпоче, речь идет о строительстве храмов и устранении препон на пути распространения буддизма [Hopkins 1975: 112].

** Незапятнанность — *vimāla*, тиб. *dri med pa* — объясняется индийским комментатором как нежелание пребывать в довольстве и неге за прошлые заслуги [Ajitamitra 1990: 116].

*** В данном тексте Нагарджуна приводит раннюю форму учения о сверхъестественных способностях, когда еще (1) не был выра-

ботан порядок перечисления терминов в списке (матрике) (ср. ДС, XX) и (2) не установились сами термины, как в этом случае. См. об этом [Dayal 1932: 104–116, 120–134], а также ниже, РА, V, 46< (примеч.).

98<

Благодаря знанию подлинной реальности о том,
Что у существований нет самосущего,
Ты обретешь шестую знаменательную способность —
Как прекратить действие всех загрязнений и волнений*.

* Эта шестая способность не упоминается в ДС, но часто фигурирует в раннемахаянских сутрах, иногда отдельно от предыдущих (см. [Там же: 116–120]), одно из ее терминологических выражений — *sarva-āsrava-kṣaya-abhijñā*, тиб. *mingon (par) shes pa zag pa kun zad pa*.

99<

Благодаря сосредоточенному созерцанию,
Дополненному состраданием ко всем существам, коих
нужно спасать,
А также знанием о том, что подлинная реальность одинакова
[для всех существ],
Ты родишься, обладая великолепными признаками
Победителя*.

* В личной беседе Нгаванг Самтен пояснил мне, что у тибетцев это считается следствием способности к самому сложному созерцанию — созерцанию пустотности, в коем пребывает Будда-Победитель.

100<

Благодаря сотням* безошибочных молитвенно-медитативных
практик**
[Твоя] земля Просветлённого*** очистится****,
Благодаря дарению драгоценностей Лучшему из мудрецов
Беспредельное сияние распространится [в небесах].

* Согласно Аджитамитре, «сотни» здесь просто «многие, разнообразные» [Ajitamitra 1990: 117].

** Молитвенно-медитативная практика — *prañidhāna*, тиб. *stong lat* — см. ДС, LXXIV, 8; CXII. По мнению индийского комментатора, такие медитации в своем развитии приводят к совершенному Просветлению (ануттара-бодхи) ради всех живых существ, совместно пребывающих [Там же].

*** Земля Просветлённого — *buddha-kṣetra*, тиб. *sangs rgyas zhing* — это область буддийской вселенной (лока-дхату), где будды дают наставления высшим существам [Там же]. Считается, что у каждого будды своя область. См. Словарь («Буддха-кшетра»).

**** Аджитамитра пояснил: «очистится» означает, что на эту землю будут прибывать только «чистейшие существа» (*viśuddha-sattva*, тиб. *dag pa'i sems can*) [Там же].

101<

Итак, распознавать уровень описанных выше отношений
Между деяниями и их последствиями
Нужно ради твоего собственного блага, как и ради того,
Чтобы ты действовал ради мира живых существ.

ТАКОВА ТРЕТЬЯ ГЛАВА «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ»,
НАЗВАННАЯ «НАСТАВЛЕНИЕ О НАКОПЛЕНИИ [ЗНАНИЙ И ДОБРОДЕТЕЛИ]
РАДИ ПРОСВЕТЛЕНИЯ».

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА
НАСТАВЛЕНИЕ В ЦАРСКОМ
ОБРАЗЕ ДЕЙСТВИЙ

1

Даже если царь является гонителем истинного Закона*
И поступает неразумно, то он все равно
Восхваляется подданными**, а потому едва ли
Имеет представление о терпимости*** и нетерпимости.

* Гонитель истинного Закона — *adharmā*, тиб. *chos min* — букв.: *поступает против Закона*, но поскольку ниже в строфе говорится о терпимости и, значит, веротерпимости, то, по-видимому, здесь речь идет не просто о несоблюдении буддийского Закона, а именно о гонениях на него и его носителей, на санху. В различных частях древней индийской цивилизации и в ее различные эпохи это случалось неоднократно, в том числе и на родине буддизма — в Магадхе, например, при Шунгах в III-II вв. до н.э., см. [Бонгард-Левин, Ильин 1985: 251].

** Аджитамитра задался вопросом: почему же восхваляется царь-гонитель. И ответил сам себе: «Из-за боязни и прочего» [Ajitamitra 1990: 118].

*** Терпимость — *kṣānti*, тиб. *bzod pa* — это не только один из видов махаянского совершенствования на Пути освобождения, см. ДС, XVII, ХСVI, CVII, но и важнейший принцип раннего буддизма, который со времен императора Ашоки (см. его указы [Хрестоматия

1980: 112–120]) стал элементом государственной политики. Причем буддисты, вероятно, не возражали, когда при общей веротерпимости предпочтение отдавалось их общине [Бонгард-Левин 1973: 244–245, 252–262].

2

Если кто-то дурно говорит о терпении*,
Как о неприятном**, то что, о царь,
Властелин великой державы***,
Могу сказать тебе я, простой монах?

* Здесь термин тот же, что и выше, но в данном контексте, как мне думается, его значение более конкретно и ближе по смыслу к «воздержанию».

** По мнению индийского комментатора, оно неприятно только для тех, кто находит удовольствие в непосредственной пользе [Ajitāmītra 1990: 118], в то время как терпимость, терпение и воздержанность принесут пользу только в следующей жизни.

*** Властелин великой державы — *rājā mahābhūta*, тиб. *sa chen mnga' ba'i rgyal* — букв.: царь большой страны, но Аджитамитра истолковал как «властелин» (Ишвара) и даже «величайший властитель» (Махапарамешвара) [Там же], что, наверное, отвечает понятию «император». Это объясняется уверенностью комментатора в том, что РА адресовано царю из южноиндийской династии Сатаваханов (см. [Там же: 1] и выше, РА, I, I, примеч.), которые действительно в период расцвета (II в.) владели многими землями Южной и Центральной Индии.

3

Из-за возникшего к тебе расположения
И из сострадания ко всем живущим
Я сообщаю тебе только благое*,
Хотя оно и не доставляет удовольствий**.

* Согласно Аджитамитре, это благо (*bhīṣa*) превосходит обычную меру [Там же: 118].

** Т.е. при поверхностном взгляде оно не привлекает [Там же].

4

В свой срок из сострадания [учителя] ученик узнает
Действительно полезную и благотворную истину.
Так учил Благодатный* (Будда) —
Вот почему тебя знакомят с этим [Законом].

* Благодатный — *bhagavati*, тиб. *bcom ldan* ('das) — как мне кажется, наиболее точный перевод на русский язык этого важнейшего санскритского эпитета (второго в списке из МВ, I) Просветлённого, а также Вишну, Кришны и других индуистских богов. Буквально термин означает «имеющий благо, счастье», «благодатный», «приносящий радость», «исполненный благодати». В отношении же Будды и других великих существ упор делается на то, что они **дают благо**, поэтому Будда — всегда Давящий благо, Делящийся им. Кстати, контекст 3–7-й строф очень точно передает эти смыслы, хотя само понятие «благое, благо» в них отражено различными терминами. Тибетцы же не нашли подходящего слова, чтобы передать это значение и смысл. Возможно, для их архаических воззрений VII–VIII вв. эти термины еще не были столь значимы, чтобы так отображать величие Будды. Поэтому для них Бхагават — это Победоносный, Победитель. См. также выше, СЛ, 117, и ниже, примеч. 6 Вводной статьи к «Алмазной сутре».

5

Если слово правды негневливо*
И если удостоенный слушать стоек,
То он сможет правильно воспринять услышанное,
Подобно воде, используемой для омовения.

* «Негневливо — значит дружественно, с любовью высказано» [Там же: 119].

6

Когда я тебе говорю слово, знай,
Что оно пригодно* и здесь, и там [в следующем рождении].
Постигнув** это,
Поступай во благо себе и миру.

* «Пригодно — значит постоянно полезно (благодетельно)» [Там же].

** «Постигнув, что есть благо, а что неблаго» [Там же].

7

Даянием просителям в прежних рождениях
Ты ныне достиг благополучия.
Если же из-за неблагодарности* или жадности
Ты не будешь раздавать богатства, то не получишь их вновь
[в следующий раз].

* «Когда совершается даяние, то неблагодарным можно быть только из-за невежества» [Там же].

8

Здесь, в миру, не будучи нанятым, слуга
 Не понесет тебе провизию в дороге.
 Обездоленный же нищий, не будучи нанятым, ради твоих
 следующих рождений
 Возьмет подаяние, которое возрастет стократно*.

* *Т.е. именно тебе, дающему, воздастся сторицей.*

9

Будь всегда мыслящим возвышенно,
 Наслаждайся возвышающей тебя деятельностью;
 Все возвышенные плоды
 Возникают от возвышенных деяний*.

* Возвышенное — *udāra*. В строфе этот термин употреблен четырёхжды: в первом случае тиб. *rje chen po*, в остальных — *rgya chen*, что, согласно Аджитамитре, «значит великое» [Там же: 120]. Но Нгаванг Самтен в своем издании тибетского текста РА с комментарием исправил первое *rje* на *rgya* и в примечаниях со ссылками пояснил [Ratnavali 1991: 199], что *thugs rgya* более правильно, чем *thugs rje* в издании М.Хана [Hahn 1982: 95]. В издании Ю.Окады тоже *rgya* [Ajitamitra 1990: 120, 180].

10

Воздвигни великолепный храм Закона,
 Который прославился бы как сокровищница трех
 Драгоценностей*
 И который был бы не по средствам малодушным царям**,
 Тешащим себя лишь мечтами.

* Три Драгоценности — Просветлённый, Закон и Община, см. ДС, I.

** «Потому что их сердца плохие и низкие» [Там же: 120].

11

Храм Закона — это то, что не устрасит
 Соседних царей. О царь,
 Мертвый уже не прославится,
 Поэтому скорее делай то, что еще не сделано.

12

У возвышенных от необычайной щедрости
 Растет достоинство* и усердие**,

А у посредственных усердие убывает.
Поэтому [щедро] используй все свое богатство.

** Аджитамитра подчеркнул, что это «достоинство означает ублыть гордыни, которая протекает из самомнения» [Там же: 121]. «Ахан-кара» означает букв. «делание себя».*

*** «Усердие — это решимость [к духовному совершенствованию]» [Там же]. Но это и решительность, настойчивость, самоотверженность, см. ДС, XXX, 20.*

13

В новом рождении ты должен будешь расстаться
Со своим богатством независимо от желания.
Если же ты пожертвуешь [его] Закону,
То оно все целиком поведет тебя вперед, [к благу рождений].

14

Богатства предыдущего царя находятся
Во власти настоящего царя.
Но делал ли что-нибудь его предшественник
Ради Закона, счастья [рождений] или славы [добротного царя]?

15

Растрчивая [богатство] на наслаждения, обретишь счастье
здесь,
На даение — счастье там, после смерти.
Страдание же протекает от невозможности либо
наслаждаться,
Либо отдавать. Что же такое счастье?

16

Умирая, ты не сможешь одаривать подданных,
Так как министры, ищущие благосклонности
Нового царя, станут безразличными
К крушению твоих надежд*.

** Вероятно, Нагарджуна был хорошо знаком с преданиями о лишении императора Ашоки власти, сохранившимися в буддийской литературе, см. [Бонгард-Левин, Ильин 1985: 246–248].*

17

Следовательно, пока ты во здравии,
Не медли и, используя свои богатства*,

Воздвигни храм Закону. Ибо подвластный смерти
Подобен лампе, стоящей на ветру**.

* Это значит подари землю и прочее [Ajitamitra 1990: 121].

** О возможном прототипе этих строф — императоре Ашоке см. также [Бонгард-Левин 1973: 7–73].

18

Особые ритуалы Закона, которые отправлялись
И другими царями-предшественниками,
Такие, как торжественные процессии в храме* и т.п.,
Должны отправляться по-прежнему.

* «Храм — это местопребывание божества, дом бога» [Ajitamitra 1990: 121]. В этом пояснении комментатор отошел от махаянских трактовок и дал индуистское определение. Ибо, согласно праджня-парамитской литературе, храмы возводятся на том святом месте, где проповедовались сутры о Совершенной мудрости, см. [Ваджрачхедика 1992: 113; Алмазная сутра 1993: 138], а также ниже, Приложение. О том, как совершались торжественные процессии на рубеже IV–V вв., поведал китайский буддист Фа Сянь, путешествовавший по государствам Центральной Азии и Индостана в 399–414 гг., см. в переводе Н.В.Самозванцевой [История 1990: 303, 331].

19

[Делать это должны] те, кто блюдет невреждение*,
Осуществляет добродейния, тверд в обетах,
Добр к посетителям**, терпелив***, небранлив,
И кто любит трудиться ради плода [деяния].

* «Кто не причиняет вреда ни существам, ни вещам» [Ajitamitra 1990: 121]. См. также ДС, XXX, 19; LVI; PA, I, 8.

** Аджитамитра добавил: «И к случайным гостям, странникам» [Там же].

*** Согласно комментатору, здесь имеется в виду терпимое отношение к правде [Там же: 122].

20

Слепые, больные, калеки, убогие,
Оказавшиеся без средств к существованию,
Нищие — пусть все они равно*
Получают пищу и питье безвозмездно.

* *Аджитамитра* подчеркнул, что «равно» означает: никого не выделяя особо [Там же].

21

Поощряй тех, кто оказывает помощь приверженцам Закона*,
Хотя они и не ищут милостей.
Содействуй им, достойным этого,
Даже если они проживают в другом царстве.

* Приверженец Закона — *dhārmika*, тиб. *chos ldan* — такое толкование подтверждается и *Нагарджунной* (см. ниже, строфы 23–24), и *Аджитамитрой* [Там же].

22

Во главе ведомства по делам [буддийского] Закона*,
Присматривающего за всеми [монастырями и школами]
Учения**,
Поставь того, кто усерден, не жаден, образован,
С чувством долга и кто не притеснял бы их.

* Во главе ведомства по делам [буддийского] Закона — *dharmadhikṛtam*, тиб. *chos 'khor sna bo* — санскритские термины можно переводить и как «глава духовного ведомства (или по делам религий)». По-видимому, это справедливо для некоторых древнеиндийских царств, хотя, к примеру, в «*Артхашастре*» (см. [Артхашастра 1959]) ничего о таком ведомстве не говорится. Но со времен Ашоки, его «наскальных» и других указов (см. [Хрестоматия 1980: 112–121; Бонгард-Левин 1973: 180–181, 252–259]) известно, что было учреждено ведомство по делам религий (дхарма) и его управляющие (махаматры) назначались не только для отдельных областей империи, но и для отдельных религиозных направлений, монастырей. Поэтому *Нагарджуна* скорее всего имел в виду буддийские институты, устанавливающие дхарму Будды. *Аджитамитра* не обмолвился ни словом по этому поводу.

** Присматривающего за всеми [монастырями и школами] Учения — *sarva-dharma-adhikāreṣu*, тиб. *chos kyi gzhi ni thams cad du* — вероятно, это тот редкий случай, когда известное буддийское понятие «все дхармо-частицы» (*сарва-дхарма*) употреблено в другом значении.

23

Министрами назначай сведущих в политике приверженцев
Закона*,
Обязанных тебе, честных, верных,

Не робких, родовитых,
Одаренных добрым нравом, знающих дело.

* Сведущих в политике приверженцев Закона — *nīti-jñān dhārmikān*, тиб. *lugs shes chos dang ldan* — «поскольку политика является царской наукой, но связана со злом, постольку говорится о приверженцах Закона» [Ajitamitra 1990: 122], которые преодолели зло или дали обет творить добро.

24

Предводителями армий назначай благородных,
Щедрых, отважных, обязанных тебе,
Любящих определенность*, упорных,
Постоянно бдительных и приверженных Закону.

* Любящий определенность — *sambhogin*, тиб. *ran spyod* — слово, сложное для толкования. Наверное, не случайно тибетцы не перевели его букв.: *longs spyod pa*. С санскрита его можно передать как «жизнелюб, любящий радости жизни», что явно не годится по контексту. Аджитамитра тоже не решился объяснить его однозначно и дал три возможных варианта значений: (1) «ведущий себя всегда одинаково», т.е. предсказуемый, (2) «ведущий дела определенным образом», т.е. выполняющий приказы, (3) «любящий подразделять (задачи)» [Там же: 123, 180–181] (на последней странице Ю.Окада рассмотрел тибетские сложности и китайский вариант перевода термина).

25

Наместниками* назначай благочестивых в соответствии
с Законом,
Честных, способных, знающих свое дело, разбирающихся
в науках (шастрах),
Деятельных по натуре, беспристрастных, обязанных тебе,
А также лиц солидного возраста.

* Наместник — *adhikṛta*, сна во — «тот, кто входит в руководство» (*sna la gtogs pa*), как пояснил Аджитамитра [Там же: 123], следовательно, это могли быть и министры и другие официальные лица. Но главное, что все они назначенцы царя, и, думается, русское «наместник», или царский представитель, довольно точно передает значение термина. Дж.Туччи перевел его как «*ministers of finance*» [Tucci 1936: 425], очевидно имея в виду следующие строфы, а Дж.Хопкинс с тибетского: «*administrators*» [Hopkins 1975: 66].

26

Каждый месяц выслушивай их относительно
Всех доходов и расходов, а выслушав,
Молви свое слово обо всем этом, а именно:
Об управлении [школами и монастырями] Закона [Будды].

27

Если ты царствуешь ради пользы Законоучения,
А не ради славы и наслаждения,
То [тебя ожидает] необыкновенное воздаяние,
А если ради бесполезного, то наоборот.

28

В общем-то, о царь, в этом мире благополучие настоящего
И стремление к лучшему будущему противоречат друг другу.
Чтобы ты мог и царствовать,
И быть верным Закону, слушай меня.

29

Пусть у тебя всегда будет много советников*,
Поседевших от знаний, из знатных семей,
Сведущих в царских указах, боящихся преступить [Закон],
Присматривающих за делами.

* «*Но верных и полезных*» [Ajitamitra 1990: 123].

30

Даже если они назначили наказание, заключение под стражу
Или побой в соответствии с законоположениями [государства],
Ты, будучи движим состраданием,
Непреренно добивайся помилований.

31

О царь, благодаря состраданию
И творимому тобой добру будет постоянно улучшаться
Умонастроение всех существ, даже тех,
Кто совершил тяжкие преступления.

32

Сострадание нужно испытывать в особенности к злодеям,
Совершившим тяжкие преступления*,
Ибо у великих особей**
Именно падшие вызывают сострадание.

* Согласно *Аджитамитре*, речь идет об убийцах [Там же: 124].

** Великие особи — *mahā-ātman*, тиб. *bdag nyid chen po* — чаще переводится «великие души» или просто «Махатмы». Первый вариант перевода, безусловно, справедлив для брахманистско-индуистской традиции, а в транслитерации — и для буддийской. Но поскольку последняя отрицает вечные души, атман, то я и предпочел данный вариант.

33

Каждый день или [по крайней мере] через каждые пять ночей
Освобождай ослабевших заключенных,
Остальных же — сообразно обстоятельствам.
Но никого не держи в заключении [долго].

34

Если же есть такие, которых ты не намерен освобождать,
То это свидетельствует о необузданности твоих чувств.
Вследствие необузданности [в самом себе]
Зло будет непрерывно накапливаться.

35

Пока они не освобождены [из темниц],
Пусть удовлетворяются все их потребности:
В брадобрее, бане, питье,
Пище, лекарствах, одежде.

36

Руководствуясь желанием перевоспитать
Недостойных сыновей и из сострадания к ним
Необходимо прибегать к наказаниям,
А не к проклятиям или преследованию выгоды.

37

Хорошенько подумав и взвесив, сделай так,
Чтобы люди испорченные и даже убийцы
Изгонялись из страны, но не казни их
И не причиняй им вреда*.

* Вот так *Нагарджуна* предлагал царю следовать обету невреждения, ахимсы, во внутренней политике государства.

38

Наблюдай за всей страной сам,
А также глазами соглядатаев.

Будучи постоянно бдительным и рассудительным,
Блюди дело и [храни] приверженность Закону.

39

Всегда привечай добродетельных
Дарами, чествованием, уважением,
Остальных же — отличиями,
Соответствующими их достоинствам.

40

Царь есть древо, великолепные цветы которого —
Почитание, обильные плоды —
Дарения, тень [древа] — терпимость,
А служит оно птицам — подданным*.

* *Ср. со строфой из «Джатака-малы» (XXIII, 71), см. [Арьяшура 1962: 223].*

41

Обладающий щедростью и добродетелью, царь
Становится могущественным.
Он любим [подданными], как сладости,
Посыпанные кардамоном и перцем.

42

Право сильного* не для тебя.
Только тогда царствование будет правильным,
Когда исчезнут несправедливость и неправда.
Именно тогда установится Закон [Будды].

* Право сильного — *mātsya-nūya*, тиб. *rigs pas dpyad* — букв. «правило из жизни рыб», когда сильнейшая пожирает слабейшую. В тибетском переводе это древнее санскритское понятие не нашло отражения, как и в комментарии Аджитамитры, и в переводе Дж.Хопкинса. Дж.Туччи перевел: «Policy of the fish», с примечанием: «преобладание более сильного» [Tucci 1936: 427]. К.С.Мурти перевел: «The law of the fish» [Murty 1978: 103]. Это понятие использовалось не только в литературе дхармашастр (см.: Артхашастра, I, 13, в рус. пер. [Артхашастра 1959: 32]; Манава-дхармашастра, VII, 20, в рус. пер. [Законы Ману 1960: 128]), но и в эпической и другой литературе (см. [Datta 1967: 275]).

43

Царствование не принесено тобой из прежнего рождения,
И ты ведь не унесешь его с собой [после смерти].
Оно получено тобой соответственно Закону [и карме] не для того,
Чтобы ты выступал против Законоучения.

44

Да осуществляются твои устремления, о царь,
Но не желай приобретать
Бесконечное множество никчемных вещей
Для царской кладовой.

45

Да осуществляются твои устремления, о царь,
Но не радуйся
Растущему количеству царских вещей
В царской кладовой.

46

Властвуя над всей землей, состоящей из четырех материков*,
Вселенский правитель (чакравартин)** считается
Вкушающим двоякое наслаждение,
А именно: телесное и умственное***.

* См. ДС, СХХ.

** См. выше, РА, II, 77, 98, 101 и ДС, LXXXV. «Чакравартин — это тот же царь» [Ajitamitra 1990: 125].

*** Здесь Нагарджуна приступает к долгому обсуждению взаимосвязи удовольствия и страдания, которое переходит в обсуждение проблем восприятия.

47

Телесное — это услада чувственности,
Вознаграждение за страдания.
Умственное же — это представления,
Которые создаются лишь воображением.

48

В этом мире совокупность всех наслаждений* —
Только воображение и вознаграждение за страдание.
Следовательно, они (наслаждения) бесполезны**
С точки зрения высшей цели.

* Совокупность всех наслаждений — *sukha-sarvasva*, тиб. *bde ba'i bdog pa kün* — это «сущность всех наслаждений, ибо наслаждение и есть свое искомое во всем. Поскольку тело ищет наслаждения, постольку оно ищет вознаграждения за страдание. С умственным (*caitta*, см. ниже, примеч. *** к строфе 64) иначе, так как если есть только представление, то у него отсутствует такое значение, как наслаждение, и тогда ум непригоден (для этих целей)» [Там же]. Сказанное Аджитамитрой Нагарджуна изложил в следующих ниже строфах.

** Бесплезно — *vyartha*, тиб. *don med* — ниже, до строфы 65, этот термин используется часто, но его контекст меняется. Русский аналог в зависимости от нюансов значений я не изменял, следуя древним традициям перевода, но в комментариях указывал и другие смыслы.

49

Наслаждение доставляют [владение] и материками,
и странами,
И городами, и зданиями, и местностями, и сиденьями,
и одеждами,
И постелями, [потребление] и продуктов питания, и напитков,
[Езда] и на слонах, и на лошадях и [обладание] женщинами.

50

Считается, что всякий раз, когда ум воспринимает
[Один из желанных объектов], достигается наслаждение.
Но поскольку [в этот момент] остальные [объекты]
не привлекают внимания,
Они бесполезны с точки зрения данной цели.

51

Восприятие не в состоянии охватить [в одно мгновение]
Сразу пять видов объектов*
Пяти органов чувств**, таких, как зрение и т.д.
Поэтому они не доставляют наслаждения.

* Пять видов объектов — *pañca viṣayāḥ*, тиб. *yul lnga* — см. ДС, XXIII (кроме дхармо-частиц) — XXVIII. Согласно буддийской теории восприятия, в каждое мгновение воспринимается лишь один объект, о чем Нагарджуна поведает ниже.

** Пять органов чувств — *pañca indriyāḥ*, тиб. *dbang po lnga*, см. ДС, XXIV, 1–5, но не ДС, XLVII, название которой хотя и идентично данной матрике, но содержание совершенно другое.

52

Когда определенный объект познается [с удовольствием]
Посредством определенного органа чувств,
Тогда остальные [виды объектов] отсутствуют [в восприятии].
Следовательно, остальные в этом случае бесполезны*.

** Аджитамитра добавил: «Несущественны, безразличны» [Там же: 126]. Конечно, избранный мною термин «бесполезный» для перевода санскр. «вьяртха» не безупречен, так как из следующих ниже строф станет ясно, что он замещает здесь термин «пустое» (шунья) и используется как показатель критического отношения автора к абхидхармической теории восприятия. Но в большинстве контекстов «бесполезный» по-русски «ложится» лучше, чем «нереальный», «пустой» и аналогичные, которые уж слишком обременены философскими значениями и требуют уточнений по каждому применению. В данном случае «бесполезный» лучше всего истолковать как то, в чем нет никакого проку, вне зависимости от того, есть он (они) или он (они) отсутствует, и, следовательно, его (их) место пусто.*

53

Восприняв образ объекта,
Ранее доставленного органами чувств*,
Ум размышляет**,
Что и принимается за наслаждение.

** Здесь важно подчеркнуть разницу во времени: настоящее восприятие всегда имеет дело с объектом, который существовал в предшествующее мгновение, в прошлом. Для буддистов и современных физиков все меняется ежесекундно.*

*** «Ум получает свой образ уже после [акта] восприятия чувствами. Иначе у представления не появится [значение] наслаждения» [Там же].*

54

Поскольку здесь один орган чувств
Познает только один объект*,
Постольку без объекта он бесполезен,
А без него бесполезен объект**.

** «В одно мгновение времени он (орган) познает только один объект. Для остальных случаев двойца „орган–объект“ не существует. Так разъясняется [абхидхармистами]. Представление возникает только тогда, когда какой-то орган чувств и сфера его объектов*

получат опору в соответствующем осознании (т.е. в осознании зримого и т.д.)» [Там же]. Чтобы разобраться в этом, см. ДС, XXIV–XXV, а также ниже, гл. 4 (ШС, 45–57) и [Васубандху 1990: 59–101; Розенберг 1991: 144–154; Щербатской 1988: 117–126, 155–163].

** «Из-за бесполезности обоих [объекта и органа] бесполезно наслаждение (т.е. его нет), которое ограничивает приятие других представлений» [Ajitamitra 1990: 126].

55

Говорят, что рождение сына

Обусловлено отцом и матерью.

Говорят, что возникновение осознания зримого

Обусловлено зрением и объектом [группы]

чувственного (рупа)*.

* См. ДС, XXXIV, где перечисляются свойства объектов, воспринимаемых зрением. Собственно, критике абхидхармистской теории восприятия зрением посвящена гл. 3 «Коренных строф о Срединности» (ММК) Нагарджуну. Причем в издании «*Bibliotheca Buddhica*» Л.Валле Пуссена (в составе комментария Чандракирти) именно эта строфа из РА была включена в основной текст (ММК, III, 7) [Prasannapada 1903–1913: 118]. Это издание было исходным для большинства исследователей и переводчиков XX в., и потому эту строфу можно встретить во многих современных работах (например, [Inada 1970: 53]), хотя серьезные исследователи знали, что она отсутствует в других комментариях на ММК, сохранившихся в тибетских и китайских переводах. Но только Й.В. де Йонг с помощью вновь найденных манускриптов смог определить, что это не строфа из ММК, а цитата из РА, использованная Чандракирти [Mulamadhyamaka 1977: V–VI, 5].

56

Прошлые и будущие объекты

Совместно с органами чувств бесполезны [для осознания]*.

Настоящие — также бесполезны из-за того,

Что они не отличаются от двух названных**.

* Согласно буддийской теории восприятия, оно осуществляется только в настоящий момент, а уже в следующее мгновение двойца объекта и органа осознается в умственной деятельности. И поскольку увидеть воочию объекты прошлого или будущего в принципе невозможно, значит, нельзя и осознать этого. Прошлые объекты наш ум может извлечь только из памяти, а будущее — только выдумать.

****** Отвечая на вопрос, почему так, Аджитамитра сказал: «Прошлых уже нет, будущие еще не возникли, поэтому считать, что во времени существуют лишь настоящие [объекты], — значит допускать логическую ошибку» [Ajitamitra 1990: 127]. Ошибка саутрантиков (см. Словарь) состоит в том, что понятие «настоящего» значимо именно в системе трех времен, если же ее нет, то нет и настоящего.

57

Как из-за обмана осознания зримого*
Вращающаяся горячая головешка принимается за круг**,
Точно так же объекты принимаются
Органами чувств за настоящие***.

* Осознание зримого — *saḥṣur*, тиб. *tiḡ* — букв.: зрение или глаз, но Аджитамитра пояснил, что здесь речь идет о *saḥṣur-vijñāna* (см. ДС, XXV, 13). «Виджняна» просто не поместилась в размер строфы. Это то, что оценивает двойцу объекта и органа чувств, что является актом рассмотрения, наблюдения, определения, распознавания и т.д. «Из-за несовершенства (букв.: невежества) осознания зримого считаются бесполезными и орган, и его объект» [Там же].

** Если в норме зрение и условия восприятия объекта, то обманывается само осознание (виджняна), которое неправильно оценивает акт восприятия.

*** «Мадхьямики не допускают, что время существует само по себе. Настоящее существует только в отношении к прошлому и будущему. Восприятие чего-либо как настоящего обязано умственному заблуждению, так же как мы ошибочно принимаем вращающуюся горящую головешку за круг» [Tucci 1936: 429].

58

Считается, что органы чувств и объекты органов чувств
Состоят из пяти [великих] элементов*.
Но поскольку каждый элемент сам по себе бесполезен**,
Постольку эти [органы и объекты] бесполезны
с точки зрения высшей цели.

* Пять [великих] элементов — *pañca-(mahā)bhūta(āni)*, тиб. 'byung ba (*chen po lnga*) — см. ДС, XXXIX–XL.

** Поскольку в нем нет самосущего (свабхава), ибо он не существует, во-первых, физически сам по себе, самостоятельно, вне причин и условий, во-вторых, логически сам по себе, вне системы пяти первоэlementов и их качеств.

59

Если бы каждый из [великих] элементов существовал порознь,
Следовательно, огонь мог бы существовать без топлива.
Будучи же в соединении, элементы не проявляют
соответствующих качеств.
То же справедливо в отношении остальных [элементов].

60

Таким образом, и то и другое [существование] элементов
Бесполезно, значит, таково и их соединение.
Именно потому, что соединение бесполезно с точки зрения
наивысшего*,
Бесполезной является и [вся группа] чувственного**.

* С точки зрения наивысшего — (*parama*)-*arthataḥ*, тиб. (*dam pa'i*) *don du* — выше, в строфе 58, я перевел этот же термин «с точки зрения высшей цели», что является своего рода «ослабленным» вариантом (см. РА, I, 28–29 и др.). Здесь же, мне думается, смысл предельно акцентирован, что и выражено «сильным» вариантом. Именно последний определяет полезность и бесполезность учений для махаянского Пути освобождения. В следующей строфе термин приведен полностью, без круглых скобок.

** [Группа] чувственного — *gūpa*-(*skandha*), тиб. *gzugs phung po* — это группа дхармо-частиц, характеризующих чувственное содержание потока сознания, см. ДС, XXII, 1; XXVI; XXXII–XL. Фактически Нагарджуна, показав (как ему кажется убедительно) ошибочность и бесполезность отдельных абхидхармических учений хинаяны, тем самым поставил под сомнение всю Абхидхарму, поскольку представления о скандхах относятся к самым основам немахаянского буддизма, традиционным и общепринятым во всех его школах. В следующих строфах он довершит начатый «разгром».

61

С точки зрения наивысшей цели [группы дхармо-частиц]
Познания, чувственного переживания, представления
и сил (кармы)*,
Взятые как совокупно, так и порознь, бесполезны
По причине бесполезности вечной самости (атмана)**.

* Здесь перечислены остальные скандхи, см. ДС, XXII, 2–5; XXVII–XXXI.

** Бесполезность вечной самости (атмана) — *ātma-vaiyārthya*, тиб. *bdag nyid don med* — опять-таки, на мой взгляд, даже здесь по смыс-

лу лучше данный перевод, а не «нереальность», как предлагают другие переводчики. Последний, может быть, смотрелся лучше в контексте общения автора с философами и мудрецами других школ, но в «Наставлении», обращенном к древнеиндийскому царю, просто образованному человеку, вряд ли Нагарджуна думал поднимать вопрос о природе реальности, столь актуальный для мыслителей. В этом же прочтении автор не только критикует хинаянские представления о самосущем (свабхава) дхармо-частиц как бесполезные на Пути освобождения, но и вполне к месту напоминает общебуддийское положение о бесполезности идеи атмана, на которой покоится вся брахманско-индуистская культура мысли и которая в определенном смысле пересекается с хинаянскими воззрениями на самосущее. С моим толкованием, наверное, согласился бы и Аджитамитра, который отметил, что «бесполезность атмана очевидна именно с точки зрения наивысшей цели, которая [устанавливает], что атмана нет (анатман)» [Ajitamitra 1990: 128].

62

С точки зрения наивысшего восприятие [подлинного]

наслаждения

Появляется лишь при устранении страдания,

Точно так же восприятие страдания

Появляется при вытеснении (подавлении) наслаждения*.

* Букв.: при создании преград счастью (сукха), при прекращении состояния счастья. «Так происходит потому, что восприятие наслаждения и восприятие страдания уничтожают друг друга» [Гам же]. Правда, Ю.Окада считает эту цитату комментарием к следующей строфе, тогда как она справедлива к обеим (62–63), см. [Ratnavali 1991: 221].

63

Кто же направит свои усилия* на отстранение

И от желания получить наслаждение, и от желания избежать

страдания

На том основании, что они несамостоятельны**,

Тот благодаря этим [усилиям] познает Освобождение***.

* Дж. Туччи полагал, что здесь речь идет о медитации на принципе бессамосущности [Tucci 1936: 430]. Наверное, действительно без медитативных усилий и упражнений с такой задачей не справиться.

** Несамостоятельны — *naiḥsvābhāvyā*, тиб. *ngo bo nyid med* — букв. «бессамосущность», «несуществование в независимом, само-

стоятельном виде», «нереальность». Здесь я тоже выбрал наименее философский вариант возможного перевода, поскольку в махаяне установление несамостоятельности есть установление взаимозависимости, что расценивается в качестве осознанного продвижения по духовному Пути. Кроме того, несамостоятельность означает и логическую зависимость понятий наслаждения и страдания друг от друга как двух крайностей бытия сознания, и поэтому отстранение от них есть выбор Срединности (мадхьяма), Срединного Пути Будды. В махаяне такое удаление тождественно восприятию Пустоты, которая идентична бессамосущности и несамостоятельности.

*** Освобождение — *nikti*, тиб. *grol* — освобождение от череды рождений, духовное освобождение. Это понятие со времен упанишад является общиндийским идеалом религиозности, функционально близким «спасению» в христианской культуре.

64

Кто же познает? С обыденной точки зрения*
Говорят, что это ум**, но ум ведь не существует
Без умственного содержимого***, [следовательно],

из-за бесполезности

Он и не должен действовать**** [с точки зрения наивысшего].

* Обыденная точка зрения — *vyavañhāra*, тиб. *tha snyad (pa)* — т.е. с позиции мирского, обусловленного. *Вьявахара* — синоним самврити (см. РА, I, 90) и вторая истина мадхьямики по отношению к парамартхе, см. ДС, ХСV.

**Ум — *citta*, тиб. *sems* — здесь это шесть источников, или каналов, познания потока сознания особи: пять органов чувств, рассмотренных выше, и мышление, или разум (манас). Нередко читту называют «чистым сознанием».

*** Умственное содержимое — *caitta*, тиб. *sems byung* — см. ДС, ХХХ–ХХХI, а также об отличии его от ума см. [Розенберг 1991: 150–154, 226–229; Щербатской 1988: 123–128, 192–196]. Тибетцы называют его «вторым умом», см. следующее примечание.

**** «Если все пусто (лишено самосущего), то возникает вопрос: кто познаёт? Ответ на него имеет значение только с точки зрения условностей. Возможен ли он с точки зрения наивысшей цели? Об этом уже сказано (Нагарджуной), что ум пребывает в желании соединиться с наслаждением, и если он пребывает в желании постоянно, то вторым умом (т.е. чайттой), сосуществующим с первым постоянно, познается, что это желание невозможно осуществить. Считается, что два ума не возникают вместе из-за бессмысленно-

сти (такого предположения) и из-за гибельности такой связи и всего, что порождается совместно (как взаимозависимая пара), ибо в таком случае пусты и воспринимаемое умственное содержимое, и воспринимающий ум» [Ajitamitra 1990: 128, 181].

65

Именно приняв мир за бесполезный*,
Так как подлинная реальность безопорна,
Он (ум), будучи не привязанным к существованию,
успокаивается,
Подобно тому как огонь угасает без топлива.

* Только в комментарии к этой строфе, как бы подводя итог долгому обсуждению, в котором широко использовался термин «бесполезный», Аджитамитра отождествил его с заглавным понятием мадхьямики — «бессамосущее», или «лишенное самосущего» [Там же: 128].

66

Если бодхисаттва обрел такое видение, то это значит,
Что он укрепился в совершенном Просветлении*.
Тем не менее именно в силу Просветления и сострадания
Его череда рождений продолжается**.

* «Из-за отсутствия [в уме бодхисаттвы идеи] самосущего и посредством силы видения он твердо пребывает в совершенном Просветлении» [Там же: 129].

** «Но ведь если он обрел такое правильное восприятие высшего Закона, то разве он будет еще рождаться вновь в сансаре? Об этом сказано, что именно благодаря одной лишь его сострадательности он делает это, и отнюдь не для себя. Единственно из сострадания он возвращается к существованию в круговерти жизни и связывает себя узами с бытием» [Там же].

67

В Великой колеснице Истинносущие* обучают
Бодхисаттву накоплению [добродетели и знания]**.
Почему-то такое [накопление] осуждается
Глупцами и врагами [махаяны].

* Истинносущий — *tathāgata*, тиб. *de bzhin gshes pa* — Будда, Татхагата, который в махаяне толкуется особо и отлично от раннебуддийского понимания. См. СЛ, 1–2, а также ДС, VI.

** См. ДС, СХVII.

68

Ненавистник Великой колесницы
Либо не отличает добродетели от порока,
Либо называет порок среди добродетелей,
Либо даже ненавидит добродетель.

69

Злопыхатель Великой колесницы называется
Ненавистником добродетели в том случае,
Если он знает, что пороки суть причинение вреда другим,
Добродетели же [суть оказание] содействия другим.

70

Поскольку махаяна — это великий Путь
Творения добра, радости и удовлетворения только в содействии
другим
При полном безразличии к самому себе,
Постольку ненавистники будут сожжены тем [огнем ада].

71

Из-за неправильного понимания даже имеющий веру может
возненавидеть [доброедеяния],
Чуждый же [вере] — и подавно, когда подвержен гневу.
Ибо сказано: «Даже верующие горели».
Какая уж забота [о добродетели], когда охвачен
ненавистью?*

* «У охваченного ненавистью лицо искажено злобой, и он лишен сострадания» [Там же].

72

Как говорят врачеватели:
Яд ведь удаляется ядом.
Разве это противоречит сказанному:
«Неблагое ведь устраняется страданием»?*

* По мнению Дж.Туччи, речь здесь идет о махаянской практике *duṣkara-caryā* [Tucci 1936: 431], или строжайшего воздержания с претерпеванием мук телесных.

73

Писание гласит: «Дхармо-частицы обусловлены умом,
Величайший среди них — ум»*.

Благое — это решимость ума совершить благо, даже причиняя
[себе] страдание.

Разве такое [может быть] неблагим?

* *manaḥ-pūrvaṅgamā dharmā manaḥ-śreṣṭhā* — это либо цитата из санскритских версий «Дхаммапады» (см. об этом [Дхаммапада 1960: 34–36]), либо буквальный перевод с пали (1, 1, 2): *mano-purvaṅgamā dhammā mano-seṭṭhā manomaṃ* — русский перевод и комментарии В.Н.Топорова см. [Там же: 59, 133–134].

74

[Нынешние] страдания ведь благотворны для будущего,
Ибо их последствия доставят
Наслаждение и благо себе и другим.
Так что содействуй извечному* Закону.

* Извечный — *sanātana*, тиб. *gna' yī (gna'i) lugs* — согласно индийскому комментатору, это то, что характеризует «древний очищающий Путь» [Ajitamitra 1990: 130].

75

Огромное наслаждение (счастье) является
Следствием отказа от многих малых удовольствий.
Кто в состоянии отречься от множества малых удовольствий,
Тот, стойкий, в будущем обретет огромное счастье.

76

[Нам возражат,] что кто-то не выносит прописанных ему
Горьких лекарств и тем самым врачеватели и прочие
Становятся ненужными ему.
[Ответим, что] это неверно и не имеет отношения [к Пути].

77

Ведь иногда то, что обычно считается неблаготворным,
Учеными (пандитами) [оценивается] как благотворное.
Правило и исключение из него
Признаются во всех науках (шастрах).

78

Как можно, будучи в здравом уме, осуждать
Великую колесницу, в которой утверждается,
Что все следствия совершенных ранее поступков,
Вызванных состраданием, очищают [Путь] знания?

79

Ныне Великая колесница порицается невеждами,
Врагами себе и другим из-за их умственной слепоты.
Ибо они растерялись пред [ее]
Необычайным великодушием и необычайной глубиной.

80

Великая колесница состоит в [совершенствовании]
Даяния, нравственности, терпимости, решимости,
Сосредоточенного созерцания, проникновенной мудрости*
и сострадания.
Разве можно из-за этого плохо отзываться о ней?

* Традиционный список шести совершенствований (парамита),
см. ДС, XVII.

81

Благодаря [совершенствованию] даяния и нравственности —
польза другим.
Благодаря [совершенствованию] терпимости и решимости —
польза самому себе.
[Совершенствование] созерцания и проникновенной мудрости
[применяется]
Ради освобождения. Таково собрание целей Великой колесницы.

82

Если говорить вкратце, то Учение, провозглашенное
Просветлённым,
Призвано было содействовать благу других, своему
и освобождению.
Эти цели суть сердцевина шести совершенствований,
Поэтому то, что сказано [в сутрах махаяны], является
буддийским*.

* Здесь Нагарджуна защищается от нападок представителей школ раннего буддизма и Малой колесницы, которые не признавали махаянские тексты Словом Будды. По большому счету все творчество Нагарджуны посвящено доказательству буддийской (бауддха) природы сутр махаяны. В данном случае в доказательстве, по-видимому, играет роль и то обстоятельство, что шесть парамит признавались и разрабатывались раннебуддийской школой сарвастивады, поэтому махаяна следовала в этом вопросе каноническому Учению Будды.

83

Указанный буддами Великий путь Просветления
Заключается в [накоплениях] добродетели и знания*.
Эта Великая колесница не удовлетворяет
Только духовно слепых и невежественных.

* Таковы два вида духовных накоплений в махаяне, см. ДС, СХVII.

84

В Великой колеснице сказано, что Победителю
Свойственно быть непостижимым*,
Поскольку свойство непостижимости напоминает чистое небо.
Следовательно, так и должно представлять величие
Просветлённого**.

* Свойственно быть непостижимым — *acintya-guṇaḥ*, тиб. *yon tan bsam yas* — поскольку человеческая мысль не в состоянии охватить Будду целиком, ибо Он есть все, во всем и всегда. Это сквозная идея Великой колесницы, отраженная как в праджня-парамитских сутрах (см., например, [Ваджраччхедика 1992: 112, 118 и др.; Алмазная сутра 1993: 137, 148]), так и в других, к примеру махаянской «Махапаринирвана-сутре» (см. [Памятники 1985: 61, 63]). Вообще эта строфа очень похожа на пересказ указанного фрагмента из последней сутры, в том числе терминологически (особенно Recto, 5–7).

** Величие Просветлённого — *buddha-māhātmya*, тиб. *sangs rgyas bdag nyid che* — одно из образных обозначений абсолютной реальности, недоступной восприятию пятью органами чувств и мышлению (манасу). С помощью этого обозначения Нагарджуна ниже объяснит пустотность.

85

Его нравственность, например, была выше понимания
Даже благородного Шараватипутры (Шарипутры)*.
Почему же тогда не признать,
Что величие Просветлённого непостижимо?

* Один из прижизненных учеников Будды Шакьямуни.

86

Согласно Великой колеснице, пустотность есть
невозникновение*,
Согласно же другим [из Малой колесницы], она есть
исчезновение**.

Почему же не усматриваете [вы] одинаковости
Исчезновения и невозникновения на уровне высшей истины?

* Имеется в виду невозникновение дхармо-частиц в потоке сознания особи, что является отличительным толкованием махаяны и ее особенным подходом в практиках созерцания. Аджитамитра прямо отождествил состояние невозникновения с состоянием пустотности [Ajitamitra 1990: 131].

** Имеется в виду исчезновение или устранение дхармо-частиц из потока сознания особи в качестве отличительного признака хинаяны, цель которой — нирвана, понимаемая в качестве полного устранения волнения дхармо-частиц.

87

Пустотность и величие Просветлённого на уровне
рассудочного знания*
Следует рассматривать точно так же [одинаково
непостижимо].

Почему же мудрецы никак не могут соединить
Высказывания Великой колесницы и остальных
[школ Малой колесницы]?

* Рассудочное знание — *yukti*, тиб. *rigs pa* — здесь это теоретико-логический уровень обусловленных истин (самврити), в отличие от уровня высшей, интуитивной истины. Тем самым Нагарджуна пытался установить принципиальную идентичность махаяны и хинаяны по кардинальным способам истолкования.

88

Иносказательные проповеди Истинносущего (Будды)
Понять нелегко именно потому, что в них говорится
Как об одной колеснице, так и о трех колесницах*.
Взирая же беспристрастно**, ты убережешь себя
[от лжепонимания].

* Т.е., с одной стороны, о единстве буддизма, а с другой — о трех его видах, см. ДС, II. «В шастрах (здесь: трактатах буддийских школ) тоже упоминаются как одна колесница, так и три колесницы» [Там же].

** Аджитамитра пояснил: «Беспристрастно — значит невовлеченно. Так должно относиться даже к Слову Будды, и тогда не совершишь ошибки, предпочитая то или другое значение» [Там же].

Ибо, взирая беспристрастно, не совершишь проступка.
 Зло проистекает от ненависти. Откуда же берется благо*?
 Тем, кто любит собственное Я,
 Не следует испытывать ненависти к Великой колеснице.

* Благо — *ṣubha*, тиб. *dge ba* — согласно Аджитамитре [Там же], здесь это означает «добродетель» (пунья, тиб. *bsod nams*), см. ДС, СХVII. Но эти благо и добродетель являются следствием отсутствия ненависти к махаяне, и только в этом смысле они суть «заслуги» особи перед собственным будущим рождением. В этом, на мой взгляд, и состоит отличие тхеравадинского (особенно в Таиланде, см. Словарь «Буддизм в Мьянме», «Буддизм в Таиланде») понимания «пуньи», как «заслуги» ради будущего, и махаянского истолкования этого термина, как «добродетели» и «блага», действующих в сознании и поведении особи уже сейчас, которые, разумеется, принесут пользу и для будущего рождения. Конечно, в реальной религиозной практике и северного, и южного буддизма монахи и верующие соглашались признавать, к примеру, материальные подношения сангхе, монастырю в качестве добродетели и одновременно заслуги в «копилке» будущего. Хотя с доктринальной точки зрения махаяны ничего добродетельного в этом нет, если оно не сопровождается духовным совершенствованием сознания и поведения дающего дары, поскольку это будет не «искуплением грехов», а всего лишь откупом за совершенные злодеяния, значимым только на социальном уровне.

Следуя в Колеснице слушающих*, невозможно
 Ни произносить обеты-молитвы** просветленных существ***,
 Ни быть преданным их практикам****.
 Поэтому что же такое это просветленное существо?*****

* Колесница слушающих — *śrāvaka-yāna*, тиб. *nyan thos (kyi) theg pa* — к ней махаянисты относили представителей всех школ раннего и хинаянского буддизма, см. ДС, II.

** Обеты-молитвы — *praṇidhi*, тиб. *stom lam* — имеются в виду обеты бодхисаттв и совершенствование в них, см. ДС, XVIII, СХII.

*** Просветленное существо — *bodhi-sattva*, тиб. *byang chub sems pa* — вероятно, здесь речь идет как о бодхисаттвах высшего уровня, уже просветленных (см. ДС, XII), так и о тех бодхисаттвах, которые только стремятся обрести Просветление из сострадания к

другим существам, т. е. о тех, в ком уже зародились три благих корня (см. ДС, XV).

**** Преданность практикам — *saṅgā-pariṇāmanā*, тиб. *spyod pa yongs (su) bsngo (ba)* — неуклонное следование избранному Пути, школе, учителю и практическим способам совершенствования, в том числе ритуально-культурным, что является седьмым видом «высокого благоговения» (ануттара-пуджа), см. ДС, XIV. Согласно Аджитамитре [Там же: 131–132], благодаря этому преданному служению всему сообществу существ обнаруживается преданность бодхисаттвы высшему Просветлению (ануттара-бодхи).

***** Индийский комментатор Нагарджуны пояснил, что в этой строфе дается отповедь противникам махаяны, которые говорили: «Поскольку буддства можно достичь и в Колеснице слушающих, то зачем же тогда нужны другие способы?» По мнению Аджитамитры, настоящий смысл жизни существ не выражен в писаниях для шраваков (слушателей); то, как он должен быть претворен, достигнуто лишь бодхисаттвами, чья духовная практика дополнена шестью совершенствованиями (парамита) и прочим [Там же: 131].

91

[Действительно, для слушающих] будды не давали
 Наставлений относительно Просветления бодхисаттвы*.
 Разве есть кто-нибудь другой
 Более авторитетный в этом, чем великолепный Победитель?

* Согласно Аджитамитре, такие наставления давались буддами именно для бодхисаттв (и значит, только в сутрах махаяны), а осуществляться они должны практически [Там же: 132].

92

И разве можно обрести высший буддийский плод,
 Следуя Путем, обычным для слушателей,
 В котором собраны лишь наставления о значении
 Благородных истин* и о навыках, способствующих
 Просветлению? **

* Благородные истины — *ārya-satyāni*, тиб. *'phags pa'i bden (pa)* — их четыре, см. ДС, XXI, ХСVI–С и Словарь.

** Навыки, способствующие Просветлению — *bodhi-pakṣāḥ (dharmāḥ)*, тиб. *byang chub phyogs mtshun (gyi chos)* — их 37, см. ДС, XLIII–L. Согласно Аджитамитре, здесь имеются в виду тексты наставлений, сутры, которые Будда Шакьямуни произносил для шраваков, слушателей, уровень понимания которых был ниже, чем у бодхи-

саттв, и именно этот уровень является общим для всех [Там же], а значит, и самым простым.

93

В сутре* [хинаяны] нет ни слова о содержании**
Практики духовного совершенствования [бодхисаттв]***,
Но об этом говорится в [текстах] Великой колесницы
И, следовательно, должно быть принято мудрыми
[за Слово Будды].

* По мнению индийского комментатора, под «сутрой» здесь понимается все собрание текстов Колесницы слушателей [Там же], т.е. Трипитака школ хинаяны.

** Содержание — *pratiṣṭha-artha*, тиб. *gnas pa'i don* — букв. «значение опоры» на практики, т.е. знание о том, какова же польза и смысл в следовании махаяне для конкретного человека.

*** Практики духовного совершенствования [бодхисаттв] — *bodhi-sattva-saryū*, тиб. *byang chub (sems dpa) spyod (pa)* — способы осуществления махаянских идеалов, которым целиком посвящена следующая глава «Драгоценных стрóf».

94

Как учитель грамматики
Заставляет запоминать азбуку*,
Точно так же Просветлённый наставлял последователей
В Законоучении соответственно их способностям**.

* «Учитель грамматики учит правилам по-разному, в зависимости от способностей учеников» [Там же: 133].

** Стрфы 94–96 цитируются Чандракирти в «Прасаннападе», см. [Prasannapada 1903–1913: 359].

95

Одним Он проповедовал Учение о том,
Как им освободиться от тяжких проступков*,
Другим — о значении приобретения [ими] добродетели**,
Третьим — об опоре на двойственность***.

* Аджитамитра в качестве примера привел «Арья-нандика-сутру». Нандика — один из учеников-мирян (упасака) Шакьямуни. Согласно Ю.Окаде, эта сутра сохранилась в тибетском Ганджуре, откуда еще в прошлом веке переводилась на французский язык, а также в двух версиях (148 и 170 гг.) китайского канона [Ajitamitra 1990: 133, 182–183].

**** Аджитамитра** в качестве примера назвал «Ганда-вьюха-сутру» — одну из ранних сутр махаяны и задался таким вопросом: разве теми, кто освобождается от проступков, не обретается добродетель? И сам же на него ответил: «Задача тех, кто совершал преступления (перед Законом Будды), — высвобождение из-под ига этого зла. Задача же творящих добрые дела — приобретение добродетели» [Там же: XVIII, 133, 183]. Здесь «добродетель» (пунья, см. также выше, строфу 89) является одновременно и заслугой для будущего рождения.

***** Аджитамитра** отметил: «Опора на двойственность (двайя, тиб. *gnüis*) — удел слушателей (шраваков) и тех, кто шествует другими буддийскими путями. Махаянисты не опираются на двойственное» [Там же: 133]. Мне думается, что строфы 94–96 чрезвычайно важны, поскольку здесь приводится учение Нагарджуны о «многоадресности» Слова Будды. Как я понимаю, практичность и польза Закона состоит не в последнюю очередь в том, что содержание текстов, подходы и приемы изложения в сутрах, а также терминология зависят от того, кому адресована проповедь или с кем ведется беседа. В этих строфах Нагарджуна насчитала пять уровней понимания адресатов, причем при обращении к двум последним кардинально меняются подходы и термины, вплоть до использования слов прямо противоположных, к примеру «двойственное» и «недвойственное». Признаюсь, что это место из «Драгоценных строф» стало для меня одним из побудительных мотивов переосмысления нагарджуноведения и создания теории шести видов текстовой деятельности в нагарджунизме (см. выше, гл. I). Ср. также с пятичленной классификацией махаянского учения Фа Цзаном (643–712) — виднейшим патриархом китайской школы хуаянь, см. [Янгутов 1982: 113].

96

Отдельным [же лицам Он проповедовал Учение],
 Не опиравшееся на двойственность, таинственное
 и внушающее страх*.

Единицам [же — Учение], сердцевинной** которого являются
 Пустота и сострадание, а применением — Просветление.

* «Махаянисты не опираются на двойственность. Их учение потому внушает страх, что его основоположения пугают (невежд) и вызывают боязнь (ортодоксально мыслящих буддистов)» [Ajitamitra 1990: 133].

** Аджитамитра: «Сердцевина (гарбха, тиб. *shnying po*) — это та

собственная природа, вместо которой возникают (в особи) пустотность и сострадание» [Там же].

97

Устранить внутреннее сопротивление в отношении
Великой колесницы и обрести высшую ясность духа
Ради достижения подлинного Просветления —
Вот задача для мудрых.

98

Наивысшее Просветление, которое сродни [совокупности]
Всех наслаждений, достигается ясностью духа*,
[Проникшегося истинами] Великой колесницы,
А также образом деятельности, провозглашенным в ней.

* *Аджитамитра*: «В махаяне ясность духа (*prasāda*, тиб. *thob pa*) достигается теми, кто стремится к всепроникающему бесконечному знанию» [Там же: 134].

99

Сказано ведь, что [совершенствование] даяния, нравственности,
Терпимости и правдивости есть в первую очередь
Закон для домохозяина. Его сущность — сострадание.
Он должен стойко выполняться тобой ради самого себя.

100

Если же тебе из-за противоречивости мирского бытия
Царствовать в соответствии с Законом трудно,
То тогда во славу Законоучения овладей
Другим достойным знанием, став монахом.

ТАКОВА ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ»,
НАЗВАННАЯ «НАСТАВЛЕНИЕ В ЦАРСКОМ
ОБРАЗЕ ДЕЙСТВИЙ».

ПЯТАЯ ГЛАВА
НАСТАВЛЕНИЕ В ПРАКТИКАХ ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ
ДЛЯ СУЩЕСТВ,
СТРЕМЯЩИХСЯ К ПРОСВЕТЛЕНИЮ (БОДХИСАТТВ)

1

Таким образом, прошедшему обряд посвящения в монахи*
с самого начала
[Следует приобретать] высокие плоды, которые несут
практики обучения**.

Затем [следует укрепиться] в правилах Устава***
соответственно Винае****
И многим другим текстам*****, устанавливающим
их значение.

* Обряд посвящения в монахи — *pravrajita*, тиб. *rab tu byung ba* — самый древний обряд в буддизме, в соответствии с которым в общину принимал еще Шакьямуни Будда, когда вступающий произносил обет искать прибежища и покровительства только у Просветлённого, у Закона и у Общины (см. ДС, I). Позднее этот обряд усложнялся и дополнялся национальными особенностями.

** Практики обучения — *śikṣā*, тиб. *bslab (pa)* — согласно ДС, СХI, их три вида, это практики медитации, нравственности и мудрости.

*** Правила Устава — *pratimokṣa*, тиб. *so sor thar pa* — согласно индийскому комментатору, «это краткий вариант пространной Винаи» [Ajitamitra 1990: 135]. Пратимокша — общее название буддийского Устава, имеющего несколько вариантов, которым следуют монахи той или иной буддийской школы. Правила Устава содержатся и в текстах «Виная-питаки», где они включены в ткань повествования и комментируются. Ученые спорят о том, предшествовала ли краткая формулировка правил поведения монаха (Пратимокша) текстам «Виная-питаки» или Уставы были составлены после создания отдельных частей «дисциплинарной Корзины» Трипитаки. Скорее всего краткий Устав, используемый регулярно дважды в месяц в дни ритуального совместного покаяния (упосатха) монахов, создавался параллельно текстам «пространной Винаи» и постепенно дополнялся до канонизации последней [Prebish 1975: 17–27]. Хотя большинство правил применялось в древней Индии и до Будды, а некоторые восходят даже к ведийским временам [Памятники 1990: 186]. В собраниях текстов Винаи некоторые буддийских школ Пратимокша входила в состав канона, но в палийской Типитаке ее нет. Количество правил в ней различно, см. комментарий к «Дружественному посланию» (СЛ, 53) и [Там же: 189–205; Пратимокша 1869]. Взгляды специалистов на проблему создания Правил Устава приведены и рассмотрены в издании [Андросов 1995: 148, 180–185 и др.]. См. Словарь («Виная», «Виная-питака», «Пратимокша»).

**** Виная — *vīnaṃ*, тиб. *'dul (ba)* — согласно Аджитамитре, здесь это означает соответствовать разделам (или основным предметам — *васту*) «Виная-питаки» [Ajitamitra 1990: 135]. В китайской нагарджуняне, а именно в «Махапраджня-парамита-упадеше», которую Кумараджива в начале V в. перевел как толкование Нагар-

джуну на «25-тысячную Праджня-парамиту», автор охарактеризовал Винаю как предписание Будды относительно того, что является проступком или преступлением монахов, что они должны или не должны делать, см. [Frauwallner 1956: 26], там же см. исследование текстов различных Винай. Перевод тхеравадинской «Виная-питаки» Т.Рис-Дэвидса и Г.Ольденберга в трех томах см. [Vinaya Texts 1881–1885].

***** Многие другие тексты — *bāhuṣṛuti*, тиб. *don gtan dbab* — согласно комментатору, здесь имеются в виду «сутры и другие тексты» [Ajitamitra 1990: 135]. Это же означает образованность, начитанность монаха, букв.: то, что «им много услышано».

2

Кроме того, необходимо устранить недостатки,

Которые называются второстепенными.

С усердием выслушай о них,

Ниже упоминаются пятьдесят семь*.

* Число «57» из этой строфы вызвало определенные трудности в понимании как у современных буддологов (см., например, [Dietz 1980a: 213]), так и у тибетских ученых прошлого. Во-первых, оно не точно, поскольку в строфах 3–33 определены либо 59 недостатков (доша), либо 53, если считать семь видов высокомерия, гордыни (*tāna*, тиб. *nga rgyal*) за один недостаток. Во-вторых, это число не является каноническим и его нет ни в одном из руководств по Абхидхарме, знатоки которой как раз специализировались в составлении подобных списков терминов (матрик); поэтому его можно расценить в качестве самостоятельного вклада Нагарджуны в этот раздел буддизма, хотя все термины были известны и раньше, но входили в разные списки, см. [Lindtner 1982: 166]. Аджитамитра никак не прокомментировал строфу. Гьялцаб Дарма-ринчен (см. комментарий к РА, I, 43 и др.), по мнению М.Хана [Hahn 1982a: 178], был тоже смущен числом недостатков. В названной работе М.Хан рассмотрел различные возможности исправления или объяснения этих расхождений и признал, что все они неудовлетворительны. Его ученик Ю.Окада соотнес термины списка из РА с двумя абхидхармическими трактатами — «Вибхангой» (на пали), в которой названы 700 проступков, и «Дхарма-скандхакой» (на кит. яз.), содержащей список 78 прегрешений против буддийской морали [Okada, Hahn 1985: 125–126].

Переводчикам всякий раз приходится выходить из положения самостоятельно. Кристиан Линдтнер тоже специально остановился на проблеме и привел свою версию списка этих 57 терминов [Lindtner

1982: 167–169]. Ниже я следую этому выверенному списку. Странно, на мой взгляд, то, что Нагарджуна назвал весь этот список «второстепенными недостатками» (*kṣudra-vastu*) или «малыми проступками», хотя из дальнейшего анализа и сопоставления с матриками ДС станет ясно, что многие из них являются крайне тяжелыми омрачениями. Но таковыми они были в хинаяне. Возможно, назвав их «малыми» или «второстепенными», автор продолжил тем самым полемику со школами Малой колесницы, с абхидхармистами, полагая, что монахам махаяны, давшим обет бодхисаттвы, легко будет устранить такие недостатки и не совершать таких проступков. По крайней мере именно так можно понять строфу 34. Собственно, весь этот фрагмент «Наставления», состоящий фактически из одних определений, относится к другому виду текстовой деятельности в нагарджунизме (см. [Андросов 1990: 53–54], а также выше, гл. 1), представляя собой не советы мирянину в жанре парикатха или лекха, а текст монастырского устава, составленный по образцу Пратимокии. Предлагаемый устав использовался в очень важных религиозных целях, как один из видов практики высокого благоговения (ануттара-пуджа), а именно в исповеди для признания в проступках, см. ДС, XIV, 3.

3

Гнев (1) есть озлобление ума,
Недружественность (2) — это пристрастие [гневаться]*,
Скрытность (3) является утаиванием зла,
А злокозненность (4) — это привязанность к злу**.

* Глагол добавлен мною исходя из комментария [Ajitamitra 1990: 135].

** «Привязанность есть склонность к злу, любованию злом» [Там же]. Вся четверка недостатков именно в этом порядке называется в начале матрики «24 особенных омрачений (клеша)», см. ДС, LXIX. Кроме того, вся четверка входит в список вторичных омрачающих сознание недостатков, см. ДС, XXX, 29, 30, 33, 34.

4

Обольщение (5) есть обман,
Надувательство (6) — это деятельность ума, дабы
искажить правду.
Ревность (7) является страданием, причиненным
достоинствами другого,
Жадность (8) — это боязнь даяния*.

* Четверка этих недостатков входит в оба названных выше списка ДС. В первом она занимает как раз пункты 5–8, а во втором — 31, 32, 35, 36.

5

Бесстыдство (9) и нескромность (10) состоят
В отсутствии стыда перед собой и другими.
Упрямство (11) приобретается отсутствием уважения,
А горячность в гневе (12) — это нестойкость и вспыльчивость*.

* Первые два термина строфы см. ДС, XXX, 27–28; LXIX, 11–12. Двух следующих: *stambha*, *samirambha* — соответственно тиб. *khengs pa*, *nyes rtsom* — нет в ДС.

6

Самодовольство (13) есть надменность,
Безнравственность (14) — это равнодушие к добродетелям*.
Высокомерие** (15) бывает семи видов,
Я его излагаю соответственно этим видам.

* Первые два недостатка этой строфы обозначены терминами, входящими в обе приведенные матрицы ДС (XXX, 37, 22 и LXIX, 9, 17 соответственно). См. также СЛ, 46.

** Высокомерие — *māna*, тиб. *nga rgyal* — представляет собой далеко не второстепенное омрачающее свойство личности и терминологически входит в две другие важные матрицы ДС, LXVII, CXVIII. Его семь видов обозначаются собственно этим термином, а также шестью терминами с главным в определяющем качестве. Эта шестерка такова: *atimāna*, *māna-atimāna*, *asmi-māna*, *abhimāna* (*abhimānitā*), *mīthuyā-māna*, *adhama-māna* (*ūnamāna*), — что по-тибетски соответствует: *nga rgyal las kyang nga rgyal*, *nga'o snyam pa* ('i *nga rgyal*), *mngon pa'i nga rgyal*, *log pa'i nga rgyal*, *dman pa'i nga rgyal*. Ниже все семь видов выделяются шрифтом.

7

Обычно высокомерный думает о себе либо что он хуже,
Чем просто плохой, либо что он более равный, чем просто
равный [другим].
Или высокомерный полагает, что его собственное Я
Лучше, чем плохое [у других] или чем среднее [у них].

8

Если тот, кто явно низок, воображает о себе,
Что его собственное Я равно Я одаренных [людей],

То это уже **сверхвысокомерие**. Но если такой
Еще и воображает, что он одареннее одаренных,

9

То тогда он **надменно сверхвысокомерен**.
Такой подобен подпрыгивающему на вершине горы
Или воспаленному прыщу,
Появившемуся сверху опухоли.

10

Кто из-за укоренившегося [в нем] представления
О тех пяти группах [дхармо-частиц],* за которое он
Из-за духовной слепоты** хватается как за то,
Что «Я есмь», тот **высокомерно лжемнящий о себе**.

* О пяти скандхах см. ДС, XXII, XXVI–XXXI и выше, РА, I, 26–35 и др.

** Духовная слепота — *тоһа*, тиб. *rtongs pa* — это не невежество как следствие незнания (авидья), а невежество как следствие лжезнания, см. выше, РА, I, 6, 56 и др., а также ДС, XXX, 21, CXXXIX, 2. Но здесь имеется в виду духовная слепота буддистов — монахов хинаяны.

11

Тот же, кто мнит о себе, что он обрел духовный плод,
Хотя плод вовсе не обретен, тот есть **самовлюбленно
высокомерный**.

Тот, кто хвалится поступками, причиняющими зло,
Тот известен мудрым как **порочно высокомерный**.

12

Если некто упрекает себя, думая,
«Мое Я самое ничтожное»,
То он **уничжительно высокомерен**.
Вот вкратце и названа эта семерка [видов].

13

Притворство (16) есть сдержанность в чувствах
Ради выгоды и уважения.
Лесть (17) — это показная и почтительная сладкоречивость
Ради выгоды и уважения*.

* Оба эти термина, как и четыре нижеследующих, отсутствуют в ДС.

14

Намекать с умыслом (18) — это расхваливать
Чужую собственность ради получения ее [в качестве подарка].
Вымогать с хитростью (19) — это прилюдно осмеивать
[чужую собственность],
Чтобы получить льготы для ее приобретения.

15

Желание получать (20) [новые] выгоды вслед за [первой]
Выражается в расхваливании уже полученной выгоды.
Брань (21) рассерженного другими выливается
В громкое осуждение их проступков.

16

Оцепенелость (22)* является тревожным состоянием,
Возникающим от упадка сил и неуспокоенности.
Когда подавлены внутренние силы,
Тогда ленивый склонен к сонливости.

* Санскритский оригинал — *staimitya* — явно неправильно был передан по-тибетски: *springs med* (несобранность), но этого не заметили ни средневековые переводчики и толкователи, ни современные, кроме Зиглинды Диц [Dietz 1980a: 214] и М.Хана: «Я не вижу ни малейшей возможности семантического и палеографического объяснения выбора *springs med* в качестве эквивалента» [Hahn 1982a: 173]. Разумный ответ нашел Ламберт Шмитхаузен: это была описка первых переписчиков Данджура, которая незамеченной вошла во все его издания и комментарии на РА; надо читать *sbungs med* (бессилие, подавленность, оцепенелость) [Schmithausen 1986: 224]; знающие тибетскую графику понимают, как легко допустить такую описку. В соответствии с этим Ю.Окада поправил текст комментария: «Оцепенелость есть еще и следствие страстной привязанности, когда ум охвачен разрушительной страстью. Следствием такой чрезмерности является отсутствие сил» [Ajitamitra 1990: 136, 183]. В издании же Нгаванг Самтена ошибка осталась [Ratnavali 1991: 242–243]. В ДС этого термина нет.

17

Представление об отличительности* (23) есть представление,
Созданное страстью, ненавистью и невежеством.
Невнимательностью** (24) называется состояние
Некоторой рассеянности ума***.

* Представление об отличительности — *nānāiva-sañjñā*, тиб. *tha dad (pa'i) 'du shes* — согласно Аджитамитре, речь идет об «отличительности собственного Я от других, и повсюду его Я выплывает ради этого (представления)» [Ajitamitra 1990: 137]. Этот термин фигурирует в ДС, LXXIX, 5 в весьма знаменательном значении — это то, чего нет у Будды. Кстати, именно комментатор РА помог мне понять, в чем состоит это отличительное свойство просветленных существ.

** Этот термин встречается в ДС, XXX, 8, но без отрицания.

*** «Рассеянность ума проистекает из-за отсутствия знания о том, что такое страсть, ненависть, невежество» [Там же].

18

Неблагодарное поведение* (25) в отношении духовных учителей (гуру),
Занимающихся деятельностью, достойной подражания,
Есть отсутствие уважения, проистекающее из лености [ума],
И расценивается как поведение негодяя**.

* Неблагодарное поведение — *abhagavad-vṛtti*, тиб. *bcom ldan tshul tñi* — это достаточно редкое сочетание терминов. К. Линдтнер даже предложил вариант *abhāga*, поскольку в этом случае его можно было бы соотнести с палийским *asabhāga-vutti* [Lindtner 1982: 168]. В ДС этого термина нет, как и двух следующих.

** М. Хан проанализировал и другие трудности этой строфы в тибетской версии и в комментарии Гьялцаба, а также ошибки современных переводчиков с тибетского [Hahn 1982a: 174–176]. Перевод с тибетского [Hopkins 1975: 80] этой строфы совсем плох. Зиглинда Диц его поправила, опираясь на санскрит, так: «Непочтение к должному религиозному поведению у религиозных учителей проистекает из лени. Такое их поведение не должно уважаться, поскольку оно свойственно плохому человеку» [Dietz 1980a: 214]. Такой перевод тоже вряд ли может удовлетворить, поскольку контекст строфы посвящен отнюдь не критике поведения каких-то других духовных учителей, а как раз определению недостатков в поведении монахов по отношению к наставникам и, вероятнее всего, к Нагарджуне.

19

Навязчивое желание (26) есть докучливая мысль
[Приобрести] безделицу, возникшая из любви и страсти.
Сверхнавязчивое желание (27) объясняется
Огромнейшим внутренним подъемом, вызванным любовью
к выгоде*.

* О проблемах понимания и перевода этой строфы см. [Там же: 214–215].

20

Алчность* (28) — это когда ум охвачен страстью
Ревниво охранять собственное богатство.
Дурной алчностью (29) называется страстное вождление
К богатству других людей.

* См. ДС, СXXXIX, 1.

21

Неправильная страсть* (30) — это оправдание похотливого
влечения
К женщинам, которых нужно избегать.
Злобное желание** (31) побуждает того, кто лишен достоинств,
Выдавать свои поступки за достойные.

* Неправильная страсть — *adharmā-rāga*, тиб. *chags pa ma yin 'dod chags* — К.Линдтнер справедливо замечает, что точнее на тибетский язык было бы перевести: *chos ma yin...* [Lindtner, 1982: 168]. См. также ДС, LXVII, 1.

** Злобное желание — *rāpa-icchatā*, тиб. *sdig 'dod (pa)* — этот термин отсутствует в ДС, как и следующие термины (32–36) в списке проступков.

22

Чрезмерное желание (32) есть неумеренность,
Которая портит радость удовлетворения.
Стремление к признанию (33) — [это желание знать:]
«Признают ли они меня, как наделенного подлинными
достоинствами?»

23

Отсутствие выдержки (34) является
Неумением сносить обиды и неприятности.
Неуважительность (35) — это неправильное отношение
К образу действий духовных наставников и учителей (гуру).

24

Злоречивость (36) — это когда произносится слово,
Непочтительное к подлинному Закону.
Мысли о том, как связаться с родственниками* (37),
Есть любовь и привязанность к узам родства.

* Мысли о том, как связаться с родственниками — *vitarko jñāti-sambandha*, тиб. *nye du dang 'brel (ba'i) rnam (par) rtog (pa)* — здесь и далее, вплоть до 43-го пункта этого списка проступков, перечисляются различные виды (согласно К.Линдтнеру) раздумий, размышлений (витарка, см. ДС, XXX, 39; LXLX, 23), которые противопоставлены монахам.

25

Кто привязан к жизни вне города (38),
Тот чрезмерно восхваляет достоинства такой жизни.
Точно так же некоторые размышления о бессмертии (39)
Не способствуют страху перед смертью*.

* Наверное, в том смысле, что тогда перестают заботиться о посмертном существовании и следующем рождении, будучи привязанными к идее бессмертия.

26

Раздумье, вызванное боязнью выступить с речью (40),
[Состоит в вопросе:] «Смогут ли другие
Признать меня духовным учителем (гуру)
В силу присущих только мне врожденных достоинств?»

27

Размышление по поводу чужой неудачи — это
Либо мысль о помощи или вреде [другому] (41),
Либо [сожаление], вызванное любовной привязанностью (42),
Либо злорадовство в отношении [чужой неудачи] (43)*.

* Это одна из сложнейших строф списка монашеских проступков. Данный перевод сделан на основании трактовок К.Линдтнера [Там же], опиравшегося на палийские и другие ранние источники, а также отчасти на основании тибетского перевода. М.Хан не соглашается ни с одним из переводчиков ни с санскрита на тибетский язык (в том числе с Гьялцабом), ни с тибетского на другие языки и считает эти три пункта характеристикой одного проступка [Hahn 1982a: 169, 176–177]. См. также [Dietz 1980a: 215].

28

Отвращение (44) возникает при беспокойном разуме,
Влюбленность (45) — при замутненности ума*,
Вялость (46) — при безвольной ленивости**,
Слабость (47) — при усталости (дряблости) членов***.

* *Аджитамитра* пояснил, что «замутненность означает ум, пораженный расстройством» [Ajitamitra 1990: 137].

** *Комментатор* добавил, что это еще и отсутствие мужества, решимости, устремлений [Там же].

*** *И это ведет к незавершенности действий* [Там же: 137–138].

29

Гримаса страдания (48) — это искаженность тела или лица

Под воздействием мучительной боли.

Говорят, что отсутствие удовольствия от пищи (49)

Есть ослабление тела из-за пресыщения.

30

Считается, что уныние сознания (50)

Проистекает от чрезвычайной удрученности.

Пристрастие к желанию (51) есть основа

Развития пяти видов желания*.

* *Желание видеть, слушать, осязать, обонять и вкушать*.

31

Злобно-предумышленное поведение* (52) — это

Осознанное желание причинить вред другому,

Возникшее от девяти причин: из-за ожидания [вреда]

Себе, другу, врагу в прошлом, настоящем и будущем.

* Злобно-предумышленное поведение — *vyāpāda*, тиб. *gnod sems* — см. ДС, LVI, 9.

32

Тупость* (53) есть бездеятельность (непредприимчивость),

Проистекающая от тяжести тела и ума.

Сонливость (54) является ослеплением сном.

Взволнованность (55) — это беспокойствие тела и ума.

* *Последние пять терминов списка (матрицы) 57 недостатков в поведении монаха-буддиста входят в матрицы ДС, XXX, 25, 26; LXVII, 6; LXIX, 13, 14, 21, 22; CXVIII, 4. По трем из пяти пунктов Аджитамитра привел аналогичные определения из «Абхидхарма-коши»* [Там же: 138, 184].

33

Раскаяние (56) есть мука за злодеяния,

Появляющаяся после того, как беда уже случилась.

Сомнение [в Законе] (57) — это раздвоение ума
Относительно [четырёх] благородных истин,
трех Драгоценностей и т.д.*.

* Ум раздваивается, по-видимому раздумывая над вопросом, либо следовать Закону или нет, но тогда нужно уходить из монахов, либо строго следовать или нет. Названные матрицы см. ДС, XXI и I соответственно.

34

Все эти [недостатки] искореняются тем, кто стремится
к Просветлению*,
А монахом-отшельником** — в еще большей степени.
Ибо только тот, кто освободился от этих недостатков,
С легкостью займется совершенствованием духовных
достоинств.

* Тот, кто стремится к Просветлению — *bodhi-sattva*, тиб. *byang chub sems dra* — согласно Аджитамитре, здесь речь идет о бодхисаттвах-мирянах, домохозяевах [Там же: 138]. Судя по второй строке, это действительно так.

** Монах-отшельник — *yati*, тиб. *sdom brtson can gyis* — букв.: аскет, отшельник, но комментатор подчеркнул, что это монах [Там же]. Кроме того, буддизм является Средним путем между аскетизмом и жизнью в довольстве и мирских наслаждениях, поэтому строго аскетическая практика умерщвления плоти и других крайностей — это жизнь вопреки Закону Будды, о чем Нагарджуна прямо высказался выше, см. РА, I, II.

35

Вот вкратце духовные достоинства, которые совершенствуются
Тем, кто стремится к Просветлению:
Даяние, нравственность, терпимость, решимость,
Сосредоточение, мудрость, сострадание и другие*.

* Любопытно, что к списку шести совершенств (парамит, см. ДС, XVII) и сострадания, который в этих же терминах приводился выше (РА, IV, 80), добавлено «и другие». Трудно сказать, значит ли это «и другие парамиты» (см. ДС, XVIII) или «и другие практики махаяны».

36

Даяние — это отречение от личной собственности,
Нравственность есть деятельность во благо другим [существам].

Терпимость является избавлением от злобы [в отношении
других],

Решимость же [нужна] в приобретении добродетели.

37

Сосредоточение — это неколебимая устремленность [ума]
на один объект.

Мудрость есть уверенность в [знании] значений благородных
истин*.

Сострадание же является осознанием того,
Что единственное влечение состоит в сочувствии ко всем
существам**.

* См. ДС, ХСVI—С. Отмечу также, что определения шестерки совершенств предельно кратки; в ДС, CV—CX приводится по три вида каждого из них.

** «Единственное влечение к сочувствию — значит единственное влечение к устранению страданий» [Там же: 139].

38

От даяния прибывает удовольствие, от нравственности —
счастье,

От терпимости — красота, от решимости — величие,
От сосредоточения — покой, от мудрости — освобождение
[от рождений].

Сострадание же есть средство достижения всех
[названных] целей.

39

С помощью полного совершенства
Всех этих семи вместе достигается
Высочайшее владычество над миром
И та область подлинного знания, которая вне мыслимого.

40

Как в Колеснице слушающих (шраваков) говорится
О восьми стадиях [духовного роста] слушающего,
Так в Великой колеснице [известны]
Десять стадий [роста] просветленных существ*.

* В данном случае бодхисаттва — это уже не просто «стремящийся к Просветлению», как мирянин или монах, давший обет такого рода, а уже достигший тех высот, на которых обретаются духов-

ные плоды, описываемые ниже. Это уже бодхисаттвы из списка ДС, XII и тысячи других, в том числе Нагарджуна. Терминологический состав их 10 стадий роста (бхуми) см. ДС, LXIV, а также [Dayal 1932: 270–291; Thomas 1953: 206–210]. О другом списке стадий роста из «Махавасту» см. [Кожевников 1916. Т. 1: 230–233]. Терминологически списки 10 бхуми из РА и ДС тождественны. Кроме того, и в своем комментарии на «Даша-бхумика-сутру» Нагарджуна назвал эти же 10 стадий [Inagaki 1998: 18]. Там же он пояснил условия, выполнив которые можно вступить в первую стадию духовного роста. «Претенденты высаживают корни добра, творят различные благодеяния, собирают полезные накопления, совершают подношения буддам, принимают покровительство духовных друзей, обладают глубоким и сильным желанием, помнят о живых существах с состраданием и верят в благой Закон. Выполнив восемь названных выше условий, они должны дать обет: „После достижения мною освобождения Я буду спасать живые существа“. Поскольку они стремятся обладать десятью силами (см. ДС, LXXV), постольку они присоединятся к группе тех, кому определено обеспечено Просветление. Они рождаются в роду Истинносущего (Татхагаты) и освободятся от всех недостатков. Они отвернутся от мирских путей и вступят на высший Путь. Таким образом они и войдут в первую стадию» [Там же: 18–19, 84–85].

41

Самая первая из них — Услаждающая, [названная так] потому,
 Что доставляет радость просветленному существу,
 Сопровождается тройственным отторжением оков*

[к Освобождению]

И потому, что влечет рождение в роду Истинносущего**.

* Обычно в эту тройцу входят: (1) лжепонимание нравственности и практики воздержания, (2) искаженные взгляды на собственное бытие и (3) сомнение в Законе, Пути. Все они названы Нагарджуной в СЛ, 51. Кроме того, все три упомянуты в ДС, но в разных матриках: LXVIII, 5, 1; LXVII, 6 соответственно. Согласно Ю.Окаде [Ajitmitra 1990: 185], эта тройца идентична палийской матрике *tiṇi samyojanāni* и санскритской — из автокомментария Васубандху на «Абхидхарма-кошу». Однако Аджитамитра полагал [Там же: 139, 185], что здесь речь идет о другой тройце, которая совпадает с названной лишь «сомнением» и состав которой неизвестен в качестве буддийской матрики, хотя ее термины входят в матрику «9 оков». Помимо «сомнения» он упомянул «дисциплинарный устав» (анунайя) и

«возражение, сопротивление» (пратигха) — все это бодхисаттва оставляет окончательно, вступая на первую стадию роста. Однако в «Даша-бхумика-вибхаше» Нагарджуна назвал семь правил пребывания в этой стадии: «Бодхисаттвы проявляют терпимость (1), не любят спорить (2), их сердца полны радости (3) и счастья (4), они постоянно ищут чистоты сердца (5), они сострадают живым существам (6), они не имеют ни злобы, ни вражды (7)» [Inagaki 1998: 20, 84]. Кроме того, бодхисаттвы здесь не испытывают никакого страха (в том числе перед смертью и плохим рождением), они полностью удовлетворены и избавлены от представлений о Я и Моё [Там же: 21–23].

** Истинноносущий — *tathāgata*, тиб. *de bzhin gshegs pa* — см. ДС, VI; СЛ, 1.

42

По мере созревания [в нем] Улады он рождается
 Полностью поглощенным совершенствованием даяния*,
 Великим владыкой Южного материка (Джамбудвипы)**,
 Сотрясающим сотни миров вселенной.

* Комментарий относительно этой духовной практики занимает несколько глав в «Даша-бхумика-вибхаше» Нагарджуны [Там же: 51–62, 76–79], где подчеркивается, что «из всех видов даяния наивысшим является даяние Закона» [Там же: 53], см. также ДС, CV.

** Великим владыкой Южного материка (Джамбудвипы) — *jambū-dvīpa-maheśvara*, тиб. *'dzam gling dbang phyug chen po* — скорее всего этот мифологический образ нужно понимать лишь в качестве сравнения, а именно: бодхисаттва уже первой стадии духовного развития столь велик, что его можно сопоставить с индуистским образом бога-творца Махешвары. Величие бодхисаттвы объясняется тем, что, находясь даже на этой первой стадии, он больше не способен духовно пасть, т.е. не будет больше движения вспять и в том случае, если бодхисаттва не сможет обрести Просветление (бодхи) сразу же [Там же: 86]. См. также ДС, СХХ.

43

Вторая стадия — Незапятнанная — называется так
 Из-за незапятнанности* десяти деяний
 Его тела, речи и ума**, а также соответственно [чистоте]
 Природы сознания, в которой он пребывает, совершая
 эти [деяния].

* «Незапятнанность» уже характеризовалась выше, см. РА, III, 97<.

****** О 10 деяниях тоже см. выше, РА, I, 14–22 как в отрицательном (или в ДС, LVI), так и в положительном модусе. Согласно «Даша-бхумика-вибхаше», это считается кратким изложением [Там же: 90, 96], которое Нагарджуна в этом тексте делает пространным. Прежде всего в Колеснице слушающих (шраваков) эти 10 благих деяний совершаются без практики Великого сострадания, но в страхе перед кругом рождений. В Колеснице просветленных одиночек (пратьекабудд) неведомо как Великое сострадание, так и сила искусных духовных средств (упайя). Только в махаяне бодхисаттвы творят 10 благих деяний абсолютно правильно, будучи неколебимы в сострадании, практикуя духовные средства, не забывая о живых существах, устремляются к обретению мудрости Будды, Его сил и освобождению. Каждый из аспектов этих деяний объясняется автором не только на фоне духовных практик идеалов Великой колесницы, но и под углом зрения правил монастырского Устава [Там же: 98–123].

44

По мере созревания [в нем] Незапятнанности он рождается
 Полностью поглощенным совершенствованием
 нравственности*,
 Обладателем семи драгоценностей**
 Великолепным Вселенским правителем*** — помощником
 живых существ.

* Трактовка Нагарджуной этой практики в «Даша-бхумика-вибхаше» отличается от ДС, CVI. В первом тексте он остановился на четырех целях совершенствования нравственности, каждая из которых имеет четыре аспекта. Первая цель — бдительность в отношении собственной телесной, словесной и умственной кармы, «неприлипание» к дхармо-частицам, избегание лжевоззглядов о самости и остальных (см. ДС, LXVIII), накопление добродетели ради достижения Всеведения; вторая цель — не думать о Я, о Моём, о крайностях утверждения и отрицания, а также глубоко проникать в причины и условия возникновения дхармо-частиц; третья цель — соблюдать четыре священных совершенных состояния (см. ДС, XVI), выполнять 12 предписаний монахам (см. ДС, LXIII), не радоваться сборищам, размышлять о ценностях жизни в отречении; четвертая цель — осознать, что пять групп дхармо-частиц (см. ДС, XXII) не производятся и не уничтожаются, что шесть первостихий (см. ДС, LVIII) невоспринимаемы, как и сущность сущего (дхармата), что шесть органов чувств (см. ДС, XXIV) пусты, и не привязываться к условным обозначениям [Там же: 123–132].

** О семи драгоценностях см. ДС, LXXXV.

*** О Вселенском правителе, или чакравартине, см. выше, РА, II, 77, 98–101, а также [Васубандху 1994: 192–193; Буддийский взгляд 1994: 126–127; Самозванцева 1989: 156–160].

45

По мере созревания [в нем] Незапятнанности он
рождается также
Царем — Владыкой четырех материков,
Справедливым ко всем существам благодаря тому,
Что он устранил в себе нравственное зло*.

* Эта строфа действительно выглядит сомнительной, повтором предыдущей. Во-первых, она нарушает принятую автором модель описания стадий, на каждую из которых отводится только две строфы, во-вторых, содержательно она беднее предыдущей строфы. То, что чакравартин — Владыка четырех материков (см. ДС, СХХ), а не одного, как Махешвара на первой бхуми, уже известно из буддийской космологии и мифологии. Поэтому фактически здесь сказано то же, что и в предыдущей строфе. Однако в оригинальной рукописи сохранился ее санскритский текст, который З.Диц опубликовала под номером 44А [Dietz 1980a: 196, 216], а М.Хан — в примечаниях [Hahn 1982: 148], на тибетский переведена только вторая половина строфы, а в китайском переводе ее вообще нет. В тибетском издании РА Нгаванг Самтена эта строфа дополнена уже переводом с санскрита и дана под № 45 [Ratnavali 1991: 253] с пространными пояснениями в примечаниях. Можно предположить, что Парамартха в VI в., переводя РА на китайский, имел только одну версию — без этой строфы, но санскритские переписчики рукописей VII–IX вв. имели уже как минимум две версии. В одной была только предыдущая строфа, а во второй вместо нее — данная. Они не решились выбрать одну из них и записали обе. При переводе РА на тибетский язык и при последующем его редактировании половину строфы из-за повторяемости сократили. Хотя ситуация с рукописями кажется прозрачной, я не думаю, что мы вправе делать урезание текста, но указываю в последующей нумерации ее отличие от критического издания М.Хана и английского перевода с тибетского языка.

46<

Третья стадия — Светозарная — [названа так]
Благодаря происхождению от света умиротворения
и подлинного знания,

Благодаря происхождению от сосредоточенного созерцания
И чудесных способностей*, а также благодаря забвению
страсти и ненависти.

* Чудесные способности — *abhijñā*, тиб. *mgon shes* — они же сверхъестественные, см. ДС, XX, а также выше, РА, III, 97<.

47<

По мере созревания [в нем] Светозарности он рождается
В качестве превосходного мастера практик
[совершенствования]*
Терпимости и решимости, а также добродетельным и великим
главой богов**,
Предавшим забвению желания*** и страсти.

* Согласно *Аджитамитре*, это тот, кто усердно совершенствует практики [Ajitamitra 1990: 140].

** Глава богов — это Махендра, или Великий Индра, царь неба 33 богов, см. ДС, СХХVII, 2.

*** По мнению индийского комментатора, здесь речь идет о желаниях пяти объектов органов чувств (см. ДС, XXVI, 6–10) [Там же].

48<

Четвертая стадия — Сияющая* — называется так
Благодаря происхождению от луча истинного знания
И особенно благодаря развитию всех навыков,
Способствующих Просветлению**.

* В переводе на английский с китайского «Даша-бхумика-вибхаши» Нагарджуны эта стадия называется «Сияющая мудрость» (*Glowing Wisdom*) [Inagaki 1998: 18].

** Навыки, способствующие Просветлению — *bodhi-pakṣāḥ*, тиб. *byang chub phyogs mthun* — их 37, см. ДС, XLIII–L.

49<

По мере созревания [в нем] Сияния он рождается
В качестве царя богов на прекрасном небе бога смерти*
И в качестве искусного разоблачителя
Воззрений о реальном существовании личности**.

* Для буддистов это небо бога Ямы, расположенное космологически выше неба 33 богов. Они считают его прекрасным, см. ДС, СХХVII, 4.

**** Это воззрение относится в буддизме к пятерке грубых скверн сознания, см. ДС, LXVIII. Согласно Аджитамитре, именно это воззрение порождает невежество и является причиной лжесозидания Я [Ajitamitra 1990: 140].**

50<

Пятая стадия — Наиболее трудно преодолимая — [называется так потому],

Что на ней преодолеваются самые трудные из всех зол*,

А также потому, что на ней достигается умение

Пользоваться знанием тончайших значений [четырёх]

благородных истин** и других.

* Зло — *māra*, тиб. *bdud* — в буддизме оно персонифицировано в мифологической фигуре демона Зла, Мары, который всячески мешал Шакьямуни обрести Просветление, см. [Ашвагхоша 1990: 138–147]. Согласно ДС, LXXX, таких демонов четыре.

** Собственно говоря, «знание тончайших значений [четырёх] благородных истин» можно понять как знание глубин всех учений Закона (дхармы) Будды, поскольку все учения традиционно распределялись по четырем разделам — соответственно истинам, раскрывая и исследуя их тончайшие значения. Более конкретный смысл вполне может отвечать знанию содержания всех матрик Закона, т.е. знанию Дхарма-санграхи — Собрания основоположений Закона, см. Введение к ДС. Узкий же смысл состоит, вероятно, в знании четырех признаков каждой из истин, см. ДС, ХСVII–С. Но Аджитамитра бы не согласился с последним предположением, поскольку полагал, что здесь Нагарджуна говорил не о простом (хинаянском) знании четырех истин, а о таком их знании, которое дает освобождение (вимоक्षा) и прочее благодаря осознанию бессамосущности дхармо-частиц, или отсутствию в них самости (см. ДС, СХVI) [Ajitamitra 1990: 140]. Причем комментатор, по-видимому, под освобождением понимал учение о восьми его видах (ДС, LIX), а не о трех (ДС, LXXIII).

51<

По мере созревания [в нем] этой стадии он рождается

В качестве царя богов на небе удовольствий Тушита*

И в качестве преодолевшего омрачающие взгляды**,

[Которые проповедуют] главы всех небуддийских школ***.

* См. ДС, СХХVII, 3.

** Омрачающие взгляды — *kleśa-dṛṣṭi*, тиб. *nyo mongs lta* — это либо взгляды, способствующие порождению в сознании омрачений,

например шести (ДС, LXVII), либо просто лжезвзгляды, которые фигурируют и в названной матрице, и в следующей (ДС, LXVIII, 3) и которыми действительно называются «небуддийскими воззрениями». По мнению Аджитамитры, речь идет здесь о лжезвзглядах на пять объектов органов чувств [Там же].

***Главы всех небуддийских школ — *sarva-ñirthakara*, тиб. *mi stegs byed pa thams cad* — «то, что они называют освобождающим знанием, — всего лишь ложное воззрение» [Там же: 141].

52<

Шестая стадия — Приближающая [к буддству] — называется так потому, что на ней [бодхисаттва] непосредственно приближается к природе Будды* С помощью постоянного упражнения в медитативной проницательности И в умиротворении**. [На этой стадии] прекращаются омрачения*** и наступает чистота.

* Природа Будды — *buddha-dharma(tā)*, тиб. *sangs rgyas chos* — бодхисаттва приближается здесь к состоянию Будды, к Телу Будды, но обет помочь другим удерживает его от буддства.

** Медитативная проницательность и умиротворение — *vipaśyanā-śama(tha)*, *zhi gnas lhag mthong* — два главных способа общебуддийских духовно-созерцательных практик сосредоточения, т.е. *vipaśyanā* и *śamatha*. Согласно Аджитамитре, первая есть мудрость (праджня), а вторая — созерцательное сосредоточение (дхьяна) [Там же]. Об этих двух способах в южной традиции см. [Кхантипалло 1994: 60–117], в северной — [Далай Лама 1993: 220–231].

*** Именно так истолковал индийский комментатор [Ajitamitra 1990: 141].

53<

По мере созревания этой стадии он рождается В качестве царя богов неба наслаждения магическими превращениями*. Для слушателей (шраваков) он считается непревзойденным**, Усмиряющим гордыню тех, кто надменен и сверхвысокомерен***.

* См. ДС, СХХVII, 5.

** Будет ошибочным понимать здесь слова Нагарджуны и Аджитамитры [Там же] так, что для шраваков эта стадия есть послед-

ня. Бодхисаттва Колесницы шраваков «не может подняться на седьмую бхуми и пребывать на ней, только если он пожелает достичь трансa, прекращающего восприятия и чувства, или в том случае, если он слушает с удовольствием хвалу о себе как о великом муже, святом человеке, обуздавшем себя» [Dayal 1932: 274]. Но такая характеристика присуща этой стадии по «Махавасту», где она называется «рупа-вати». Переводчики на английский язык приведенное объяснение ввели в текст строфы [Hopkins 1975: 85]. Отчасти это вызвано не совсем точным, механическим переводом с санскрита на тибетский язык [Dietz 1982a: 216].

*** Согласно Аджитамитре, эта стадия «благоприятна для тех, кто упражняется в медитации умиротворения (шамы)» [Ajitamitra 1990: 141]. Относительно «надменен и сверхвысокомерен» см. выше, РА, V, 6 (примеч. **) и 9.

54<

Седьмая стадия — Далеко продвигающая [совершенство —
называется так потому],

Что в далеко продвинувшемся увеличивается количество
достоинств*

И на этой стадии он постепенно достигает
[Состояния полного] прекращения [волнений дхармо-частиц]**.

* Так толкует Аджитамитра [Там же].

** Характер этого «прекращения» (ниродха) тоже можно понять только с помощью комментария, в котором говорится, что речь идет о *nirodha-samāpatti* ('gog pa'i snyoms par 'jug pa) [Там же: 141–142]. См. также ДС, LXXXII, 9. Ср. [Андросов 1995б: 151, строфа 6] или ниже, гл. 4 — «Двадцать стрóf о Великой колеснице».

55<

По мере созревания этой стадии он рождается в качестве
Бессмертного повелителя неба богов, надзирающих
за перевоплощениями*,

И в качестве великого покровителя учителей,
Обучающих проникновенному познанию [четырёх]
благородных истин.

* См. ДС, CXXVII, 6.

56<

Восьмая стадия — Неколебимая, или стадия Детства*, —
[Называемая так потому,] что в достигшем неподвижности

Прекращается знаково-понятийная деятельность мышления**,
 Действия же его тела, речи и ума не воспринимаемы
 [другими существами].

* Ср. [Там же: 151, строфа 7] или ниже, гл. 4 — «Двадцать строф о Великой колеснице». Аджитамитра подчеркнул, что бодхисаттва этой стадии видится, воспринимается именно с неподвижным телом и членами из-за полного отсутствия внешних проявлений различных сфер жизнедеятельности. Поясняя, почему это стадия Детства (*kumāra-bhūmi*, тиб. *gzhon ni'i sa*), комментатор прибегает к древнему санскритскому прочтению термина: *ku-māra*, что означает «легкая смерть» (см. словарь М. Monier-Williams) в детстве, когда ребенок еще полон интереса к жизни, чувств, привязанностей, и, если бы он не умер, это стало бы оковами. «Точно так же в махаяне „легкая смерть“ есть состояние отмирания чувственных привязанностей и прочего» [Ajitamitra 1990: 142]. Отмечу также, что для Нагарджуны термин «Кумара», по-видимому, важно было упомянуть еще и потому, что он является эпитетом бодхисаттвы Манджушри, Величественно-прекрасного, которому поклонялся автор РА.

** Прекращение знаково-понятийной деятельности мышления — *nirvikalpatva*, тиб. *mi rlog rhyur* — это вовсе не означает безумие или физическую смерть, напротив, так открываются внезапная интуиция и высшие духовные состояния сознания.

57<

По мере созревания этой стадии он рождается
 Богом Брахмой — владыкой тысячи миров*.

Для достойных нирваны**, просветленных одиночек***

и других

[Он становится] непревзойденным, полностью установившим
 смысл [Закона].

* См. ДС, СХХVIII, 1–4. Но, по-видимому, здесь имеются в виду лишь нижние небеса первого уровня созерцания (дхьяна), поскольку в 59< плодом следующей стадии роста будет вновь рождение Брахмой, более высоким богом.

** Достойный нирваны — *arhant*, тиб. *dgra bcon (pa)* — высшая стадия духовного совершенствования в хиньяне, см. ДС, СII, 8.

*** Просветленный одиночка — *pratyeka-buddha*, тиб. *rang sangs rgyas* — Будда, который не учит других, см. ДС, II.

58<

Девятая стадия — Благая* — называется так Из-за сходства с [положением] Юного царевича**, Ибо по достижении этой стадии ум становится Глубоким*** и чистым в намерениях.

* В отличие от перевода с санскрита, по-тибетски — это велико-лепный, святой, благой ум, см. ДС, LXIV, 9.

** Юный царевич — *yuva-rājan* — этот термин восстановлен на санскрите Нгаванг Самтенем. В тибетский перевод и РА, и комментария Аджитамитры вкралась ошибка в понимании этого термина — *rgyal tshab bzhin*, что буквально значит «заместитель царя», «регент», который в раннем тибетском государстве назначался при малолетних царях, традиционно избираемых в 13-летнем возрасте [Андросов 1996: 125–127, 149–150]. В Индии же исторические реалии были другими, здесь юные царевичи приглашались для участия в работе царского совета, чтобы набираться мудрости. Именно в этом контексте можно понять Аджитамитру: «Считается, что, как у юного царевича растет влияние [при участии в совете], точно так же и у юного царевича (бодхисаттвы этой стадии) растет знание Законоучения, — таково значение» [Ajitamitra 1990: 142]. Переводчики с тибетского на английский следовали буквальному смыслу, и текст получился надуманным [Hopkins 1975: 86]. Следует отметить, что, как и в случае с предыдущей стадией, «Юный царевич» является эпитетом бодхисаттвы Манджушри.

*** Этот ум способен постичь значение, область применения, причины и последствия любого явления, действия, слова [Ajitamitra 1990: 143].

59<

По мере созревания этой стадии он рождается Богом Брахмой — владыкой двух тысяч миров. По сравнению с достойными нирваны и прочими он непревзойденный [мастер], Отвечающий на вопросы, возникающие в умах существ.

60<

Десятая стадия — Облако* Закона — [называется так потому,] Что из этого Облака выпадают дождем учения Благого Закона И что просветленные существа (бодхисаттвы) здесь созерцают Сияние, излучаемое Самопросветленными (буддами).

* «Слово „облако“ употреблено потому, что оно воспринимается как большое. Как только Облако Закона достигается Истинносуцими (татхагатами), оно тут же поднимается выше» [Там же].

61<

По мере созревания этой стадии он рождается
Владыкой богов пяти высших небес чистоты*,
Самым превосходным владыкой всех богов**,
Учителем подлинного знания, непостижимого для рассудка***.

* Высшие небеса чистоты — *śuddha-āvāsa*, тиб. *gnas gtsang* — это пять верхних миров четвертого уровня созерцания (дхьяна, см. ДС, СХХVIII, 14–18), а также их божественные обитатели. Высшее из небес (Акаништха) считается иногда уже местом нирваны [Kloetzli 1983: 30, 33–34]. В буддийской мифо-космологии боги этих небес объединяются в единую группу на том основании, что они «переправились» сюда в момент обретения Шакьямуни состояния буддства. До этого же они пребывали на небесах Брахмы (первый уровень созерцания) и, как известно, принимали активное и благотворное участие в жизни Будды [Там же: 105–106; Lamotte 1944. Т. 1: 527].

** Владыка всех богов — *maheśvara*, тиб. *dbang phyug chen po* — он же Шива индуизма, но Аджитамитра подчеркнул, что это выражение здесь нужно понимать не буквально (в буддизме нет Боготворца), а условно [Ajitamitra 1990: 143], т.е. мощь бодхисаттв этой стадии сопоставима с той, которую приписывают Шиве. Нгаванг Самтен ошибочно добавил к комментарию на эту строфу еще одно предложение Аджитамитры [Ratnavali 1991: 260–261], в котором поясняются термины строфы 63<. Далее в этом издании произошел соответственный сдвиг до строф 65<–66<.

*** Фактически на этой стадии бодхисаттву можно называть буддой, поскольку он уже обладает всеми качествами последнего [Dayal 1932: 277], но остается просветленным существом либо рождаясь на земле, либо так или иначе воплощаясь в различных сторонах и странах вселенной.

62<

Эти десять стадий объявлены
Десятью стадиями просветленных существ.
Стадии собственно просветленных (будд)* отличны
от предыдущих,
Будучи во всех смыслах беспредельно-неизмеримыми.

* См. ДС, LXV.

63<

[Просветленные] обладают десятью силами* для того,
Чтобы подниматься в безграничную высь.
Каждая их сила беспредельно-неизмерима,
Как и мир [рождений] существ.

* См. ДС, LXXVI. Аджитамитра тоже указал на эту матрицу, назвав первый ее пункт [Ajitamitra 1990].

64<

О неизмеримости каждой отдельной из сил просветленных
(будд)

Сказано, что она подобна земле,
Огню, воде, ветру, пространству*,
Кои беспредельны во всех направлениях.

* См. ДС, XXXIX.

65<

Беспредельность просто невоспринимаема,
Очевидно, что такой же [беспредельной]
Должна быть и ее причина. Почему же не верят
В эту неизмеримую беспредельность просветленных?*

* «Неизмеримо беспредельными являются силы и прочее у просветленных (будд). Существуют различные неизмеримые следствия, вызванные различными неизмеримыми причинами. Например, вселенная порождена неизмеримой беспредельностью, [которая тождественна пустоте]. Такой же должно считать неизмеримость буддства, состояния Будды. Эта неизмеримость накапливается не такими средствами (упайя), [как в случае со вселенной]. Причина неизмеримости — сама неизмеримость» [Там же: 143–144].

66<

Перед храмами, или перед образом Будды*,
Или в другом месте пребывания
Трижды в день должно произносить
Следующие двадцать строф**.

* Ср. СЛ, 2.

** Но содержательно эти 20 строф полностью отличны от «Двадцати строф о Великой колеснице», см. [Андросов 1995б], а также ниже, гл. IV. Собственно, ниже представлен иной вид текстовой деятельности в нагарджунизме — молитворчество (см.

[Андросов 1990: 53–54], а также выше, гл. 1). Во-первых, оно предстает в редких для РА и всех философских трактатов Нагарджуны грамматических формах: императивах, отативах, инфинитивах, первом лице личного местоимения и т.д., что особенно наглядно при чтении сохранившихся санскритских строф этого гимна-молитвы — 79–87. Во-вторых, отличается от других видов текстовой деятельности, представляя собой не нравоучение и не пересказ учений Закона, а песнь восторга, хвалу. В-третьих, это молитвотворчество передает особое состояние сознания махаяниста. Главное здесь — это преданная Любовь, причем не майтри, а бхакти, т.е. состояние всепоглощающего преклонения перед Абсолютом, в котором личное Я, столь тщательно искореняемое в буддизме, в том числе в РА, вдруг вспыхивает вновь, дабы продемонстрировать свое деятельное и страдательное служение, благоговение перед Буддой, свою жертвенность (см. [Там же: 48–52]), о чем говорится и прямо, и иносказательно, как и в других Нагарджуновых гимнах, например в «Гимне Высочайшему Будде», см. [Там же: 221–222; Андросов 1995а: 174], а также ниже, гл. 5. Знаменательно, что и тибетцы — составители и редакторы текстов Данджура — осознавали и жанровое, и типологическое отличие этих 20 строф из РА. Именно так можно расценить тот факт, что они в этом каноническом собрании представлены и отдельным текстом под названием «20 строф молитвы, извлеченной из Драгоценных строф „Наставления царю“» (том 150, № 5928), или *Rgyal po la gtam bya ba rin po che'i phreng ba zhes bya ba 'byung ba'i smon lam tshigs su bcad pa nyi shu pa (Rāja-parikathā-ratna-āvali- nāma-udbhava- prañidhāna-gāthā-vimśaka)* [Dietz 1980a: 217]. В этих строфах реализуются несколько видов высокого благоговения (см. ДС, XIV), кроме «признания в проступках», уже перечисленных в первой половине этой главы РА, а также не упомянутого в данной матрице ДС «поиска прибежища», см. следующую строфу.

67<

В поиске прибежища навсегда припадаю
 К Просветлённому, Закону, Общине*,
 А также к просветленным существам (бодхисаттвам),
 И я почтительно склоняюсь пред теми, кто достоин поклонения.

* См. ДС, I. Причем названные в следующей строке бодхисаттвы делают традиционную тройцу прибежищ махаянской четверкой. В тибетском буддизме зачастую четвертым называют ламу (учителя). Нужно сказать, что и в раннем палийском каноне драгоценностей, ши прибежищ, иногда перечисляют четыре, см. [Андросов 1995: 139].

68<

Я полностью отказался совершать нечестивые поступки
И посвятил себя творению добрых дел,
И я восхваляю все добродетели
(И заслуги) всех живущих.

69<

Соединив ладони и склонив ниц голову,
Я молю совершенно просветленных (будд)
Пребывать в мире существ,
Дабы вращалось Колесо Закона.

70<

Благодаря добродетели, уже обретенной мною,
И той, которой я еще не заслужил, но заслужу непременно,
Пусть все живые существа проникнутся
Сознанием, устремленным к наивысшему Просветлению*.

* Сознанием, устремленным к наивысшему Просветлению — *bodhi-anuttara-cetasa*, тиб. *bla med byang chub sems (pa)* — важнейшее условие вступления на путь Великой колесницы, см. ДС, XIV, 6; XV, 1. Это условие столь же значимо и ныне, см. [Далай Лама 1993: 136–186].

71<

Пусть минуют существа все несвободные рождения*,
Пусть они обретут счастье благодаря незапятнанным чувствам,
Пусть они станут самостоятельными в выборе образа жизни**,
Пусть они будут равно обладать прекрасными жизненными
условиями.

* Несвободное рождение — *akṣaṇa*, тиб. *mi khom* — их 8, см. ДС, СXXXIV. Любопытно, что в ДС восьмерка начинается с рождения в аду, как самого неблагоприятного, а Аджитамитра полагал, видимо, что самое неблагоприятное — это время ложных воззрений, занимающее седьмое место по списку ДС. Далее комментатор пояснил, что «минуют» означает — «пусть мимо пройдут те, кто придерживается лжи» [Ajitamitra 1990: 144].

** Аджитамитра пояснил, что это равносильно независимости в собственном поведении, что свойственно и бодхисаттвам, и шравакам, устранившим привязанности (асрава), но те из слушателей, которые сохранили чувственные пристрастия, выбирают чуждой образ жизни [Там же].

72<

Пусть ладони всех живущих людей
Да украсятся драгоценностями*,
Пусть все бесконечные радости не прекращаются,
Пока длится круговращение рождений (сансара).

* Я думаю, что под «драгоценностями» имеются в виду особые знаки, которые зримо проступают на ладонях и ступнях высокодуховных лиц буддизма, см. ДС, LXXXIII, 1; LXXXIV, 80.

73<

Пусть все женщины всегда достигают
Наивысшего мужского достоинства*,
Пусть все воплощенные существа обретут
Совершенство знания и поведения**.

* Согласно Аджитамитре, «наивысшее мужское достоинство» (*śreṣṭhāṃ puruṣatvam*, тиб. *skyes mchog nyid*) есть состояние Будды (буддство), что является самым высоким положением, искомым всеми существами. Поэтому женщины стоят перед выбором: «Либо этот домохозяин, либо другой — наидостоинейший муж» [Там же]. В буддизме и в ранней махаяне считалось, что женщина сначала должна родиться мужчиной, а затем стремиться к освобождению, к состоянию Будды. Кроме того, у этой фразы явно выступает и другой подтекст, на который намекнул и комментатор. У женщины, оставившей семью и мужа, постригшейся в буддийские монахини, одним из главных дисциплинарных положений становится почитание монаха-мужчины, как Будды, подчинение его установкам.

** Совершенство знания и поведения — *vidyā-carana-saṃpanna*, тиб. *rig pa dang rkang par ldan pa*. Аджитамитра предложил три толкования «знания» и «поведения»: (1) Знание — это правильные воззрения (первая ступень 8-членного Пути, см. ДС, L, 1), тогда как остальные [ступени Пути] суть поведение. (2) Знание — это ясновидение и яснослышание (см. ДС, XX, 1–2), тогда как остальные [три сверхъестественные способности] суть поведение. (3) Знание — это [практика] высокого сознания (адхи-читта, см. ДС, CXL, 1), тогда как остальные [две практики] суть поведение» [Там же: 144–145].

74<

Пусть родившиеся существа приобретут
Прекрасные цвет* кожи, внешность,
Здоровье, великую силу**, крепость
И пусть долго живут красивыми.

* По мнению индийского комментатора, «прекрасный цвет» — это цвет золота из реки Джамбунада (мифическая река материка Джамбудвипа); «быть красивыми» — значит быть желтого цвета, цвета золотого речного песка [Там же: 145, 187].

** Согласно Аджитамитре, «великая сила» — такая же, как у верховного бога вайшнавов, а именно у Вишну-Нараяны, и других верховных богов индуизма [Там же: 145].

75<

Пусть все избавятся от всех страданий
С помощью искусных средств (упайя),
Пусть проникнутся великими богатствами трех
Драгоценностей*
С помощью Законоучений Просветлённого.

* См. выше, РА, V, 67 и ДС, I.

76<

Пусть те, кто избавился [от страданий, обретут]
Сострадание, Радость*, Любовь, Невозмутимость
[в отношении] омрачений
И украсятся [совершенством] даяния, нравственности,
Терпимости, решимости, сосредоточения и мудрости**.

* Аджитамитра полагал, что радость — это способность ума испытывать огромное наслаждение [Там же]. В целом же в этой строке называются четыре совершенных состояния, см. ДС, XVI.

** См. ДС, XVII.

77<

Пусть они полностью завершат все накопления [добродетели
и знания]*,
Пусть [их тела] украсятся большими и малыми признаками
Просветлённого**,
Пусть они непрерывно поднимаются вверх [к состоянию
Будды],
Не постижимому рассудком, соответственно десяти стадиям
духовного роста***.

* См. ДС, CXVII.

** См. ДС, LXXXIII–LXXXIV, а также выше, РА, II, 76–101<.

*** См. ДС, LXIV, а также выше, строфы 40–62<.

78<

Пусть я тоже украшусь всеми [перечисленными]
Достоинствами и другими*.
Пусть я освобожусь от всех недостатков
И стану добрым другом** всех живущих существ***.

* Согласно *Аджитамитре*, речь идет о других, не названных здесь в *РА* достоинствах, например о 10 силах, необходимых просветленным существам (см. *ДС*, *LXXV*), и других (см. *ДС*, *LXXIV*) [Там же].

** Добрый друг — *sanmitra*, тиб. *byams pa* — эпитет будды грядущего, *Майтреи*. В тибетском языке этот же термин означает «любовь», см. *ДС*, *XVI*, 1; *РА*, II, 97; III, 84–86. Но комментатор пояснил, что в данном случае «речь идет о таком качестве, как нежная, дружественная доброта» [Там же], чему больше соответствует приведенный здесь санскритский термин, удачно найденный Нгаванг Самтеном.

*** Согласно *Аджитамитре*, такое отношение именно ко всем существам — это «лучшая часть практики сознания» [Там же].

79<

Пусть я завершу накопление всех добродетелей,
О коих мечтают все существа,
Пусть я всегда буду высвобождать
От страданий все существа во плоти.

80<

Пусть те живые существа,
Кои дрожат от страха во всех мирах,
Станут совершенно бесстрашными только потому,
Что услышат имя мое.

81<

Пусть добрые, беззлые* и честные люди
Полностью посвятят себя подлинному Просветлению
Только потому, что они видят меня,
Касаются меня или лишь слышат имя мое.

* Беззлый — *akupita*, тиб. *'khrug med* — данный санскритский термин во всех сохранившихся рукописях и изданиях употреблен без отрицания, что противоречит тибетскому переводу *РА* и комментарию *Аджитамитры*, но согласуется с китайским переводом [Там же: 187]. Если следовать сохранившемуся санскритскому тексту, то перевод первой строки должен быть другим. Это либо «Пусть злые,

добрые и честные...», либо «Пусть злые [станут] добрыми и честными...», что уже вряд ли возможно или, по-моему, возможно с большой натяжкой, как полагают некоторые исследователи [Там же и Dietz 1980a: 217]. Оба последних предположения противоречат как общепринятым, так и махаянским установкам, ибо даже временное проявление злости добрым человеком влечет за собой расплату в следующем рождении (см. выше, РА, I, 18), а злобному от природы вообще не место на занятиях буддийскими практиками. Злобность — это очень серьезный порок, и людям, одержимым ею, вряд ли Нагарджуна мог посоветовать практику преклонения (бхакти) (по крайней мере он сам выше (РА, III, 64) сказал, что не нужно давать ничего тем, кому это не впрок). См. также ниже, строфу 83<. На мой взгляд, корректное решение проблемы предложила З.Диц (и Нгаванг Самтен, а Ю.Окада согласился с З.Диц). Было несколько рецензий РА, и китайцы переводили с аналогичной сохранившейся санскритской версии (*kupitāḥ prasannāḥ*). Тибетцы же скорее всего переводили *prasannākupitāḥ*, которое понимали как *prasannā-akupitāḥ*. В пользу этого предположения свидетельствует и порядок терминов в тибетской строфе РА, а также в толковании: «Добрые — это те, у которых незапятнанное сознание. Беззлобные — те, что лишены гнева. Честные — это освободившиеся от лживости. Каким же образом добрые и остальные станут [стремиться к Просветлению]? Благодаря взиранию на меня, касанию меня, слушанию одного лишь имени моего» [Ajitamitra 1990: 146]. М.Хан согласился только с перестановкой терминов [Hahn 1987: 85, 97–98].

82<

Ведь я смог обрести пять чудесных способностей*,
 Кои сопровождают [меня] во всех следующих рождениях,
 Потому я всегда и всячески могу действовать
 Ради блага и счастья** всех живых существ.

* См. ДС, XX. В пользу чтения с глаголом в первом лице в этой строфе высказались все издатели [Там же: 88, 98; Dietz 1980a: 217], а также Нгаванг Самтен в компьютерной верстке готовящегося издания.

** Аджитамитри полагал, что эти два слова соединяются иначе: «Ради блага, которое достигается вместе со счастливой жизнью» [Ajitamitra 1990: 146].

83<

Пусть я всегда буду в состоянии
 Спокойно и своевременно* сдерживать всех тех,

Которые, пребывая во всех мирах,
Хотят вершить злые дела.

** Аджитамитра дал образное пояснение: «Как своевременно должны образовываться дождевые облака» [Там же].*

84<

Пусть я всегда буду поводом для радости*
У всех, кто любит жизнь, подобно тому
[Как радуют] земля, вода, воздух, огонь,
Лекарство и деревья леса.

** Согласно комментатору, такая радость подобна счастью, когда нет сдерживающих оков [Там же].*

85<

Пусть я буду дорог существам, как их собственная жизнь,
И пусть они будут мне дороже всего.
Пусть их вина перейдет на меня,
Моя же доброта — полностью на них.

86<

Если даже одно существо еще не освободилось,
Какое бы оно ни было, здесь ли или где-то там,
Пусть я ради него останусь [рождаться вновь и вновь],
Даже достигнув наивысшего Просветления*.

** Это последняя строфа молитвы.*

87<

Если у зывающего [ко мне] уже [накоплена] определенная
добротель*,

То он все равно и несомненно должен родиться
В одной из областей вселенной,
Коих столько, сколько песчинок на берегах Ганга**.

** Комментатор пояснил: «Благодатные будды учили, что, когда совершается практика накопления добродетели (пунья-самбхара, см. ДС, СХVII), тогда очищаются сознание и все остальное. И тогда, согласно „Вира-датта-грихапати-нариприччхе“ (раздел в махаянском собрании сутр „Ратна-кута“), определенная [мера] добродетели [порождает в сострадательном уме] волю к Просветлению» [Там же: 146–147, 187] (см. ДС, XIV, 6; XV, 1). Хотя формально у Аджитамитры приведенный текст относится к толкованию*

первой строки следующей строфы, но, мне думается, по смыслу его место здесь.

****** Идею множественности махаянские учителя предпочитают передавать образным выражением «песчинки Ганга». Оно распространено в сутрах Совершенной мудрости (Праджня-парамиты), ср. [Алмазная сутра 1993: 130, 133, 137, 143 и т.д.].

88<

Вот как сказано Благодатным* [Буддой]:
Причинно основополагающим нужно считать обладание
Таким [неизмеримым] качеством**, как желание быть полезным
Беспредельной вселенной [неизмеримого числа] существ.

* Благодатный — *bhagavant*, тиб. *bcom ldan 'das* — см. выше, СЛ, 117, РА, IV, 4 и ниже, примеч. 6 во Вводной статье к «Алмазной сутре».

** «Например, в „Самадхи-раджа-сутре“ проповедуется, что это одно из качеств Любви (майтри). Однако благородная „Акшайямати-сутра“ учит этому как одному из качеств совершенствования (парамита)» [Ajitamitra 1990: 147, 188].

89<

Законоучение, которое мною вкратце
Поведано тебе, [царь],
Должно быть всегда дорого тебе так же,
Как всегда дорога тебе собственная жизнь.

90<

Кому дорог Закон, тому действительно дорога
собственная жизнь,
Ибо для того, кто дорожит ею, очень полезно знать,
Что [благие] последствия обусловлены Законом
И они наступят, если жить в соответствии с Законом*.

* «Последствия наступят в соответствии с Законом (дхармой), если следовать ему, поскольку от Закона есть благая польза, и если тебе дорога твоя жизнь, то точно так же должен быть дорог Закон» [Там же: 147].

91<

Поэтому почитай Закон, как самого себя,
Почитай достижения [в Пути]*, как Закон,
Почитай пронизательную мудрость, как достижения,
Почитай мудрых, как пронизательную мудрость**.

* См. ДС, С, 3; LXXV, 10.

** «Все жаждут обрести проникающую мудрость (праджня), но только мудрыми она обретена для того, чтобы светить другим» [Там же].

92<

Кто боится, что поддерживать отношения (беседовать)
С чистым, дружелюбным*, мудрым, расположенным к благу —
Это только вредить самому себе,
Тот наверняка погубит свои надежды [на хорошее рождение].

* «Чистый — это незапятнанный благодаря отстранению от нечистоты в виде страсти и т.п. Дружелюбный — это обладающий любовью. „Тот, кто боится“ — означает, что в нем якобы возник страх» [Там же].

93<<

Отдохнув, о царь, соберись с духом,
Я буду с тобой, покровителем, беседовать
Как со знатоком чистоты и дружелюбия,
Расположенным к благу*.

* Эта строфа, сохранившаяся в санскритском тексте и в тибетском переводе, но отсутствующая в китайском, приведена З.Диц под № 91А, поскольку считается ею толкованием (глоссой) предыдущей [Dietz 1980a: 211, 218]. М.Хан просто относит ее к сомнительным и приводит лишь в примечаниях к санскритскому и тибетскому текстам РА [Hahn 1982: 164–165]. В английском переводе эта строфа вообще отсутствует [Hopkins 1975: 93]. Нгаванг Самтен включил ее в основной текст своего тибетского издания РА [Ratnavali 1991: 271–272] и в готовящееся санскритское издание. Я надеюсь, что сомнительной эту строфу считают не потому, что она нарушает круглое число строф главы (100) и «Наставления» (500). Толкованием предыдущей она тоже не выглядит, как это было выше в строфе 45<. Тот факт, что в строфах 92< и 93<< в первой полушлоке фигурируют в основном те же термины, но в других падежах, вовсе не является свидетельством интерпретации, поскольку в РА есть и другие аналогичные примеры. Так, в РА, IV, 44–45 строфы в обеих полушлоках идентичны даже в падежах, отличаясь лишь парой терминов. Но никто не сомневается в их подлинности (может быть, потому, что в главе 100 строф), хотя они действительно выглядят двумя рецензиями одного и того же. На мой взгляд, эта 93-я строфа и содержательно, и по смыслу к месту, лишать которого ее мы не вправе.

94<<

[О царь,] вкратце узнай о том, какими признаками
[Должны обладать] добрые учителя,
Чтобы уметь отсекаать омрачения. Эти [признаки] таковы:
удовлетворенность,
Сострадание, нравственность и пронизательная мудрость*.

* «Удовлетворенность — это предпочтение довольствоваться [тем что есть] вместо желания добыть. Сострадание — это сопереживание страданию других. Нравственность — это либо то, что содержится в семерке „даров“ (в ДС, СЛХ их 8), либо деяния ради существ и накопление добродетели (согласно Ю.Окаде, второе пояснение заимствовано из „Бодхисаттва-бхуми-сутры“). Пронизательная мудрость — это пребывание в состоянии сосредоточения ради постижения сути вещей. Для этого надо быть всегда внимательным, чтобы созерцать (бхавана) основоположения Закона (т.е. содержание и смысл отдельных буддийских учений, к примеру, по ДС)» [Ajitamitra 1990: 147–148, 188].

95<<

Познав способ действий, которому они [учители]
Обучат тебя из уважения к тебе [царю]*,
Ты достигнешь наивысшей цели**,
Выполняя следующие основные правила***:

* «Они обучат той особенной форме (сварупа) Закона, которая преподается [царю] из дружественных чувств» [Там же: 148].

** «Наивысшая цель — это либо прекращение пребывания существом среди существ, либо буддство» [Там же].

*** «Правило — это то состояние, которого желательно придерживаться» [Там же].

96<<

Говори правду и то, что приятно существам,
Будь способным творить добро, что трудновыполнимо,
Будь разумным, неприемлющим обман,
Будь независимым, с добротолюбием на устах*,

* Аджитамитра толкует здесь каждое слово, но по принципу «масло масляное», например «добро — это то, что по природе доброе... независимый — это тот, кто зависит от самого себя, потому что родился с острым умом... Разве добротолюбие объяснить плохими словами?» [Там же: 148–149].

97<<

Будь последователен в самообуздании,
Щедрым, деятельным, со спокойным умом,
Неутомляемым, непоколебимым [в Пути],
Неподвластным [страстям], искренним,

98<<

Будь дружелюбным, как полная луна,
Сиятельно-прекрасным, как осеннее солнце,
Таинственно-глубоким, как океан,
Стойким в Законе, как гора Меру,

99<<

Освободись от всех зол [в себе]
И будь украшен всеми достоинствами,
Будь соком жизни для всех существ
И стань воистину всеведущим.

100<<

Это Законоучение предназначается
Не только царям, но и другим существам,
Созревшим для него
И желающим творить благо.

101<<

О царь, это Наставление ты должен выслушивать ежедневно,
Чтобы как лично тобой,
Так и другими было достигнуто
Подлинное совершенное Просветление.

102<<

Ведь те из людей, которые желают достичь Просветления,
Обретаемого в соответствии с благим Законоучением,
Должны навсегда забыть* крайности самого великолепного
и самого низкого,
Обретения и потери, забыть о пользе и плоде
[только для самого себя],
Должны не заботиться** о благодарности (или даре) от других,
Должны отринуть всякую зависть*** и быть неизменно
исполненными ****
Терпимости, высочайшего почтения и заботливой любви*****
к достойному учителю.

* Так истолковал Аджитамитра, букв. даже «разрушить» [Там же: 149]. Здесь и далее использованы его синонимы к словам последней строфы при поиске русских соответствий.

** Букв.: без желания, без надежды, что комментатор пояснил как «не боясь (не опасаясь) за добрые свои качества» [Там же].

*** Буддисты насчитывали пять ее видов, см. ДС, LXXVIII.

**** Аджитамитра подчеркнул, что перечисленные ниже качества испытываются в отношении других, а не самого себя [Там же].

***** Здесь в тексте — «ишла» (*tshul khrims*). Столь неожиданный перевод хорошо известного термина («нравственность») объясняется опять-таки комментарием, где ишла — это либо «испытывать любовь, почтение, уважение», либо «покровительствовать, защищать, кормить». Мне кажется, что в данном русском переводе я объединил оба толкования.

ТАК ЗАКОНЧЕНО
СОСТАВЛЕНИЕ ВЕЛИКИМ УЧИТЕЛЕМ,
БЛАГОРОДНЫМ НАГАРДЖУНОЙ
«ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ НАСТАВЛЕНИЯ ЦАРЮ».

С санскрита перевели индийский учитель Джнянагарбха и тибетский толмач (лоцава) Лугьел Цен (*Klu'i gyal mtshan*)*. Позднее индийский учитель Канакаварман и тибетский толмач Пацеб Ньима (*Pa tshab nyi ma grags*) отредактировали перевод, опираясь на три санскритских манускрипта.

Комментарий (тика) к «Драгоценным строфам» составлен учителем Аджитамитрой. С санскрита его перевели индийский учитель Видьякарапрабха и тибетский толмач Банде Палцег (*Bande Dpal brtsegs*)**.

* Английские переводчики РА здесь и ниже не точны [Hopkins 1975: 93].

** Банде Палцег участвовал в переводе и «Дружественного послания» (СЛ).



Глава 3

Полемика с оппонентами

«Опровержение идеи Бога-творца» («Ишвара-картритва-ниракритир...»)

I

Вступление к ИКН

«Ишвара-картритва-ниракритир...»¹ (ИКН), или «Опровержение идеи Бога-творца и творения Вишну», относится к полемическим произведениям нагарджунизма, как то следует из самого названия. Оно является одним из первых трактатов буддизма, посвященных доктрине опровержения концепции божественного Зодчего вселенной (*ниршвара-вада*). Антипод последней (т.е. *Ишвара-вада*, или учение о Создателе) во многом определял космогонию брахманизма-индуизма, его ритуальные мифологемы о первопричине мироздания, ее роли в религиозном культе и т.д.

¹ Полное название трактата — *iśvara-kartṛtva-nirākṛtīr-viṣṇor-eka-kartṛtva-nirākaraṇa*, что буквально переводится как «Возражение по поводу творения [Богом-творцом] Ишварой и опровержение единого творения [Богом] Вишну».

Древние индийские провидцы наделяли многих богов творительными потенциями. К этому кругу сакральных мифов о творении и других ранних древнеиндийских представлений, более известных по ведийской и эпической словесности, тянутся корни Ишвара-вады. Именно в защиту этого учения вела полемику с первых веков нашей эры прежде всего философская система школ ньяя и вайшешика, а также другие. ИКН открывает многовековую традицию идейной борьбы махаянских мыслителей против креационистских теорий брахманских философов. Это соперничество расширялось и обогащалось все новыми аргументами на каждом следующем этапе противостояния, вплоть до исхода буддизма из Индии [Андросов 1985; 1986].

Санскритское критическое издание оригинала ИКН, тибетский канонический перевод, русский перевод со вступительной статьей был опубликован в начале века Ф.И.Щербатским [Щербатской 1904]. С тех пор это издание воспроизводилось в сопровождении английского перевода Х.Ч.Гупты в Индии (согласно [Чаттопадхья 1973: 326, примеч. 2]). В последней книге был переиздан и русский перевод ИКН Ф.И.Щербатского [Там же: 115–117]. Второй английский перевод текста выполнил Г.Чемпарати [Chemparathy 1968–1969], а второй русский — опубликован мною [Андросов 1985: 158–159].

Д.С.Руэзг сообщает, что первое санскритское издание осуществил Ф.В.Томас в 1903 г. (оригинал манускрипта хранится в Великобритании) [Ruegg 1981: 30, п. 73а]. Отмечу также, что «Ишвара-картритава...» относится к тем немногочисленным произведениям, которые сохранились в тибетском Данджуре как в переводе, так и в тибетской транслитерации санскритского оригинала (о них см. [Hahn 1987a: 52]).

Названные ученые, а также другие, упомянутые Д.С.Руэггом, были уверены в авторстве Нагарджуны (без Посвящения). Сомнения в этом высказал лишь Кристиан Линдтнер [Lindtner 1982: 16]. В основной части трактата нет деления на строфы, что несвойственно сочинениям основоположника мадхьямики. Но в то же время прозаический стиль ИКН практически аналогичен стилю автокомментариев Нагарджуны к его другим полемическим трудам, например «Рассмотрению разногласий» (ВВ), «Семидесяти строфам о пустотности» (ШС), в аутентичности которых К.Линдтнер не сомневается. По моему мнению, ИКН вообще можно условно рассматривать в качестве прозаического комментария на две строфы из «Четырех гимнов Буддам» (ЧС, III, 33–34, см. ниже, гл. 5), содержащих в «свернутом» виде все идеи «Опровержения...». Кроме того, творческие потенции Бога Ишвары опровергаются в авторитетной для Нагарджуны (см. об этом [Андросов 1990: 119]) махаянской «Шалистамба-сутре» [Shalistamba 1991: 32, 44; 1993: 38, 60].

В нагарджунистском характере «Опровержения идеи Бога-творца» сомнения не должны возникать еще и потому, что в китайском буддийском каноне сохранилось в переводе Кумарадживы произведение под названием «Учение о 12 вратах»², авторство которого приписывается Нагарджуне³ (см. в английском переводе с пространным историко-философским введением Сюэ-ли Чжэна [Cheng 1982]). Десятая глава этого трактата как раз посвящена опровержению концепции Бога-творца (Ишвара) и Спасителя [Там же: 93–100]. Здесь как собственно Ишвара-вада, так и мадхьямиковское сведение этого учения к логическому абсурду (прасанга) изложены гораздо подробнее (чем в ИКН) в кругу общих буддийских представлений о страдании, отсутствии вечного и нетленного начала мироздания (см. Словарь: «Анатман», «Анитья»), о взаимозависимом происхождении. Здесь поднимаются такие проблемы, как божественное творение и «страдание сынов Бога», Его всемогущество, статус божественного бытия и т.д.

Все эти идейно-культурные «заготовки» индийских креационистов автор подвергает критике за несовместимость с положениями общепринятой индийской религиозности, а именно с законом кармы [Там же: 96–99]. В этой же части нагарджунист ставит вопросы, которые рассмотрены и в ИКН: кто творит, что и кого творят, кто творит Творца. После указания на логическую и религиозную несостоятельность Ишвара-вады по каждой из поднятых проблем делаются конкретные выводы, которые можно было бы сгруппировать по двум разрядам: (1) Счастье и страдание существ, как и приобретение ими добродетели или заслуг, не подвластны Богу. (2) Бог-творец не является самосущим и ничего не создает, поскольку все производится кармически, во взаимозависимости причин и условий, и нет ничего беспричинного.

Надо полагать, что ко времени написания трактата «О 12 вратах»⁴ мадхьямики уже смело выступали по проблеме Творца против большего числа оппонентов, чем в период сочинения «Опровержения идеи

² На санскрите это название чаще реконструируют как *dvādaśa-dvāra-śāstra*, но иногда вместо «двара» употребляют «мукха» или даже «никайя».

³ Но этот тип авторства, на мой взгляд, не в современном понимании формальной принадлежности работы перу определенного мыслителя, а в смысле «коллективного творчества» религиозной группы последователей Учителя Нагарджуны, т.е. в соответствии с моей трактовкой нагарджунизма. Кристиан Линдтнер, считающий аутентичность трактата «подложной», тем не менее признал, что все строфы (а их в тексте 26) «первоначально были созданы Нагарджуной», они включены в ММК и в «70 строф о Пустотности», а прозаический комментарий к ним написан Пингалою [Lindtner 1982: 11–12, п. 13]. Китайские ученые буддисты приписывали прозаическую часть иногда Нагарджуне, иногда — Чин-му [Ruegg 1981: 28]. Подробнее см. [Андросов 1990: 112–114].

⁴ Я думаю, это случилось не ранее второй половины IV в.

Бога-творца». Если в последнем об аргументации сторонников доктрины «небесного Зодчего» можно судить по представлениям ранних вишнуитских сект бхагавата и панчаратра, то в трактате «О 12 вратах» их явно дополнили воззрения такой шиваитской секты, как пашупата, а также идеи ранней вайшешики. Кроме того, автор последнего трактата, защищая идею кармы в качестве единственного творительного начала мироздания, мог считать оппонентами и найяников, у которых Ишвара истолковывался как содействующая причина, регулирующая карму (см. об этом [Андросов 1985: 160–162]).

Нужно подчеркнуть, что ни Нагарджуна, ни мадхьямика, ни махаяна в целом никогда не занимали атеистических позиций, если под ними понимать антирелигиозность или так называемый древнеиндийский материализм (см. труды современного индийского марксиста Дебипрасада Чаттопадхьяи). Европейцам не просто осознать, что антикреационизм — а именно так одним словом выражается буддийское отношение к идее Бога-творца — может играть глубоко религиозную роль как в философии, так и в практике буддизма. Более того, решение вопроса о Божественном Зодчем у Нагарджуны и его последователей было традиционным, чему имеется немало свидетельств в палийском каноне (прежде всего в Сутта-питаке, практически в каждой ее книге, включая «Джатаки»)⁵.

Общевуддийский смысл учения ниришвара состоял в том, что мир, не созданный никем из богов, есть страдание, мука, неудовлетворенность. У верующего нет никаких оснований надеяться на милость Бога или на загробную справедливость божественного правосудия. В самом человеке (и в любом существе) сокрыта как причина страдания, так и возможность прекращения ее действия. Говоря современным языком, буддисты ставили своих последователей перед экзистенциальным выбором — либо продолжения круговерти страдания в бесчисленных рождениях, либо вступления на Путь избавления от него.

⁵ Подборку переводов и их анализ см. [Glazenapp 1966; Nyānaponika 1970]. Кстати сказать, название книги Хельмута Глазенаппа достаточно курьезное: «Буддизм — атеистическая религия», — которое фактически опровергается содержанием. Это издание посмертное, тогда как сам автор назвал свою работу: «Буддизм и идея Бога. Буддийские учения о божественных существах и силах. Религиозно-исторические параллели этим учениям» [Glazenapp 1954]. Замечу также, что немецкий ученый исследовал не только палийские источники. Среди других особого внимания заслуживает (в контексте данного труда) анализ нагарджунистского комплекса идей по рассматриваемой проблеме на материале «Махапраджня-парамита-упадешы» [Glazenapp 1966: 26, 34–35, 46, 71, 99, 112–113, 121, 154, 156–157], для чего автор пользовался переводом источника с китайского языка [Lamotte 1944–1949. Т. I–II].

Другую оценку отношения основоположника мадхьямики к идее Бога-творца можно сформулировать следующим образом: «Ни теизм, ни атеизм» — как то делает Сюэ-ли Чжэн [Cheng 1976; 1977; 1991: 94–96]. У Нагарджуны был также предшественник по постканоническому периоду буддийской литературы — это поэт и мыслитель Ашвагхоша (I–II вв., см. Словарь). В его знаменитой поэме «Жизнь Будды» («Буддха-чарита», XVIII, см. [Ашвагхоша 1990: 180–181]) перечисляются в кратком изложении шесть рассуждений, опровергающих идеи креационистов того времени: четыре — против концепции Ишвары как персонафицированного Создателя вселенной (демиурга) и две — против концепции Ишвары как абсолютного начала мироздания⁶. Но я склонен думать, что автор ИКН не знал этого произведения или не придавал ему значения. В то время как его нагарджунистские последователи, написавшие трактат «О 12 вратах», в главе о Творце, похоже, вторят именно Ашвагхоше и комментируют его шестерку доводов.

В ИКН аргументация «за Бога-творца» состоит из одного тезиса (*пратиджня*) и одного логического основания (*хету*). Утверждается: «Есть Бог-творец». Правила ведения диспута требуют обосновать понятие, что в древних сочинениях зачастую сводилось к этимологизированию: «Кто творит, тот творец. Кто производит действие, тот называется творцом». Способность творить, очевидно, является логическим основанием. При конструировании этой точки зрения Нагарджуна не привел примера (*дриштанта*), столь свойственного индийским формальным выводам. Таким образом, умозаключение об Ишваре оказывается двучленным — состоящим из тезиса и основания.

Индийские небуддийские логики обычно пользовались пятичленным силлогизмом (найяйки) и десятичленным (джайны). Исследователи отмечают, что Нагарджуна первым заметил повторяемость членов (*авайява*) вывода (*анумана*) и придал стимул пересмотру силлогизма⁷, что оказало влияние на позднейшие теории полемики и логики у Васубандху, Дигнаги, Дхармакирти, Шантаракшиты (см. о них Словарь) и др. [Kunst 1948: 75–76]. Впрочем, все названные мыслители признавали необходимость примера, хотя Дхармакирти делал это с оговорками [Там же: 81–82].

⁶ Анализ этого фрагмента, как и других источников (сторонников Ишвары, начиная с ведических времен, и их противников — от Будды до Шантаракшиты и Камалашилы), мною осуществлен в успешно защищенной, но неопубликованной кандидатской диссертации «Концепция ниришвара в древнеиндийской философско-религиозной традиции (по материалам „Таттвасанграхи“ Шантаракшиты)» по специальности «История религии и атеизма» в Институте востоковедения АН СССР (М., 1982, 248 с.).

⁷ Который буддистами позднее был назван «выводом для других» — *para-artha-anumāna*, в отличие от «вывода для себя» — *sva-artha-anumāna*.

Опроверяющий текст ИКН состоит из двух частей, ошибочно трактуемых Д.Чаттопадхьяей как опровержения двух аргументов [Чаттопадхья 1973: 117]. В действительности же в первой подвергается деструкции логическое основание, т.е. доказывається, что Ишваре, «безусловно, не присуще творение». Во второй части разрушается тезис и делается заключение: «Бог-творец не существует».

Таким образом, Нагарджуново сведение к абсурду своеобразно перекликается с найяиковским и позднебуддийским способом указания на ошибки (*доша*) умозаключения при формулировке логического основания и тезиса⁸. При этом, в отличие от последигнаговских сочинений, в которых достаточно было указать на одну из ошибок вывода, чтобы признать его недостоверным, Нагарджуна строит свое опровержение на всесторонней критике оспариваемого довода, сведении его к полному логическому абсурду.

Интересен ход авторской полемической мысли. Вследствие отсутствия развитой логической системы выявляемые им погрешности в суждениях оппонента должны быть общепризнанными, для чего Нагарджуна то и дело обращается к доводам здравого смысла. Автор начинает с дедукции, т.е. выявляет следствия, которые содержатся в посылках в скрытом виде, и потому задается вопросом: «Он создает уже существующее⁹ или скорее то, что еще не существует?» Отвечая на него, мадхьямик показывает, что в первом случае мир обходится без Творца и Его присутствие ни в чем не проявляется, следовательно, *творение* не подтверждается как факт действительности.

В понятиях поздней логики это доказательство можно изложить так: большему термину (*садхья*) не подходит никакой средний термин (*хету*), т.е. объем понятия «Ишвара» бессодержателен, потому что он «не проникает» (*na vyāpnoti*) в объем понятия «творение», о чем свидетельствует субъект вывода — «уже существующее». Таким образом, мы не можем указать «проникаемого» (*вьяпья*) для данного субъекта вывода, из-за чего не возникает отношение «неизменного сопутствия», или «проникновения» (*вьяпти*), а без знания этого отношения нельзя вести речь о логическом выводе (см. [Инголлс 1974: 31–34]).

Нагарджунова конструкция доказательства, формально напоминающая двучленное умозаключение, состоящее из тезиса и примера при общем суждении (*удахарана*), в действительности — антивывод, или вывод об отсутствии логического ума у соперника. В данном случае пример играет роль основания с точки зрения здравого смысла:

⁸ Позднее их стали называть *hetu-ābhāsa* и *pakṣa-ābhāsa* соответственно.

⁹ *Siddha*, или букв.: фактически данное.

если человек уже родился, то последующие события в его жизни не суть деяния некоего Творца, а кармические силы и влияния, сформированные в предшествующих воплощениях индивида. Эта апелляция оправданна, правда, только с позиций общиндийского умозрения о карме, согласно которому течение данного жизнепроявления обусловлено предшествующими существованиями, и ни одному индийцу не придет в голову предполагать здесь творение.

Значит, пример в умозаключении Нагарджуны характеризует одну из черт логически правильного мышления, а именно его доказательность, когда истинность основания тождественна фактической истине и может быть либо доказана опытным путем на практике, либо выведена из других таких же истинных положений. По-видимому, роль *удахарана* — общего суждения с примером — в индийском логическом мышлении равносильна закону достаточного основания западной логики.

Рассматривая второе предположение, Нагарджуна переходит от тезиса: «Он создает то, что еще не существует», — сразу к примеру: «Масло из песка, шерсть [на панцире] черепахи и т.п.». Если масло из речного песка или шерсть на панцире черепахи суть не факты, то таковыми они являлись всегда, являются сейчас и таковыми будут являться. Каков бы ни был ваш Бог, Он не способен изменить этого, ибо такое неизвестно в природе. Так из имплицитно содержащихся в мышлении заведомо истинных аксиом, зиждущихся на принципе достаточного основания, или, проще говоря, из указания на действительное положение вещей, логически вытекает обоснование авторского опровержения.

Последнее дедуктивное следствие из посылок оппонента в отношении *хету* (среднего термина) Нагарджуна формулирует вопросительно: «Может, Он делает несуществующее существующим?» Но, оказывается, и этого невозможно сделать, не нарушив еще один закон логики — закон противоречия, согласно которому два отрицающих друг друга предположения не могут быть одновременно истинными. Последнее, кстати, автор тоже подтверждает иллюстративным материалом из повседневной действительности.

Итак, по мнению основоположника мадхьямики, без *фактического* обоснования логическое умозаключение повисает в воздухе, в чем, видимо, состояла демонстрация буддийского понимания достоверного познания на уровне относительного (вьявахара, см. ДС, ХСV) знания. Для этого нужно осознавать реальную опору (дхармин), в то время как тезис и логическое основание лишь суждения о качествах данного ситуативного момента¹⁰. Как бы ни были строги законы логики, но их

¹⁰ Подробнее об этом см. перевод и исследование Ф.И.Щербатским трактата Дхар-

правомочие — это правомочие всеобщего. По мнению буддистов, квантор общности логических законов является их недостатком. Истина всегда конкретна. В этом смысле пример в выводе есть класс определенных значений, в рамках которого достоверна некая функция от хету.

С этих позиций ошибка рассматриваемого предположения состоит вовсе не в том, что наличие формальных противоречий в рассуждении или концепции делает их несостоятельными, а в том, что факт есть статичное явление, схватываемое мышлением дискретно (дхармически) и, значит, в отвлечении от изменения объектов. Именно этому состоянию присуща качественная определенность, вследствие которой объект не может обладать одновременно взаимоисключающими свойствами. Вот почему, по Нагарджуне, Ишваре не присуще творение. Так завершается анализ логического основания.

По сути дела, сказанного вполне достаточно для опровержения аргументации сторонников идеи Творца, ибо «разгром» логического основания свидетельствует о том, что посредством него выносить заключение о тезисе нелепо. Почему же Нагарджуна предпринимает и деструкцию тезиса? Вероятно, причина этого кроется не только в отсутствии разработанной системы логического доказательства, но и в предвидении возможности оппонентов предложить другое хету. Чтобы избежать такого продолжения спора об Ишваре, буддийский учитель решил разгромить и тезис.

С точки зрения логических средств опровержение тезиса в ИКН практически не отличается от рассмотренного выше ниспровержения основания. Таким образом показано, что мадхьямиковский метод деструкции понятий, который условно, на европейский манер, можно называть негативной диалектикой, имеет двойное применение. Следовательно, он еще более полезен для буддийских мастеров практической полемики.

Важно также, что тема «Опровержения...» тесно связана как с буддийскими представлениями о страдании и мироздании (первая благородная истина), так и с учениями о причинно-следственных отношениях, карме, творении (вторая истина). В трактатах более поздних буддийских авторов пассажи о ниришвара-ваде (или отдельные главы о ней) включались в разделы, посвященные онтологической проблематике (см. [Андросов 1986: 239–242]). Тем не менее несомненной является и сугубо религиозная роль этого учения, причем благодаря не

макирти «Ньяя-бинду» и комментария на него Дхармоттары [Щербатской 1995. Ч. 1: 229–245].

столько доказательству действенности кармы, сколько тесной связи с сотериологическими идеалами буддизма (см. [Murti 1980: 287–289]), например с обеими идеями отсутствия самости (найратмья, см. ДС, СХVI).

Однако нельзя забывать, что некоторые махаянские сутры и ваджраянские тантры использовали индуистские модели восхваления и обожествления собственных объектов культа. В этом случае они иногда прибегали и к развитой мифологии и символике креационизма. Так, в «Каранда-вьюха сутре» Творцом мира объявляется бодхисаттва Авалокитешвара (см. Словарь), который «творит» не только буддийскую вселенную, но и индуистских демиургов Махешвару (Шиву), Вишну и других богов (см. об этом [Андросов 1996: 117–119]). Составители ваджраянских текстов в этом отношении уже не уступали индуистским певцам величия божественных зодчих мироздания, в роли которых выступали будды и бодхисаттвы [Dargyay 1985: 35–45].

II

Перевод. Комментарий

[ПОСВЯЩЕНИЕ]

Припав к лотосоподобным стопам Учителя
И преклоняясь пред Алмазным Существом*,
Я пишу из сострадания
Ради Просветления способных учеников.

* Алмазное Существо — *vajra-sattva*, тиб. *rdo rje sems dpa'* — этот эпитет свидетельствует о позднем добавлении Посвящения (примерно после V в.) к трактату. См. Словарь («Ваджрасаттва»).

[Говорят] еще, что есть Бог-творец (Ишвара). Именно Он будет [здесь] исследоваться. Кто творит, тот творец. Кто производит действие, тот называется творцом.

И здесь мы спросим, что Он создает: уже существующее или скорее то, что еще не существует?

На самом деле Он не создает уже существующее из-за отсутствия подтверждения [этому]. Если, например, человек (пудгала) уже есть, то дальнейшее [внешнее] воздействие на него не является творением, поскольку [он] существовал ранее.

Можно [предположить], что Он создает то, что еще не существует. Так, к несуществующему относится масло из песка, шерсть [на панцире] черепахи и т.п. Пусть Он сотворит именно нечто такое! Но здесь

Он не способен к творению. Почему? Потому что оно по-прежнему остается несуществующим.

Таков Он.

Может, Он делает несуществующее существующим? Но этого не происходит вследствие взаимной противоположности. Что является существующим, то таковым и остается. Что же является несуществующим, то таковым и остается. Таким образом, у этих двух должна быть взаимная противоположность. Подобно тому как между светом и тьмой, жизнью и смертью. Само собой разумеется, где светло, там нет темноты, а где темно, значит, там нет света. Точно так же, кто жив, тот, несомненно, живет, а кто мертв, тот, несомненно, умер. Именно поэтому из-за отсутствия тождества между существованием и несуществованием Богу-творцу, безусловно, не присуще творение. Так мы считаем.

В чем состоит другой недостаток [идеи Бога-творца]? Он творит других, возникнув сам или не возникнув?

[Если предположить,] что не возникнув сам, то Он, по всей видимости, не в состоянии создавать других. Почему? В силу природы того, что само не произведено. Например, не может возделывать землю и т.п. сын бесплодной женщины. То же самое в случае с Богом-творцом.

Далее.

[Если предположить,] что Он творит других, возникнув сам. Тогда [возникает вопрос], в силу чего Он возник? То ли от самого себя, то ли от другого, то ли от обоих (себя и другого) вместе? В действительности нельзя возникнуть от самого себя, потому что рождение самого себя противоречит опыту. Ибо неверно, что может разрезать само себя лезвие меча, пусть даже чрезвычайно острое. Ибо неверно, что может танцевать даже хорошо обученный, искусный танцор, встав на свои собственные плечи. Почему? Да разве видано такое, разве можно предположить, чтобы быть рожденным самим собой, быть родителем самого себя? Такие речи неизвестны людям.

Далее.

[Можно предположить,] что Он произошел [от другого]. Но это невозможно, поскольку другого нет, если нет Бога-творца*. [Если же предположить, что другой есть], тогда получится последовательный ряд [возникновения]. Следовательно, [недостаток] будет состоять в обратном движении в бесконечность в силу природы безначального. Если нечто существует и не имеет начала, то его существование не может прекратиться. Отсутствие семени означает отсутствие ростка, ствола, листьев, цветов, плодов и т.п. Почему? Потому что нет семени. [Точно так же] невозможно [возникновение] от другого и от обоих

(себя и другого) вместе вследствие ошибочности и логической порочности таких [предположений].

Поэтому Бог-творец не существует.

ВОЗРАЖЕНИЕ ПО ПОВОДУ ТВОРЕНИЯ БОГА-ТВОРЦА
И ОПРОВЕРЖЕНИЕ
[ИДЕИ] ЕДИНОТВОРЧЕСТВА ВИШНУ
ЗАВЕРШЕНО.

У СТОП УЧИТЕЛЯ ВЕЛИКОЛЕПНОГО НАГАРДЖУНЫ
ЭТО ПРОИЗВЕДЕНИЕ ЗАПИСАНО
ЕГО УЧЕНИКОМ.

** Еще раз подчеркну, что все перечисленные доводы (в том числе и следующий ниже текст) Нагарджуну против идеи Бога-творца очень похожи на прозаический комментарий к двум строфам «Четырех гимнов Просветлённому» (ЧС, III, 33–34), где кратко названы все рассмотренные здесь (в ИКН) проблемы.*

«Рассмотрение разногласий» («Виграха-вьавартани»)

I

Вступление к ВВ

«Виграха-вьавартани» (ВВ) — логико-полемический трактат ранней мадхьямики. Этот санскритский труд дошел до нас в метрической форме (размер *ария*), но каждая строфа имеет прозаический комментарий, нередко представляющий собой пересказ строфы теми же терминами, дополненный союзами и служебными словами. Традиционно прозаическая часть считается автокомментарием (*свавритти*), т.е. текстом самого Нагарджуны, хотя отдельные места, по-видимому, являются более поздними вставками. Так, к примеру, в ВВ, 28 цитируется строфа Нагарджуны из «Коренных строф о Срединности» (ММК, ХХIV, 10), которая подается как авторитетное свидетельство, как цитата из Слова Будды.

Отмечу также, что поэтический метр *ария* был свойствен до Нагарджуны песенному фольклору и любовной лирике (см. [Индийская лирика 1978: 15–18, 28–33 и др.], а также выше, Вступление к «Дружественному посланию»). Применение этого размера в философско-полемическом произведении, посвященном преимущественно проблемам эпистемологии, выводного знания (*прамана*) и сотериологии, выгля-

дит нелепо, по крайней мере с эстетической точки зрения [Hahn 1990: 17]. Поскольку этот трактат являлся своего рода учебным пособием для махаянских монахов, готовившихся к публичным диспутам с идейными противниками, есть основания считать выбор метра преднамеренным.

Интерпретировать преднамеренность можно по-разному. Прежде всего, популярность песенного метра могла обеспечить расположение аудитории, что было далеко не последним делом при определении победителя. Если же учесть то, что мадхьямики не выдвигали собственных тезисов, ограничиваясь критикой доводов оппонентов (см. ниже), то такое простонародное изложение предмета спора, к тому же во фривольно-поэтическом стиле, изначально принижало, приземляло философское полемизирование. Тем самым автор дополнительно подчеркивал, что смешно придавать большое значение такой проблематике и абсурдна затея привлекать к ней внимание публики.

В 541 г. Вимокшапраджня и Праджняручи перевели ВВ на китайский язык, а в 874 г. индийский учитель Джнянагарбха (переводчик РА) и тибетский толмач Банде Палцер (переводчик СЛ и комментария Аджитамитры к РА) перевели строфы на тибетский. Позднее строфы редактировались индийским пандитом Джаянандой и тибетцем Додепалом (mDo sde dpal). Текст автокомментария был переведен Джнянагарбхой совместно с Девендраракшитой [Vidyabhushana 1921: 256–257; Lindtner 1982: 70–72]. Санскритский манускрипт, переписанный Щилакарой (1106–1190), был найден индийским ученым Рахулой Санкритьяной в 1936 г. в монастыре Жалу [Vigraha-vyavartani 1937: VIII–IX]. Э.Джонстон и А.Кунст проделали огромную работу с рукописью, сократили число строф с 72 до 70 и подготовили критическое издание текста [Vigraha-vyavartani 1951], переизданное К.Бхаттачарьей [Vigraha-vyavartani 1978].

Тибетский перевод строф параллельно санскритским издал К.Линдтнер [Lindtner 1982: 76–86], хотя и до и после него изданий было немало. Последнее известное мне издание санскритских строф (где 71-й считается строфа колофона) вместе с английским переводом и индексом карик приводится в книге индийца Р.Пандея [Pandeya 1991: 149–165]. Санскритская, китайская и тибетская версии неоднократно переводились на европейские, русский и японский языки (см. как собственно переводы [Tucci 1929: 1–77; Андросов 1990: 189–214; 1991: 159–187], так и ссылки на них [Nakamura 1960: 58–59; Lindtner 1982: 70 (n. 107), 115–116]).

«Виграха-вьавартани» — одно из первых Нагарджуновых произведений, в котором вводится особый композиционный прием: вначале со-

общаются все возражения оппонентов (строфы 1–20), а затем они последовательно опровергаются (строфы 21–70). Причем способы логической деструкции доводов идейных противников не повторяются, а лишь указывается, какой из ранее продемонстрированных применять в конкретном случае (см. ВВ, 56, 66 и др.). Позже этот композиционный прием стал очень распространенным в диалектико-полемиическом жанре индийской философской литературы. Первая часть была названа *пурва-накшей*, а вторая — *уттара-накшей*. Этот прием, например, использовал Шантаракшита (VIII в.) при создании своей колоссальной «Таттва-санграхи» [Tattvasangraha 1968; Андросов 1986: 241–245, 248–253]. В сутрах индуистских школ ньяя и мимансы композиция аналогичная, но, по мнению К.Джаявала и Р.Санкритьяны, первенство здесь принадлежит ВВ [Vigraha-vyavartani 1937: IV–VII], а названные сутры окончательно редактировались позже.

Этот же прием Нагарджуна опробовал сначала в 24-й главе «Коренных строф о Срединности» («Муламадхьямака-карики»), которая, очевидно, была составлена раньше ВВ, поскольку последняя цитирует и перефразирует ММК. Думается, такая композиционная особенность появилась не случайно, тем более что она создает дополнительные трудности при чтении текста, пространственно разделяя довод оппонента и его опровержение. Важность рассматриваемого приема состоит в наглядном представлении своих философских соперников. Чем их больше, тем более весомой должна выглядеть социозначимая позиция школы, опровергающей логически аргументы противников. Чтобы философско-религиозной школе существовать материально и идейно в полирелигиозном обществе, ей нужен оппонент; еще лучше, когда их несколько.

Поэтому автор специально выделил здесь аргументацию других мыслителей, которая противостояла именно мадхьямике и ее доктрине. Чем больше оппонентов, тем больший вес приобретает оспариваемая школа в культурной жизни своего времени. Кстати, об этом Нагарджуна прямо сказал в своих «Драгоценных строфах» (см. РА, I, 61–62). В других текстах, приписываемых ему и его ученикам, периода нагарджунизма идейные противники тоже называются с удовольствием [Kimura 1927: 23–40]. Арьядева (III в.) указал в общей сложности 20 школ, с которыми соперничали ранние мадхьямики ([Там же: 24; Тисси 1929: 3–89]; имеется в виду «Шата-шастра», не забывайте, что в издании Туччи каждый перевод имеет собственную нумерацию страниц).

В «Виграха-вьавартани» оппоненты не названы, и теперь их нелегко определить. Возможно, они представляли одну школу. В научной

буддологии давно идет дискуссия, что же это за школа. Дж.Туччи [Там же: 34–35], Г.Оберхаммер [Oberhammer 1963: 64–70], К.Бхаттарья [Vigraha-vyavartani 1978: 1–4, 8, 10 и др.] полагали, что это была ньяя. К.Линдтнер доказывал, что Нагарджуна полемизировал со знаками Абхидхармы — третьей части буддийского канона Малой колесницы [Lindtner 1982: 70–71].

Э.Джонстон и А.Кунст по этому поводу заметили: «Неясно, знал ли Нагарджуна „Ньяя-сутры“ или нет. До более полного изучения предмета с уверенностью можно лишь сказать, что оба труда отразили полемику между двумя школами... Очевидно, что наизусть признали убедительной критику [мадхьямиков]» [Vigraha-vyavartani 1951: 8]. Голландский исследователь Й.Бронхорст пришел к выводу, что автор «Ньяя-сутры» полемизировал с буддистами сарвастивады, а его, в свою очередь, опровергал Нагарджуна в «Рассмотрении разногласий», после чего позднейшие наизусть «набросились» уже на мадхьямику [Bronhorst 1985: 126].

На мой взгляд, автор ВВ знал какой-то вариант «Ньяя-сутры», поскольку он цитировал ее отдельные места очень близко к тексту, дошедшему до нас. Во всяком случае, здесь вряд ли стоит делать категоричные заявления относительно того, кто кому предшествовал. Тысячелетняя история все углубляющейся полемики этих школ¹ несомненно наложила свой отпечаток (если это не интерполяции в текстах) на их исходные разногласия, отраженные в «Ньяя-сутре» (II, I, 8–19) и ВВ, 5–6, 30–51.

Здесь Нагарджуна предпринял подробнейший разбор выдвинутого в «Ньяя-сутре» возражения. При этом первый мадхьямик продемонстрировал не только полемическое мастерство, но и владение диалектикой понятий. Стоит подчеркнуть, что семантика последних носит в «Виграха-вьавартани» сугубо реалистический характер, в чем сказался еще один принцип философии Нагарджуны, к которому он неоднократно прибегал в различных контекстах своих разноплановых сочинений. Теоретик махаяны пользовался принципом *ситуативности*.

В каждом конкретном случае, обусловленном спором, материалом изложения, проповедью, уровнем подготовленности аудитории, собственными задачами и т.д., мадхьямик мог оказаться и абсолютистом, и нигилистом, и иллюзионистом, и реалистом, и логиком, и мистиком. Все эти позиции являлись глубоко продуманным истолкованием Нагарджуной религиозной идеи «непривязанности», в том числе и к ка-

¹ Один из примеров этой полемики по поводу идеи Бога-творца (Ишвары) см. в упомянутой выше работе [Андросов 1986].

кой-то определенной позиции. Столь гибкая тактика, позволявшая автору с легкостью² переходить на точку зрения оппонента, не изменяя собственным духовным замыслам, видимо, объясняет, почему трудно охарактеризовать философию Срединности, или мадхьямики, историкам, прибегавшим к слишком общей западноевропейской терминологии.

Термин «диалектика» обычно используется в буддологии лишь в значении «полемического мастерства», т.е. умелого применения силлогистических приемов. Думается, что ВВ наглядно демонстрирует не только умение автора спорить, следуя законам формальной логики того времени и той культуры, но и диалектический характер его образа мыслей в гегелевском смысле: как обнаружение ограниченности понятий и определений рассудка, содержащих отрицания самих себя. Свойственный Нагарджуне свободный переход от доводов здравого смысла и умозаключений к интуитивно обоснованным доводам-образам подспудной стихии религиозной жизни, недоступной для непосвященных, напоминает «движение мысли, выходящей за пределы изолированной определенности» [Гегель 1978: 206].

Указывать на противоречивость и абсурдность на первый взгляд непротиворечивых теорий оппонентов было очень существенным в системе мадхьямики и в махаяне. Средства логической деструкции Нагарджуна искусно использовал, во-первых, для победы в полемическом состязании с представителями других школ мысли, что имело и социально-культурное, и даже материальное значение³, во-вторых, для наглядного показа махаянской идеи пустотности (шунья-вада), интерпретируемой в данном произведении как отсутствие собственной независимой природы, или самосущего (свабхава), в дхарма-частицах, словах, высказываниях и других феноменах культуры вследствие их взаимообусловленности. Это действо Нагарджуны получило название «учение об отсутствии самосущего» — нихсвабхава-вада, которое стало эпитетом мадхьямики, как и шунья-вада. Средства логической деструкции подчеркивали также относительность теоретико-понятийного знания.

Кроме того, умение пользоваться разрушительными методами философской полемики причислялось мадхьямиками к религиозным усилиям на Пути срединности (мадхьяма-пратипат). Ниспровержение

² За которой стояло доскональное знание аргументов идейных противников.

³ Рост пожертвований для буддийских монастырей. благотворительность в отношении махаянского культового строительства, зависевшего от известности и авторитета религиозного лидера.

категорий инакомыслящих и догм инаковерующих⁴ *освобождало* умы от мыслительных конструкций, мешающих, согласно Нагарджуне, правильному восприятию различных махаянских истин интуитивного уровня знания, как-то: взаимозависимость, недвойственность, несубстанциональность и т.д.

Приводимый ниже перевод с санскрита сделан мною по критическому изданию Э.Джонстона и А.Кунста, а также сверен с другими упомянутыми выше изданиями и переводами. Для удобства чтения возражения Нагарджуны следуют непосредственно за аргументами оппонентов. Для удобства анализа доводы противников мадхьямики сгруппированы по четырем рассматриваемым темам с условными подзаголовками в квадратных скобках. Мои примечания даются отдельно к строфам и отдельно к пассажам «Автокомментария». Чтобы не перегружать перевод значками примечаний, простейшие из них приводятся в тексте в круглых скобках, а поясняющие добавления — в квадратных.

II

Перевод. Комментарий

[ПЕРВОЕ РАССМОТРЕНИЕ:
ДИАЛЕКТИКА КАТЕГОРИЙ «САМОСУЩЕЕ» И «ПУСТОЕ»]
(ВВ, 1–4, 21–29)

[Возражение оппонента мадхьямики]:

1

Если самосущего (свабхава) нет нигде
И ни в каких существованиях (бхава)*,
То и твое высказывание, будучи без самосущего,
Не способно отрицать самосущее.

* Здесь и далее речь идет о существовании всего мыслимого, в том числе и о существовании дхармо-частиц — главном философском предмете школ хинаяны. Ниже, особенно в тексте автокомментария (*svavṛtti*), я нередко использую термин «существующие дхармо-частицы» вместо *bhāvāḥ*. В предыдущих публикациях перевода данного текста [Андросов 1990: 189–214; 1991] «бхава» передава-

⁴ Что можно трактовать и как «опустошение» сферы сознания от труднопреодолимых препон и преград (аварана) интеллектуального плана, см., например, ДС, LXVII, LXVIII, XCI, CXXXVII.

лась и терминами современного философского языка: «вещь», «существующая вещь». В принципе это правильно, но в контексте настоящей работы мне не кажется необходимым менять язык перевода, выработанный мною для всего нагарджунистского наследия, поскольку в нефилософских текстах термин «вещь» для «бхава» зачастую затрудняет понимание, отрывает его от реалий индийской религиозной мысли.

[Автокомментарий]. Если самосущего нет нигде: ни в причине и условиях всех существующих дхармо-частиц, ни в совокупности причин и условий, ни обособленно, то получается, что все существования пусты. Ибо если семя не стало причиной, то нет и ростка, и даже если один за другим называются условия его возникновения — земля, вода, тепло, воздух и т. д., то и их нет; как нет ни совокупностей условий, так нет и совокупностей причин и условий, и даже нет разделения на причины и условия. Поскольку же здесь нигде нет самосущего, постольку росток — несамосущее. Поскольку есть несамосущее, постольку есть и пустое (шунья). И если на основании принципа бессамосущности (них-свабхаватва) росток — несамосущее, то на основании того же принципа бессамосущности все существующие дхармо-частицы пусты.

На это мы, [не-мадхьямики], ответим. Если ты говоришь, что все существующие дхармо-частицы пусты, твое высказывание также пусто. Почему? Его (самосущего) ведь нет ни в причине, если [под ней понимать] великие элементы (махабхуты, см. ДС, XXXIX), взятые совокупно или раздельно, ни среди условий, если [под ними понимать] усилия груди, шеи, губ, языка, десен, нёба, носа, головы и т. д., ни в сочетании причин и условий, и даже ни в обособлении от причин и условий. Поскольку здесь его, [самосущего], нигде нет, постольку оно, [твое высказывание], — без самосущего. Поскольку оно без самосущего, постольку оно пустое. Значит, этим высказыванием нельзя отрицать самосущее всех существующих дхармо-частиц. Ибо невозможно жечь несуществующим огнем, ибо невозможно резать несуществующим ножом, ибо невозможно смачивать несуществующей водой. Подобным же образом невозможно отрицать самосущее всех существований этим несуществующим высказыванием.

Следовательно, высказывание «Самосущее всех существующих дхармо-частиц опровергнуто» недостоверно.

[Ответ Нагарджуны]:

21

Если мое высказывание не верно

Ни по совокупности причин и условий, ни отдельно,

Тогда пустотность устанавливается на основании
Бессамосущности существований.

[Автокомментарий]. Если мое высказывание не существует из-за причины, понимаемой как великие элементы [махабхуты], взятые совокупно или раздельно, посредством условий, состоящих из усилий груди, шеи, губ, языка, десен, нёба, носа, головы и т. д., посредством совокупности причин и условий, посредством отделения от причин и условий, значит, оно лишено самосущего и вследствие бессамосущности пусто. Таким образом, пустотность установлена на основании бессамосущности этого моего высказывания. Поскольку это мое высказывание пусто в силу бессамосущности, постольку и все существующие дхармо-частицы пусты вследствие бессамосущности.

Вот сказанное тобой, [не-мадхьямиком]: «Из-за пустоты твоего высказывания пустотность всех существующих дхармо-частиц недоказуема». Оно не верно.

Далее.

22

Эта пустотность определяется
Как взаимозависимое бытие* существований,
Но взаимозависимое бытие — это ведь и есть
Отсутствие у него самосущего.

* Букв.: обусловленное или взаимозависимое существование (*pratitya-bhāva*). Ср. с «Муламадхьямика-карिकाми» (XXIV, 18), где пустотность определяется как пратитья-самутпада, или взаимозависимое происхождение. Согласно нижеследующему автокомментарию, понятие «взаимозависимого бытия» тождественно понятию «взаимозависимого происхождения».

[Автокомментарий]. Вы, [не-мадхьямики], не поняли значения пустотности существующих дхармо-частиц и начали осуждать нас, заявляя: «Вследствие бессамосущности существований отрицание самосущего недостоверно». Однако то, что является взаимозависимым бытием существующих дхармо-частиц, и есть эта пустотность. Почему? Из-за бессамосущности. Ибо те существующие дхармо-частицы, происхождение которых взаимообусловлено, не имеют самосущего: оно отсутствует по определению. Почему? Из-за зависимости от причин и условий. Ибо если бы существующие дхармо-частицы имели самосущее, то они бы были беспричинны и безусловны. Но они не такие. Поэтому о бессамосущих говорится, что они пусты вследствие бессамосущности. Значит, и мое высказыва-

ние вследствие взаимозависимого происхождения лишено самосущности, но вследствие бессамосущности оно пусто и достоверно. Подобным же образом вследствие взаимозависимости происхождения повозка, горшок, ткань и прочее пусты, т. е. не имеют самосущего, потому что все они по-своему предназначены для соответствующего дела — для перевозки дров, сена, земли, для хранения меда, воды, молока, для защиты от холода, ветра, зноя и для других целей. Именно поэтому мое высказывание, будучи зависимым по происхождению, лишено самосущего и предназначено для установления бессамосущности существований.

Далее.

23

[Допустим, что] человек-призрак* останавливал бы другого
такого же призрака,
А человек-привидение, созданный иллюзионистом**,
Останавливал бы человека-привидение, созданного силой
собственной иллюзии***.
Подобным образом это отрицание должно играть
ту же роль****.

* Человек-призрак — *nirmīṭaka* — это некий фантом, наваждение, которое, впрочем, является действующим персонажем фольклора и ряда буддийских сутр. В облике призрака людям нередко являются божества. Ср. также ниже, гл. 4 (ШС, 40–41).

** Человек-привидение, созданный иллюзионистом — *māyā-ṛipuṣa* — столь развернутый перевод термина опирается на следующий ниже автокомментарий.

*** Сила собственной иллюзии — *svatāyā* — см. Автокомментарий.

**** Аналогичный пример с «нирмитаккой» см. ММК, XVII, 31–32.

[Автокомментарий]. Допустим, человек-призрак остановил бы другого человека-призрака, чем-то занятого. Или так: человек-привидение, созданный иллюзионистом (майя-кара), остановил бы другого человека-привидение, созданного силой собственной иллюзии и чем-то занятого. В этом случае тот человек-призрак, кого останавливают, пуст, и тот, который останавливает, тоже пуст. И тот человек-привидение, кого останавливают, пуст, и тот, который останавливает, тоже пуст. Точно так же моим, хотя и пустым, высказыванием обосновано отрицание самосущего у всех существующих дхармо-частиц. Тогда твое, [не-мадхьямика], высказывание: «Вследствие пустотности твое-

го высказывания отрицание самосущего у всех существований необоснованно» — неверно.

Далее. Тобой, [не-мадхьямиком], предложено обсуждение с шести точек зрения. Оно отрицается таким же образом. Следовательно, неправильно, что мое высказывание не соответствует всем существованиям. Нет ничего непустого, и неправильно, что все существующие дхармо-частицы не пусты.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

2

Но если это высказывание имеет самосущее,

То тогда опровергается твой первый тезис*.

Налицо противоречие, относительно которого

Необходимо выдвинуть особый довод.

* Тезис — *pratijñā* — термин логической системы ньяи, обозначающий первый член индийского силлогизма. «Первый тезис» — это ВВ, 1 (две первые строки).

[Автокомментарий]. Ведь ты, [мадхьямик], полагаешь, что можно избежать этой ошибки, [сказав]: «Это высказывание имеет самосущее, и в силу самосущности оно не пусто. Поэтому этим высказыванием опровергнуто самосущее у всех существований». На это мы, [не-мадхьямики], ответим. Если так, то твое прежнее утверждение, что все существующие дхармо-частицы пусты, опровергнуто.

Далее. Твое высказывание входит в число всех существований. Почему же если все они пусты, то не пусто твое высказывание? Разве потому, что из-за непустотности опровергнуто самосущее всех существований? Здесь нужно обсудить вопрос с шести точек зрения. Каковы же они?

Приступим.

[1] Если все существования пусты, то твое высказывание пусто в силу того, что оно входит в понятие всех существований. Этим пустым высказыванием отрицать невозможно. Поэтому опровержение того, что «все существования пусты», недостоверно.

[2] Если же опровержение того, что «все существования пусты», достоверно, тогда твое высказывание непусто. Значит, вследствие непустотности опровержение недостоверно.

[3] Допустим, что все существования пусты, а твое высказывание не пусто. Из последнего отрицания следует, что твое высказывание не охватывает всего. Значит, тут налицо противоречие примеру.

[4] Если же все охвачено, то тогда твое высказывание, что все

«существования пусты», тем самым становится тоже пустым. И оно из-за собственной пустотности не является отрицанием.

[5] Допустим, оно пусто, но им тем не менее отрицается высказывание: «Все существования пусты». Тогда бы все существования были и пусты, и способны к действию, т. е. производству следствия. Но разве такое возможно?

[6] Допустим, все существования пусты, но не способны к действию и производству следствий. Однако это, как противоречащее примеру, нельзя допустить.

Следовательно, из-за того, что твое, [мадхьямика], высказывание пусто, отрицание самосущего у всех существований недостоверно.

Далее.

Это высказывание таково, что привносит путаницу в действительное положение вещей. Что же пусто? А что не пусто? Ввиду этой путаницы необходимо выдвигать особый довод, который должен пояснить, что же пусто, а что не пусто. Но этот довод не назван. Обсужденное здесь высказывание: «Все существования пусты» — недостоверно.

[Ответ Нагарджуны]:

24

Не верно, что это высказывание имеет самосущее.

Потому что мне оно не вредит в споре,

И нет никакого противоречия,

И нет необходимости выдвигать особый довод.

[Автокомментарий]. Вследствие взаимозависимого происхождения это мое высказывание не имеет самосущего. Как то было сказано ранее, оно пусто, поскольку не имеет самосущего. И поскольку мое высказывание по определению пусто, как пусты и все остальные существования, постольку нет противоречия. Ибо если бы мы говорили: «Это высказывание не пусто, а все остальные существования пусты», тогда было бы противоречие. Но ведь этого нет. Поэтому нет противоречия. Поскольку не возникает противоречивости, когда это высказывание не пусто, а все остальные существования пусты, постольку нам, [мадхьямикам], не нужно выдвигать особый довод. Ибо другой довод был бы таков: «Это высказывание не пусто, а все существования пусты».

Следовательно, то, что сказано вами, [не-мадхьямиками]: «Тебе вредит в споре противоречивость, и ты должен выдвинуть особый довод», — не верно.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

3

Согласно твоей точке зрения, это твое высказывание,
Подобное [приказу] «Замолчи», тоже недостоверно.
Ибо уже существующим высказыванием
Запрещается будущее высказывание.

[Автокомментарий]. Согласно твоей точке зрения, когда кто-нибудь хочет сказать: «Замолчи», он ведь и сам говорит и этим запрещает свое же высказывание. Точно так же с высказыванием: «Все существования пусты». Пустым высказыванием отрицается высказывание о самосущем всех существований.

Теперь мы, [не-мадхьямики], скажем. Это ведь неубедительно. Почему? Потому что здесь данным высказыванием отрицается будущее высказывание. Опять-таки не верно ваше, [мадхьямиков], предположение, что данным высказыванием отрицается самосущее у всех существований. Ибо, согласно твоему, [нагарджуниста], мнению, не существует того высказывания, что нет самосущего у всех существований. Поэтому обсуждение высказывания, подобного «Замолчи», неуместно.

[Ответ Нагарджуны]:

25

Если ты в качестве примера предлагаешь [приказ] «Замолчи»,
То такой пример не подходит,
Так как одним высказыванием запрещается другое
высказывание.

Это совсем не тот случай.

[Автокомментарий]. Ведь этот пример не наш. Поскольку некто, говорящий «Замолчи», сам говорит, но говорить запрещает, постольку это походит на то, что пустое высказывание не противоречит пустотности. Почему? Ведь здесь использован пример запрещенного слова словом. Но это совсем не тот случай. Мы говорим: «Все существования лишены самосущего и из-за бессамосущности пусты». Почему?

26

Если бы тому, что лишено самосущего,
Оказывало сопротивление нечто, тоже лишённое самосущего,
Тогда бы там, где устранено бессамосущее,
Устанавливалось бы то, что обладает самосущим.

[Автокомментарий]. Этот пример с [человеком], говорящим «Замолчи» в целях устранения слова словом, подошел бы, если бы высказыванием, лишенным самосушего, отрицались существования, тоже лишенные самосушего. Здесь же высказыванием, лишенным самосушего, опровергаются существования с самосушим. Если бы высказыванием, лишенным самосушего, опровергались существования, лишенные самосушего, то с опровержением бессамосушности существования наделялись самосушим. Вследствие же наличия в них самосушности они были бы не пусты. Мы же, [мадхьямики], считаем, что существования характеризуются пустотностью, и отрицаем, что ее нет. Значит, этот пример не подходит.

27

Или допустим так: мужчина-призрак (нирмитака)
Устраняет лжепредставление «женщина»,
Относящееся к женщине, чье тело призрачно.
Вот это бы было то, что надо.

[Автокомментарий]. Или допустим такой пример: некий мужчина принял бы в качестве действительного лжепредставление «женщина», относящееся к женщине, чье тело призрачно и чье самосушее пусто. Из-за этого лжепредставления именно к ней у него возникло бы вождение. Человек-призрак может быть сотворен Истинносушим (Татхагатай) или учениками Истинносушего, а затем он и то лжепредставление о нем могут исчезнуть благодаря могуществу Истинносушего или могуществу Его учеников.

Таким образом, если мое пустое высказывание уподобить человеку-призраку, то оно устраняет понятие самосушего всех существований, на самом деле лишенных самосушего и подобных женщине-призраку. Поэтому приведенный здесь пример годен для доказательства довода о пустотности *.

* Аналогичный пример, но по другому поводу и в другом контексте приводится в «Прасаннападе» [Prasannapada 1903–1913: 463] как взятый из махаянской сутры.

28

Или еще так: это логическое основание той же природы,
Что и доказываемый тезис, ибо у слова нет бытия.
Но мы, [мадхьямики], не говорим, что не нужно
Признавать истину на уровне общения*.

* Истина на уровне общения — *saṃvyaṅghāra* — т.е. «обусловленная истина», см. ДС, ХСV, в отличие от абсолютной.

[Автокомментарий]. Данное логическое основание: «Это подобно [приказу] „Замолчи!“ — той же природы, что и доказываемый тезис. Почему? Потому что из-за бессамосущности все существования не имеют различий. Ибо не верно, что есть самосущее у этого слова в силу взаимозависимого происхождения. Поскольку у него нет самосущего, постольку сказанное [не-мадхьямиками]: «Так как в этом случае словом, произносящимся в настоящий момент, запрещается будущее [слово]» — отвергается. Ведь мы не отказываемся прибегать к истине на уровне общения, и не мы отрицаем эту мирообусловленную истину. Мы заявляем: «Все существования пусты». Однако буквальный смысл буддийского Законоучения невозможно постичь, не прибегая к мирообусловленной истине. Как сказано:

«Без опоры на мирообусловленное
Не постигнуть абсолютное.
Без обретения абсолютного
Не достигнуть нирваны» (ММК, XXIV, 10).

Поэтому все существования пусты, как и мое высказывание.

Таким образом, бессамосущность всех существований установлена двойкой (т. е. посредством анализа как логического основания, так и тезиса).

[Возражение оппонента мадхьямики]:

4

Ты, [нагарджунист], полагаешь, что если имеет место быть
Отрицание отрицания, то это неправильно.
Значит, это твой тезис, будучи особенным,
Ложен, а не мой.

[Автокомментарий]. Согласно твоей, [Нагарджуны], точке зрения и в соответствии с рассматриваемым положением, отрицание отрицания как раз недостоверно. Ибо ты считаешь неправильным, что оно устраняет высказывание, в котором отрицается самосущее всех существований.

Теперь мы, [не-мадхьямики], скажем. Оно [твое положение] ведь неистинно. Почему? Потому что ты утверждаешь особенное в тезисе, а не я. Ты говоришь: «Все существования пусты», а не я. Первый довод (пакша) не мой.

Таким образом, сказанное: «Если имеет место быть отрицание отрицания, то это неправильно» — не является достоверным.

[Ответ Нагарджуны]:

29

Если бы какой-нибудь тезис был выдвинут мной,
То и эта ошибка была бы моей.
Однако я не выдвигаю тезиса
И именно потому не ошибаюсь.

[Автокомментарий]. Если я выдвигал бы какой-нибудь тезис, то мне пришлось бы учитывать его особенности и признавать своей ошибкой, ранее названную тобой. Однако я не выдвигаю никакого тезиса. Пойми, если все существования пусты, совершенно покойны и чисты по природе, то разве нужен тезис? Разве нужно учитывать особенность тезиса? И разве нужно обращать внимание на ошибку, вызванную допущением особенности тезиса?

Таким образом, сказанное вами, [не-мадхьямиками]: «Из-за допущения особенности твоего тезиса ошибка является только твоей» — не верно.

[ВТОРОЕ РАССМОТРЕНИЕ:
КРИТИКА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ]
(ВВ. 5–6, 30–51)

[Возражения оппонента мадхьямики]:

5

Так, если ты отрицаешь существования после того,
Как они постигнуты восприятием,
То нет восприятия,
Которым познаются существования.

[Автокомментарий]. Если он, [нагарджунист], отрицает существования после того, как все они постигнуты восприятием, [заявляя]: «Все существования пусты», то это неправильно. Почему? Потому что восприятие — источник достоверного познания (прамана), которое оказывается пустым, будучи одним из всех существований. Даже тот, кто воспринимает существования, оказывается пуст. Значит, нет никакой воспринятой вещи, а также восприятия в качестве источника познания, и, значит, неправильно отрицание того, что еще не воспринято.

Следовательно, то, что сказано: «Все существования пусты», — неверно.

Опять-таки, согласно твоей, [нагарджуниста], точке зрения, все существования отрицаются после того, как они постигнуты посредст-

вом либо вывода (анумана), либо священного писания (агама), либо сравнения (упамана). На это мы, [не-мадхьямики], возразим:

6

Отрицанием восприятия отрицается и вывод,
А также священное писание и сравнение,
Как, впрочем, и те объекты, которые подлежали
Установлению выводом, писанием и сравнением.

[Автокомментарий]. Вывод, сравнение и писание отвергаются из-за того, что отвергнуто восприятие как источник познания. Если же восприятие в качестве источника познания пусто из-за пустотности всех существований, то и вывод, сравнение, писание также пусты из-за пустотности всех существований. Но ведь тогда те объекты, которые подлежали установлению выводом, писанием, сравнением, тоже пусты из-за пустотности всех существований. Даже тот, кто познает вещи посредством вывода, сравнения, писания, тоже пуст. Поэтому и нет постижения существований. Значит, отрицание самосущего у тех, которые не постигнуты, неправильно. Таким образом, высказывание: «Все существования пусты» — не верно.

[Ответ Нагарджуны]:

30

Если бы я постиг нечто посредством восприятия и прочего,
А также их объектов,
То я либо принял бы его, либо отверг.
Но никаких существований нет, и нет [их] постижения.

[Автокомментарий]. Если бы я постиг некий объект с помощью четырех средств достоверного познания, а именно: восприятия, вывода, сравнения и священного писания, или с помощью одного из этих средств, то я его либо принял бы, либо отверг. Поскольку же я не познаю никакого объекта, постольку я его не принимаю и не отвергаю.

Итак, в данном случае вами, [не-мадхьямиками], высказано суждение: «Если ты отрицаешь существования после того, как они постигнуты с помощью одного из средств достоверного познания, к примеру восприятия и прочего...». Да, но поскольку [для нас] эти средства достоверного познания не существуют, как не существуют объекты, познаваемые ими, постольку нет восприятия объекта мною.

Далее.

31

Если, по-твоему, [не-мадхьямик], достоверность тех
или иных объектов
Устанавливается средствами познания,
То скажи, как ты устанавливаешь
Эти самые познавательные средства?

[Автокомментарий]. Если ты считаешь, что достоверность тех или иных познаваемых объектов устанавливается средствами познания, так же как измеряемых объектов — средствами измерения, то почему принимаются за достоверные именно эти четыре средства познания: восприятие, вывод, сравнение, священное писание? Если же средства познания устанавливаются без средств познания, то тезис: «Объекты устанавливаются средствами достоверного познания» — не годится. Вот так-то.

32

(первая половина строфы)

Если же средства познания устанавливаются другими
средствами познания,
То тогда получается обратное движение (падение)
в бесконечность.

[Автокомментарий]. Если же ты думаешь, что достоверность познаваемых объектов устанавливается средствами познания, а достоверность последних — другими средствами познания, то это означает обоснование обратного движения в бесконечность. В чем же недостаток сведения к обратному движению в бесконечность?

32

(вторая половина строфы)

Не установлены ни начало,
Ни середина, ни конец.

[Автокомментарий]. Сведение к обратному движению в бесконечность означает, что не установлено начало. Почему? Потому что эти средства познания устанавливаются другими средствами познания, а последние — еще другими. Следовательно, начала нет, а коли нет начала, то где же середина и где конец?

Таким образом, предположение, что эти средства познания устанавливаются другими средствами познания, недостоверно.

33

Допустим, они устанавливаются без средств познания,
Тогда позиция [не-мадхьямика] в споре рушится,
Ибо она противоречива,
И необходимо выдвигать особый довод.

[Автокомментарий]. Допустим, ты считаешь, что те средства познания устанавливаются без [дополнительных] средств познания и тем не менее познаваемые объекты устанавливаются [первыми] средствами познания. Однако если это так, то твоя позиция в споре: «Объекты устанавливаются средствами достоверного познания» — рушится. Ибо она противоречива: одни объекты устанавливаются средствами познания, а другие — нет. Необходимо выдвигать особый довод, который обосновывал бы, почему некоторые объекты устанавливаются средствами познания, а некоторые — нет. Но он не упоминается. Поэтому это допущение некорректно.

Здесь оппонент возразил: «Средства достоверного познания устанавливают и самих себя, и других, как об этом сказано:

„Огонь освещает и самого себя,
И другие предметы.

Так же средства достоверного познания устанавливают
Как самих себя, так и другие предметы“» («Ньяя-сутра», II.1.19.).

34

Это предположение не годится,
Ибо не верно, что огонь освещает самого себя,
И не верно, что его невосприятие —
Это то же самое, что и горшок в темноте.

[Автокомментарий]. Предположение, что средства достоверного познания устанавливают и самих себя, и других, как в случае с огнем, не годится. Ибо не верно, что огонь освещает самого себя. Сначала горшок, не освещенный огнем, не виден в темноте. Затем, будучи освещенным огнем, он виден. Значит, если бы сначала огонь в темноте был, но не светился, а затем засветился бы, то тогда он освещал бы самого себя. Но это не так. Именно поэтому данное предположение необоснованно.

Далее.

35

Если, согласно твоему высказыванию,
Этот огонь освещает самого себя,

Так же как и других,
То тогда [он] будет и сжигать самого себя.

[Автокомментарий]. Если, согласно твоему высказыванию, именно тот огонь, который освещает другие предметы, освещает и самого себя, то тогда именно тот, который сжигает другие предметы, будет сжигать и самого себя. Но это не так. Таким образом, высказывание: «Огонь освещает и самого себя, и других» — недостоверно.

Далее.

36

Если же, согласно твоему высказыванию,
Огонь освещает и самого себя, и других,
То тогда и темнота будет скрывать
И самое себя, и других, подобно огню*.

* *Высказывание аналогично строфе ММК, VII, 12.*

[Автокомментарий]. Если же, по вашему мнению, огонь освещает и самого себя, и других, то тогда и темнота, будучи его противоположностью, скрывала бы и самое себя, и других. Однако такое не наблюдается. Значит, то, что сказано: «Огонь освещает и самого себя, и других» — недостоверно.

Далее.

37

В огне нет темноты, как и во всем другом,
Где есть огонь.
Каким же образом он освещает?
Ведь свет есть изгнание тьмы*.

* *Высказывание аналогично ММК, VII, 9.*

[Автокомментарий]. В огне нет темноты. Коль скоро есть огонь, нет темноты. То, что называется светом, есть противодействие темноте. Поскольку в огне нет темноты, постольку там, где есть огонь, нет темноты. Значит, огонь является противодействием тому, что называется темнотой и, [по мнению не-мадхьямиков], в силу противодействия освещает и самого себя, и других.

Он, [оппонент мадхьямики], сказал: «Именно потому, что в огне нет темноты, а там, где есть огонь, нет темноты, разве огонь не освещает и самого себя, и других? Ведь из-за возникновения огня возникает противодействие темноте. Из того, что в огне нет темноты, а там,

где есть огонь, там нет темноты, как раз следует, что возникающий огонь освещает и самого себя, и других».

Вот ответ [ему]:

38

Не верно положение, что огонь,
Возникая, уже светит.
Ибо, возникая,
Огонь еще не соприкасается с темнотой*.

* *Высказывание аналогично ММК, VII, 10.*

[Автокомментарий]. Положение: «Возникая, огонь освещает самого себя и другие предметы» — необоснованно. Почему? Потому что именно тогда, когда огонь возникает, он не соприкасается с темнотой и из-за отсутствия контакта не устраняет темноты, из-за непротиводействия которой еще нет света.

Далее.

39

Если бы огонь устранял темноту
Даже без соприкосновения с нею,
То тогда вот этот находящийся здесь огонь
Устранил бы тьму во всех мирах вселенной*.

* *Высказывание аналогично ММК, VII, 11.*

[Автокомментарий]. Допустим, ты, [не-мадхьямик], полагаешь: «Огонь устраняет темноту, не воздействуя на нее». Но тогда огонь, находящийся здесь и сейчас, устранил бы соответственно темноту, пребывающую во всех мирах, даже не соприкасаясь с нею. Однако ведь такое неизвестно. Значит, предположение: «Огонь устраняет темноту, даже не соприкасаясь с нею» — неверно.

Далее.

40

Раз средства познания (прамана) устанавливаются
самостоятельно.

Это значит, что у тебя, [не-мадхьямика], средства познания
Устанавливаются безотносительно познаваемых объектов,
Ибо самоустановление есть независимость от иного*.

* *Здесь и ниже высказывания аналогичны ММК, X, 8–12.*

[Автокомментарий]. Коль скоро ты полагаешь, что средства познания устанавливаются самопроизвольно, как в случае с огнем, то их установление будет безотносительным к познаваемым объектам. Почему? Потому что самопроизвольное установление ни от чего не зависит. Отсюда — самоустановление не должно рассматриваться.

Здесь он, [оппонент мадхьямики], возразил: «Если средства познания безотносительны познаваемых объектов, то разве это считается ошибкой?»

Вот ответ:

41

Ведь если у тебя «средства познания»
Устанавливаются безотносительно познаваемых объектов,
То тогда те средства познания
Не будут ничем.

[Автокомментарий]. Если «средства познания» устанавливаются безотносительно познаваемых объектов, то эти средства не будут никакими средствами познания. Именно в этом ошибка. Когда средства познания хоть что-то познают, они не будут средствами познания, безотносительными к познаваемым объектам.

42

Но, допустим, те [средства] устанавливаются относительно
[объектов],

Какой же тогда будет ошибка?
Тогда речь шла бы об определении уже определенного.
Ибо неопределенное не соотносится с чем-то еще.

[Автокомментарий]. Допустим, средства познания устанавливаются относительно познаваемых объектов. Тогда получим определение уже определенных четырех средств достоверного познания. Почему? Да потому, что нет отношения к объекту, который еще не установлен. Например, неизвестный Дэвадатта не соотносится ни с каким объектом. Ибо не верно, что уже определенному пытаются дать определение и что уже сделанное пытаются сделать [еще раз].

Далее.

43

Ведь если средства познания устанавливаются
Полностью относительно познаваемых объектов,
То установление познаваемых объектов
Будет безотносительным к средствам познания.

[Автокомментарий]. Если средства познания устанавливаются относительно познаваемых объектов, то последние устанавливаются безотносительно к первым. Почему? Не верно, что объект, подлежащий установлению, устанавливает средство установления. Наоборот, считается, что средства установления суть средства познания познаваемых объектов.

Далее.

44

Если даже познаваемые объекты устанавливаются
безотносительно
Средств познания, то тогда зачем ты, [не-мадхьямик],
Устанавливаешь средства познания?
Ведь ради чего-то они устанавливаются?

[Автокомментарий]. Если ты полагаешь, что познаваемые объекты устанавливаются независимо от средств познания, тогда зачем тебе устанавливать последние? Ради чего заниматься тебе этими средствами, когда познаваемые объекты установимы без них? Что здесь еще можно делать средствами познания?

45

Теперь, допустим, средства познания устанавливаются тобой
Относительно познаваемых объектов.
В таком случае очевидна взаимозаменяемость
Средств и объектов познания.

[Автокомментарий]. Если ты думаешь, что во избежание ошибки, которая упоминалась выше (см. строфы 40–41), средства познания будут зависеть от познаваемых объектов, то налицо взаимозаменяемость средств и объектов познания. Твои средства станут объектами познания в силу установления первых вторыми. А объекты познания станут средствами познания в силу того, что они — установители.

46

Теперь, допустим, ты считаешь, что объекты познания
Устанавливаются средствами познания и, наоборот,
Средства познания — объектами познания.
Но тогда ведь не будет установлено ни то ни другое.

[Автокомментарий]. Допустим, ты считаешь, что познаваемые объекты устанавливаются с помощью средств познания из-за того, что средства просто ставятся во главу угла. И наоборот, средства познания

устанавливаются объектами познания из-за того, что последние ставятся во главу угла. Но именно тогда у тебя не будет установлено ни то ни другое. Почему?

47

Да потому, что если объекты познания устанавливаются Этими средствами познания, а последние, в свою очередь, Подлежат установлению объектами познания, То каким же образом они будут устанавливать [другое]?

[Автокомментарий]. Ведь если объекты познания устанавливаются средствами познания, а эти средства, в свою очередь, подлежат установлению этими объектами и если не установлены познаваемые объекты из-за неустановленности их причин (т. е. средств), то каким образом неустановленные средства познания будут устанавливать объекты познания?

48

Если же средства познания устанавливаются объектами
познания,

А последние, в свою очередь,
Подлежат установлению этими же средствами,
То как они будут устанавливаться?

[Автокомментарий]. Если средства познания устанавливаются объектами познания, а эти последние, в свою очередь, подлежат установлению теми же средствами и если не установлены средства познания из-за неустановленности их причин (т. е. объектов), то каким образом неустановленные объекты познания будут устанавливать средства познания?

49

Если сын порожден отцом
И если этот же самый отец порожден
Тем же самым сыном, то, скажи,
Кто же кого здесь порождает?

[Автокомментарий]. Предположим, некто говорит, что сын должен быть порожден отцом, а тот же самый отец должен быть порожден тем же сыном. Пусть тогда скажет, кто же кем в конце концов должен быть порожден? Однако ты говоришь точно такое же: «Объекты познания должны быть установлены средствами познания, а те же самые средства — теми же самыми объектами». Так какие же из них должны быть у тебя установлены другими?

50

Скажи же наконец, кто отец, а кто сын?
Ведь они оба носят признаки и отца,
И сына. Отсюда у нас, [мадхьямиков],
Возникает сомнение.

[Автокомментарий]. Из этих двух, названных ранее отцом и сыном, кто отец, а кто сын? Они оба, будучи производителями, носят признаки отца, а будучи произведенными, носят признаки сына. Отсюда у нас возникает сомнение: кто из них отец, а кто сын? Точно так же у тебя: вот они средства и объекты познания. Которые же из них средства, а которые объекты? В обоих случаях они, будучи установителями, суть средства познания, а будучи установленными — объекты познания. Следовательно, у нас возникает сомнение: которые суть средства, а которые — объекты?

51

Неверно, что средства познания устанавливаются
Самими собой или друг другом
Либо другими средствами познания, а также неверно,
Что — объектами познания и случайно*.

* Ср. ММК, I, 1.

[Автокомментарий]. Неверно, что восприятие устанавливается тем же самым восприятием, вывод — выводом, сравнение — сравнением, свидетельство писания — свидетельством писания. Неверно также, что они устанавливаются друг другом: восприятие — выводом, сравнением, свидетельством писания; вывод — восприятием, сравнением, свидетельством писания; сравнение — восприятием, выводом, свидетельством писания; свидетельство писания — восприятием, выводом, сравнением.

Неверно также, что восприятие, вывод, сравнение, свидетельство писания устанавливаются соответственно другими восприятием, выводом, сравнением, свидетельством писания.

Неверно также, что они устанавливаются объектами познания, взятыми будь то совокупно, будь то порознь, т. е. каждое средство познания устанавливается собственными объектами или объектами других средств познания.

Неверно также, что они устанавливаются случайно.

Неверно также, что они устанавливаются совокупностью тех причин, которые упоминались выше, будь то их число двадцать, тридцать, сорок или двадцать шесть*.

Следовательно, сказанное тобой, [не-мадхьямиком]: «Коль скоро есть познаваемые объекты, устанавливаемые средствами достоверного познания, то будут и эти объекты, и эти средства познания. Значит, познаваемые объекты устанавливаются средствами познания» — недостоверно.

* Значение этих чисел не совсем ясно, скорее всего под ними «скрываются» некие числовые комплексы школ индуизма. Одно из предположений см. [Vigraha-vyavartani 1978: 34–35].

ТРЕТЬЕ РАССМОТРЕНИЕ:
КАТЕГОРИЯ «САМОСУЩЕГО»
И ОБОСНОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКИ
(ВВ, 7–8, 52–56)

[Возражение оппонента мадхьямики]:

7

Знатоки состояний дхармо-частиц полагают,

Что у благоприятных дхармо-частиц*

Благоприятное самосушее.

Такое же соответствие и у остальных [дхармо-частиц].

* Благоприятная дхармо-частица — *kuśala-dharma* — см. ДС, XXX, 11–20, а также примечания к данной матрике, где указана литература по проблеме.

[Автокомментарий]. По этому поводу знатоки состояний дхармо-частиц размышляют о 119 благоприятных дхармо-частицах*. В определенном смысле [благоприятное самосушее имеется] у [дхармо-частиц из групп] (1) познания**, (2) чувственного переживания и (3) представления, а также у (4) воления***, (5) прикосновения, (6) здравого смысла, (7) желания, (8) сильного влечения, (9) решимости, (10) памяти, (11) сосредоточения, (12) мудрости, (13) невозмутимости, (14) духовной практики, (15) ее применения, (16) соединения, (17) предрасположения, (18) отсутствия вспышек ярости, (19) спокойствия, (20) решительности, (21) заботливости, (22) смущения, (23) силы, (24) свойства не бояться преград, (25) самообладания, (26) сопротивляемости [дурному], (27) незлобivosti, (28) приобретения знаний, (29) нестяжательства, (30) внимания****, (31) упорства, (32) настойчивости, (33) беспристрастия, (34) несмутимости, (35) неназойливости, (36) отзывчивости, (37) наблюдательности, (38) неунываемости, (39) отдаления от [восприятия шести] объектов*****, (40) небо-

язни духовной свободы, (41) возникновения, (42) пребывания, (43) угасания, (44) следования [законам жизни (?)], (45) старения, (46) мучения, (47) безжеланности, (48) размышления, (49) любви, (50) чистоты, (51) отказа от принятия благоприятной пищи, (52) доброты, (53) непокорности, (54) восприятия благоприятного, (55) уверенности, (56) достоинства, (57) поклонения изображениям, (58) преклонения [пред божеством], (59) нерасположенности к преклонению, (60) послушания, (61) уважения, (62) отсутствия уважения [к недостойному], (63) умения верить, (64) веселости, (65) речи, (66) дрожания, (67) [обладания] сверхъестественной силой, (68) отсутствия дара, (69) отсутствия веселости, (70) непрекращения, (71) усердия, (72) жалости, (73) раскаяния, (74) скорби, (75) не сопряженной с трудом искусности, (76) безразличия, (77) восприятия неблагоприятного, (78) сомнения, (79) очищения от оболочек [скверны], (80) внутреннего благополучия, (81) боязливости.

[Кроме того, следующие ниже] содействующие дхармо-частицы [имеют только благоприятное самосушее. Они суть] (82) вера, (83) стыдливость, (84) правдивость, (85) честность, (86) успокоение, (87) отсутствие легкомыслия, (88) нравственная чистота, (89) вежливость, (90) рассудительность, (91) миролюбие, (92) душевное страдание, (93) отсутствие самодовольства, (94) неалчность, (95) негневливость, (96) ясность разума, (97) [стремление] познать все, (98) [способность к] отречению [от мирского], (99) [духовная] сила, (100) скромность, (101) открытость, (102) осмотрительность, (103) сострадание, (104) любовь [ко всем существам], (105) бодрость [духа], (106) [стремление] спасать и охранять [другие существа], (107) чудотворная сила, (108) дружелюбность, (109) доброжелательность, (110) сердечность, (111) неистощимость, (112) терпеливость, (113) [стремление к] освобождению, (114) безжалостность [к себе], (115) [способность к] последовательному росту наслаждения, (116) добродетель, (117) [способность к] медитативному погружению в то, о чем нельзя помыслить, (118) духовное освобождение, (119) всезнание*****. Следовательно, у 119 благоприятных дхармо-частиц есть благоприятное самосушее.

Аналогично у неблагоприятных дхармо-частиц есть неблагоприятное самосушее. Так, у (1) непроясняющих и препятствующих [соединению дхармо-частиц] есть непроясненное и препятствующее [соединению самосушее], у (2) непроясняющих и способствующих — непроясненное и способствующее, у (3) относящихся к сфере желаний — относящееся к сфере желаний, у (4) относящихся к сфере цвета и формы — относящееся к сфере цвета и формы, у (5) относящихся к сфере без цвета и формы — относящееся к сфере без цвета и формы, у

(6) тех, что не препятствуют загрязнению — не препятствующее загрязнению, у (7) тех, что относятся к страданию, его причине, прекращению [причины], Пути [прекращения] — относящееся к страданию, его причине, прекращению [причины], Пути [прекращения], у (8) тех, что препятствуют медитативному погружению — препятствующее медитативному погружению, у (9) тех, что не препятствуют — не препятствующее.

Поэтому очевидно, что самосушее дхармо-частиц имеет несколько видов (пракара). Таким образом, высказывание: «Все существования лишены самосушего и из-за бессамосушности пусты» — неверно.

Далее.

* Дж.Туччи привел тибетский текст этого списка, хотя на английский язык ВВ он переводил с китайского варианта, в котором только 106 пунктов, но первым пунктом у него значится второй санскритского перечисления [Tucci 1929: 11–14]. Поэтому его список не соответствует ни тибетскому, ни санскритскому перечислению терминов. Так, к примеру, санскритские термины списка № 41–43 (*utpāda, sthiti, anityatā*), имеющие почти однозначные тибетские эквиваленты (*skye ba, gnas pa, mi rtag pa nyid*), в переводе Дж.Туччи значатся только под № 38–40. Ср. ДС, XXXI. Санскритские (в том числе восстановленные), тибетские и китайские термины собраны в единую таблицу соответствий, в которой показаны отсутствующие китайские термины, а также предложены новые санскритские прочтения вместо отдельных неправильных терминов рукописи, чему даны подробные объяснения в примечаниях [Johnston 1938: 317–323].

** Санскритские и тибетские термины первой тройцы см. ДС, XXII, 5, 2, 3 соответственно.

*** Термины (4)–(11) см. ДС, XXX, 3–10 и 20, но в другой последовательности.

Некоторые из следующих ниже терминов тоже встречаются в ДС, но я не уверен, что они имеют отношение к ее матрикам.

**** Это слово не сохранилось в санскритской рукописи, но по тибетскому переводу (*draṅ pa*, который выше уже был под № 10) издатели предполагают, что здесь должен быть термин, производный от *smṛ* [Vigraha-vyavartani 1978: 15, п. 6]. Аналогично ниже восстановлены ими пункты 51, 70, 76 и 107. Восстанавливать пришлось частично и ряд других терминов, см. [Там же].

***** См. ДС, XXXIII.

***** В целом этот список весьма проблематичен (см. [Johnston

1938: 314–316]), как проблематично и само его присутствие в сваритти (автокомментарий) к «Виграха-вьявартани». Э.Джонстон и А.Кунст, опубликовавшие критическое издание текста, заметили: «Теоретики дхарма-авастхавид седьмого стиха явно буддисты; хотя трудно определить их школу, детали комментария исключают возможность их отождествления с сарвастивадинами, чья теория дхарм более аргументированна» [Vigraha-vyavartani 1978: 8]. К.Бхаттачарья считает автором возражения найяика, «который использует против Нагарджуны-буддиста точку зрения буддийских реалистов» [Там же: 10]. Я не согласен с мнением последнего, что этот список «не представляет особого интереса в трактате по диалектике» [Там же]. В диалектико-полемическом письменном наследии нагарджунизма это не единственный случай разделения дхармо-частиц на благоприятные и неблагоприятные. К этой же тематике привлечено внимание в «Шата-шастре» Арьядэвы и в комментариях к ней Васу (см. в пер. Дж.Туччи [Tucci 1929: 5]). Тем не менее этот список имеет значение только в контексте Абхидхармы и только для буддологов.

8

Есть самосушее, способствующее освобождению,

И есть дхармо-частицы, способствующие освобождению.

Но есть и такие среди тех вышеназванных состояний

дхармо-частиц,

Которые не способствуют освобождению, и другие.

[Автокомментарий]. Среди дхармо-частиц и среди вышеназванных состояний дхармо-частиц, способствующих освобождению, есть самосушее, способствующее освобождению. Есть [самосушее], не способствующее освобождению, [у дхармо-частиц], не способствующих освобождению. Есть [самосушее] звена Просветления у [семи] навыков — звеньев Просветления (см. ДС, XLIX). Есть [самосушее] незвеньев Просветления среди навыков не-звеньев Просветления. Есть [самосушее] навыка, способствующего Просветлению, среди [37] навыков, способствующих Просветлению (см. ДС, XLIII–L). Есть [самосушее] навыка, не способствующего Просветлению, среди навыков, не способствующих Просветлению. Точно так же обстоит дело с остальными [видами самосушего дхармо-частиц].

Таким образом, очевидно, что самосушее дхармо-частиц имеет несколько видов (пракара). Следовательно, высказывание: «Все существования лишены самосушего и в силу бессамосушности пусты» — неверно.

[Ответ Нагарджуны]:

52

Если знатоки состояний дхармо-частиц говорят,
Что у благоприятных дхармо-частиц
Благоприятное самосушее,
То названная проблема подлежит детальному рассмотрению.

[Автокомментарий]. Знатоки состояния дхармо-частиц думают, что у благоприятных дхармо-частиц благоприятное самосушее. Упомянутая вами, [не-мадхьямиками], проблема подлежит тщательному рассмотрению [на предмет] и этого благоприятного самосушего, и этих благоприятных дхармо-частиц, и этого благоприятного сознания (виджняна), и этого самосушего у благоприятного сознания, и всего такого же. Но именно это далеко не очевидно. Поэтому сказанное тобой: «Собственное самосушее указывается для каждой из дхармо-частиц» — неверно.

Далее.

53

Если благоприятное самосушее возникает зависимо,
То оно является внешним бытием (пара-бхава)
Благоприятных дхармо-частиц.
Что же тогда будет самосушим?

[Автокомментарий]. Если самосушее благоприятных дхармо-частиц возникает в зависимости от совокупности причин и условий, то, возникнув как внешнее бытие благоприятных дхармо-частиц, будет ли оно самосушим? То же относится к неблагоприятным дхармо-частицам и другим. Значит, сказанное тобой, [не-мадхьямиком]: «Благоприятное самосушее благоприятных дхармо-частиц обоснованно, так же как неблагоприятное и другое [самосушее] неблагоприятных и других [дхармо-частиц]» — неверно.

Далее.

54

Если допустить, что это самосушее
Благоприятных дхармо-частиц возникло
Независимо от чего бы то ни было,
Тогда бы не было практики религиозной жизни (брахмачарья).

[Автокомментарий]. Допустим, ты, [не-мадхьямик], полагаешь, что благоприятное самосушее благоприятных дхармо-частиц возникает

независимо от чего бы то ни было. То же самое предполагается относительно неблагоприятного самосущего неблагоприятных дхармо-частиц и неопределенного (*авьякрита*) самосущего неопределенных дхармо-частиц. Но тогда ведь не будет религиозной практики. Почему? Потому что при таком положении отрицается взаимозависимое происхождение. Из-за отрицания же взаимозависимого происхождения отрицается видение взаимозависимости происхождения*. Ибо не может быть видение отсутствующего взаимозависимого происхождения. А если нет видения взаимозависимого происхождения, то нет и видения Законоучения. Ибо Благодатным (Бхагаватом) сказано: «О монахи (бхикшу), кто видит взаимозависимое происхождение, тот видит Законоучение». Из-за отсутствия же видения Закона отсутствует практика религиозной жизни**.

Или еще: из-за отрицания взаимозависимого происхождения отрицается причина страдания (см. ДС, XXI, ХСVI, ХСVIII). Ибо взаимозависимое происхождение и есть причина страдания. Из-за отрицания причины страдания отрицается страдание (см. ДС, ХСVII). Из-за отрицания страдания и отрицания его причины отрицается прекращение страдания (см. ДС, ХСIX). Ибо если нет причины страдания, то что будет прекращаться при напряженной медитации (см. ДС, XLV, СХIX)? Из-за отрицания прекращения страдания отрицается религиозный Путь (см. ДС, L, С). Ибо если нет прекращения страдания, то обретением чего станет Путь, ведущий к прекращению страдания?

Таким образом, нет четырех благородных истин, а из-за их отсутствия нет плода религиозного подвижничества (*шраманья-пхала*). Ибо только видением этих истин достижимы плоды подвижничества, а из-за отсутствия плодов подвижничества нет практики религиозной жизни.

* Видение взаимозависимости происхождения — *prafitya-samutpāda-darśana* — одна из медитативных практик, см. ДС, XLII, [Конзе 1993: 7–9, 108–114].

** Цитата из махаянской «Шалистамба-сутры», хотя, как указал К. Бхаттачарья [Vigraha-vyavartani 1978: 37, п. 2], аналогичная мысль высказана и в палийской «Маджджхима-никае».

55

Не было бы ни добродетели (дхарма), ни не-добродетели
(адхарма).

Ни мирских условностей, использующих истины на уровне
общения*.

Все, что с самосущим, было бы вечным (нитья)

И в силу вечности — беспричинным.

* См. примечание к ВВ, 28.

[Автокомментарий]. Если же ваше, [не-мадхьямиков], предположение остается в силе, то какая ошибка допускается при отказе от взаимозависимого происхождения? Нет добродетели. Нет недобродетели. Нет мирских условностей, использующих истины на уровне общения. Почему? Потому что если это все не взаимозависимо, каким же будет тогда взаимозависимое происхождение? Ведь если все, что с самосущим, произошло независимо, то оно беспричинно и вечно. Почему? Потому что беспричинные существования вечны. Отсюда следует и отсутствие практики религиозной жизни, что противоречит собственному учению (сва-сиддханта). Почему? Да потому что Благодатный учил, что все силы и влияния содеянного прежде (санскары, см. ДС, XXII, XXIX–XXXI, XLII, 2) невечны. Но из-за [признания] вечности самосущего они становятся вечными.

56

Та же ошибка допущена в отношении неблагоприятных,
Неопределенных, способствующих освобождению и других
дхармо-частиц.
Следовательно, у тебя, [не-мадхьямика],
Все обусловленное (санскрита) становится необусловленным
(асанскрита)*.

* О различении обусловленных и необусловленных дхармо-частиц см. ДС, XXII–XXXII, а также литературу, приведенную в примечаниях к названным статьям.

[Автокомментарий]. Способ критики, показанный в отношении благоприятных дхармо-частиц, касается и неблагоприятных, и неопределенных, и способствующих освобождению, и других дхармо-частиц. Таким образом, все то, что являлось обусловленным, тобой, [не-мадхьямиком], обращено в необусловленное. Почему? Да потому, что, не будь причины, не было бы ни возникновения (утпада), ни пребывания (стхити), ни разрушения (бханга). И вследствие отсутствия особого признака у [понятия] «обусловленное» все обусловленное, не имея ни возникновения, ни пребывания, ни разрушения, стало необусловленным.

Значит, то, что сказано вами, [не-мадхьямиками]: «Все существования не пусты, ибо у благоприятных и прочих существований реально есть самосущее» — неверно.

ЧЕТВЕРТОЕ РАССМОТРЕНИЕ:
ПОЛЕМИКА ПО ПОВОДУ ДРУГИХ ТЕОРИЙ,
ОСНОВАННЫХ НА КАТЕГОРИИ «САМОСУЩЕГО»
(ВВ, 9–20, 57–70)

[Возражения оппонента мадхьямики]:

9

Если бы не было самосущего,
То не было бы даже названия
«Бессамосущее дхармо-частиц»,
Ибо нет названия без объекта.

[Автокомментарий]. Если бы самосущее всех дхармо-частиц не существовало, то не было бы и бессамосущего. Здесь не было бы даже названия «бессамосущее». Почему? Потому что нет названия без какого-либо [называемого] объекта. Оттого в силу реального существования (сад-бхава) названия у существующих дхармо-частиц есть самосущее, а в силу реального существования самосущего все существования не пусты.

Таким образом, высказывание: «Все существования не обладают самосущим и вследствие бессамосущности пусты» — неверно.

[Ответ Нагарджуны]:

57

Кто говорит, что здесь, [в миру], название существует реально,
Тот пусть вам, [не-мадхьямикам], и возражает на то,
Что название «обладает самосущим».
Мы же, [мадхьямики], так не считаем.

[Автокомментарий.] Тот, кто говорит, что здесь название существует реально (сад-бхута), пусть вам и возражает, что оно «обладает самосущим». Если название самосущего реально существует, то оно должно стать тем самосущим, которое тоже реально существует. Однако неверно, что реально существующее название есть у нереально существующего самосущего. Мы же не говорим, что название реально существует. Ибо поскольку у существований нет самосущего, постольку название является бессамосущим, постольку оно пусто и из-за пустотности не существует реально.

Таким образом, сказанное вами, [не-мадхьямиками]: «Из-за реального существования названия реально существует самосущее» — неверно.
Далее.

58

[Допустим, что] «название не существует».
Будет ли оно тогда как нечто существующее
Или несуществующее? Так или иначе,
В обоих случаях твоя, [оппонента], позиция опровергается.

[Автокомментарий]. Допустим, кто-то сказал: «Название не существует». Является ли оно тогда существующим или несуществующим? Будь это так или иначе, в обоих случаях тезис опровергается. Если нечто существует, то положение: «[Его] название не существует» — опровергается. Ибо неверно, что сейчас это нечто не существует и оно же сейчас существует. [С другой стороны], если нечто не существует и, будучи «несуществующим», имеет название, то не может быть названия у реально несуществующего.

Таким образом, тезис, согласно которому у названия есть реально существующее самосущее, отвергается.

Далее.

59

Пустотность всех существований
Ранее уже установлена.
Поэтому эта критика не является
Критикой тезиса.

[Автокомментарий]. Здесь нами, [мадхьямиками], уже была тщательно установлена пустотность всех существований. Только что было сказано даже о пустотности названия. Вы же, уважаемый [оппонент], ухватившись за эту непустотность, снова пытаетесь возражать: «Если бы все существования не имели самосущего, то тогда даже названия „несамосущее“ не было бы». Значит, эта ваша критика не является критикой тезиса, ибо мы не говорим, что название реально существует.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

10

Допустим, самосущее есть,
Но, может быть, его нет у дхармо-частиц.
Если самосущее вне дхармо-частиц,
То необходимо назвать то, к чему оно относится.

[Автокомментарий]. Теперь предположим, что название не существует без объекта и именно таковым является самосущее, которое не зависит от дхармо-частиц; значит, тем, что дхармо-частицы без самосущего, будет доказана пустотность дхармо-частиц.

И здесь мы, [не-мадхьямики], возражаем по поводу того, что «Название не существует без объекта». Если это самосущее теперь принадлежит объекту, который не является дхармо-частицей, то данный объект нужно назвать. Но это невозможно. Поэтому предположение: «Самосущее есть, но его нет у дхармо-частиц» — лишено смысла.

[Ответ Нагарджуны]:

60

«Допустим, самосущее есть,
Но, может быть, его нет у дхармо-частиц».
Таково высказанное возражение.
Но оно не является возражением [против нас].

[Автокомментарий]. Ибо неверно, что мы отрицаем самосущее дхармо-частиц или утверждаем самосущее какого-нибудь объекта, вне дхармо-частиц. Поэтому ваше возражение: «Если дхармо-частицы не имеют самосущего, но самосущее теперь есть у какого-нибудь другого объекта, вне дхармо-частиц, значит, необходимо назвать то, к чему оно относится» — не подходит к данному случаю. Возражения просто нет.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

11

Поскольку отрицание: «В доме нет горшка»,
Видимо, относится к чему-то существующему,
Постольку и это твое отрицание самосущего
Относится к чему-то существующему.

[Автокомментарий]. Ведь только отрицание существующего объекта делает его несуществующим. Когда [говорят]: «В доме нет горшка», — отрицание существующего горшка делает его несуществующим. Точно так же: «У дхармо-частиц нет самосущего». Отрицание существующего самосущего делает его несуществующим.

Следовательно, высказывание: «Все существования не обладают самосущим» — неверно. Самосущее всех существований не отрицается именно потому, что оно опосредовано отрицанием.

[Ответ Нагарджуны]:

61

Если отрицается только нечто существующее,
То тогда установлена и эта пустотность,

Ибо и вы отрицаете бессамосущность
Существующих существований.

[Автокомментарий]. Если отрицается только существующее, а не несуществующее и если вы отрицаете бессамосущность всех существований, то последняя устанавливается тем же самым твоим, [не-мадхьямика], высказыванием. Пустотность установлена в силу того, что отрицание существует реально и что отрицается бессамосущность всех существований.

62

Если же ты отрицаешь пустотность
И [считаешь], что эта пустотность не существует,
То тогда отвергается и такое твое высказывание:
«Можно отрицать только существующее».

[Автокомментарий]. Допустим, что ты отрицаешь бессамосущность всех существований, или пустотность, [в том смысле], что этой пустотности реально нет. Тогда весь твой тезис: «Отрицание есть только у существующего, и его нет у несуществующего» — отвергается.

Далее.

63

Я же, [мадхьямик], ничего не отрицаю,
И [для меня] нет ничего отрицаемого.
Следовательно, ты, [не-мадхьямик], клеветашь на меня,
Заявляя: «Ты отрицаешь».

[Автокомментарий]. Если я хотя бы что-нибудь отрицал, то тогда бы ты мог говорить по существу. Но я потому ничего и не отрицаю, что нет ничего подлежащего отрицанию. Значит, поскольку все существования пусты, нет отрицания и нет отрицаемого, постольку ты, [не-мадхьямик], изрекаешь вздор и клевету: «Ты отрицаешь».

[Возражение оппонента мадхьямики]:

12

Допустим, что это самосущее не существует,
Тогда как же оно отрицается этим твоим высказыванием?
Ведь отрицание несуществующего
Доказывается без слов.

[Автокомментарий]. Если этого самосущего на самом деле нет, тогда что же отрицается тобой, [мадхьямиком], таким высказыванием:

«Все существования не обладают самосушим»? Ведь отрицание несуществующего устанавливается без слов, например «холод огня» или «жар воды».

[Ответ Нагарджуны]:

64

Он сказал: «Высказывание, отрицающее несуществующее, Доказывается без слов».

Здесь само слово «несуществующее» дает понять,

Что оно [ничего] не устраняет.

[Автокомментарий]. Он сказал, что отрицание несуществующего ясно даже без слов. Какую же роль играет это высказывание: «Все существования не обладают самосушим»? На это мы, [мадхьямики], отвечаем. Ведь это высказывание: «Все существования не обладают самосушим» — не делает все существования лишенными самосушего. Ведь если самосушего действительно нет, то высказывание и дает понять, что существования лишены самосушего. Например, когда Дэвадатты нет в доме и один говорит: «Дэвадатта в доме», а другой возражает: «Его нет», последнее высказывание не означает реального небытия Дэвадатты, однако оно дает понять, что Дэвадатты в доме нет. Аналогично: «У существований нет самосушего». Это высказывание не создает бессамосушности существований, однако оно дает понять, что у всех существований отсутствует самосушее.

Таким образом, сказанное тобой, [не-мадхьямиком]: «Если самосушее не существует, то как же оно отрицается этим твоим высказыванием? Ведь отрицание несуществующего доказывается без слов» — не годится.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

13

Как тщетны [усилия] глупцов

Увидеть воду в мираже*,

Так же напрасно было бы [стремление] увидеть

несуществующее.

Которое еще и отрицается.

* Мираж — *mrga-trṣṇā* — одно из понятий мадхьямиковского учения об иллюзорности (майя-вада), ср. РА, I, 52–56; II, 9–13 и др.

[Автокомментарий]. Если бы у тебя, [мадхьямика], был разум, то ты бы понимал, что «тщетны [усилия] глупцов увидеть воду в мира-

же». Чтобы устранить такое видение, человек, который здесь слывет ученым (пандита), сказал бы: «Неверно, это мираж, а не вода». Так же и вы, [мадхьямики], говорите: «У всех существований отсутствует самосущее», чтобы отвергать его у существ, воспринимающих самосущее там, где все лишено его.

Теперь мы, [не-мадхьямики], говорим:

14

Но ведь если так на самом деле, то имеет место быть
Следующая шестерка [понятий]:

Восприятие (граха), воспринимаемое и воспринимающий,
А также отрицание, отрицаемое и отрицающий.

[Автокомментарий]. Если именно так, то у живых существ (саттва) есть восприятие, есть воспринимаемое, а они суть воспринимающие последнее. Кроме того, есть отрицание некоего [объекта], восприятие которого неправильно, есть и отрицаемое, коль скоро такое восприятие может быть неправильным. Последние суть также отрицатели этого восприятия, похожие на вас и на других, — вот такие получают шесть [понятий]. Из-за их установленности высказывание: «Все существования пусты» — неверно.

15

Допустим, нет восприятия, нет воспринимаемого
И нет воспринимающих.

Но тогда ведь нет и отрицания,
Отрицаемого и отрицателей.

[Автокомментарий]. Чтобы избежать этой ошибки, допустим, что нет восприятия, нет воспринимаемого, нет воспринимающих. Если бы так было на самом деле, то не было бы отрицания восприятия того, что все существования лишены самосущего, как не было бы отрицаемого, а также отрицателей.

16

Раз нет отрицания, отрицаемого
И отрицателей, то тем самым
Устанавливаются все существования
И их самосущее.

[Автокомментарий]. Если нет отрицания, отрицаемого и отрицателей, то все существования не отрицаются и у них есть самосущее.

[Ответ Нагарджуны]:

65

Ты предпринял большое исследование,
Взяв мираж в качестве примера.
Выслушай же здесь и основание,
Позволяющее считать этот пример годным.

[Автокомментарий]. Поскольку ты, [не-мадхьямик], предпринял большое исследование, взяв мираж в качестве примера, постольку выслушай здесь и основание, позволяющее считать этот пример годным.

66

Если бы восприятие было сродни самосущему,
То оно не возникало бы взаимозависимо.
Но ведь это восприятие взаимозависимо,
И именно поэтому оно есть пустота.

[Автокомментарий]. Если бы восприятие воды в мираже рассматривалось с точки зрения самосущего, то оно не возникало бы взаимозависимо. Поскольку же восприятие возникает в зависимости и от миража, и от искаженного видения, и от болезненно направленного внимания, постольку его происхождение взаимозависимо. А так как оно зависимо возникшее, то с точки зрения самосущего оно пусто, что и было сказано ранее.

Далее.

67

Если бы восприятие соответствовало самосущему,
Кто бы отвергал это восприятие?
Такой же подход применим и к остальным [пяти понятиям].
Следовательно, это [возражение оппонента появилось из-за]
непонимания.

[Автокомментарий]. Если бы восприятие воды в мираже соответствовало самосущему, кто отрицал бы его? Ибо самосущее не может быть отвергнуто, как и жар огня, текучесть воды, открытость пространства. Однако его, [самосущего], отсутствие очевидно. Поэтому восприятие в качестве самосущего пусто. Именно такой же подход применим и к остальным пяти понятиям [возражения], начиная с воспринимаемого, и т.д.

Таким образом, сказанное вами: «Все существования не пусты в силу наличия шести [понятий]» — неверно.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

17

Твое, [мадхьямика], логическое основание (хету)
не установлено.

Каково же тогда основание,
Коль самосущего нет?
У безосновательного довода нет доказательства.

[Автокомментарий]. Твое логическое основание для довода о том, что все существования лишены самосущего, не установлено. Почему? При бессамосущности и пустотности всех существований может ли быть основание? А если основания нет, то как установить, что все существования пусты?

Таким образом, высказывание: «Все существования пусты» — неверно.

Далее.

18

Если ты, [мадхьямик], выдвигаешь
Безосновательный довод отвержения самосущего,
То и я вправе утверждать
Бытие самосущего без основания.

[Автокомментарий]. Если ты, [мадхьямик], думаешь, что можно предложить безосновательный довод, отрицающий самосущее у существований, то и я вправе утверждать реальное бытие самосущего без основания.

19

Если допустить, что бытие основания есть
Существование, лишённое самосущего, то это неправильно.
Ибо нигде в мирах нет существования,
Которое бы не имело самосущего.

[Автокомментарий]. Если ты, [мадхьямик], полагаешь, что бытие основания есть существование, лишённое самосущего, то это неверно. Почему? Потому что в мире нет ничего без самосущего.

[Ответ Нагарджуны]:

68

Ответ по поводу отсутствия логического основания
Такой же, как и данный ранее,

При опровержении возражения
Относительно примера с миражом.

[Автокомментарий]. Именно это только что продемонстрированное опровержение должно быть использовано и при ответе на возражение об отсутствии логического основания. Тот же подход, что и при опровержении шести [понятий], установленный в предшествующем доводе, должен быть применен и здесь.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

20

Неверно утверждение, что вначале
Отрицание, а затем отрицаемое,
Так же как неверно, что оно после или одновременно.
Следовательно, самосущее реально существует.

[Автокомментарий]. Здесь неверно утверждать, что отрицание является первым, а отрицаемое — вторым. Ибо если нет отрицаемого, то что же отрицается? Допустим, «отрицание — после, а отрицаемое — вначале», но и это неверно. Ибо если отрицаемое установлено, то какова же роль отрицания? Допустим, «отрицание и отрицаемое одновременно». Но ведь тогда отрицание не является причиной отрицаемого объекта и отрицаемое не отрицается. Точно так же в случае двух рогов зайца, выросших одновременно; правый не является причиной левого, а левый — правого.

Таким образом, высказывание: «Все существования лишены самосущего» — недостоверно.

[Ответ Нагарджуны]:

69

Логическое основание, которое верно для трех времен,
Отвергается подобно уже отвергнутому основанию.
В отношении трех времен признается
Противоположное логическое основание знатоков пустотности*.

* Знаток пустотности — *śūnyatā-vādin* — эпитет представителя школы мадхьямиков, которого чаще называют шуньявадин.

[Автокомментарий]. Должно быть понятным, что верное для трех времен логическое основание отрицательного высказывания уже обсуждалось. Почему? Потому что основание его той же природы, что и тезис (садхьясама). Ибо благодаря твоему высказыванию отрицание

не может быть в трех временах, так как это отрицаемое подобно отрицанию. Поэтому реально нет ни отрицаемого, ни отрицания, а вы предполагаете: «Отрицание отрицается», что неверно. Это же логическое основание принято знатоками пустотности в высказывании, отрицающем три времени, потому что они отрицают самосущее всех существований, а не вы.

Или как это уже говорилось (см. выше, строфу 63), предположим, наоборот: ты, {не-мадхьямик}, думаешь, что отрицание установлено в трех временах. Тогда очевидно, что причина является и предшествующей, и последующей, и одновременной [следствию]. Когда [она] предшествующая, тогда отец — причина сына; когда последующая, тогда ученик — причина учителя; когда одновременная, тогда лампа — причина света.

Здесь мы говорим: это не так. Ибо в такой последовательности кроются три упомянутые выше ошибки. Ведь получается, что ты признаешь реальное существование отрицания, но тогда пропадает тезис. Такой последовательностью устанавливается отрицание самосущего.

70

Все значения созревают у того,
У кого созревает эта пустотность.
У кого же пустотность не созревает,
У того ничего не созревает*.

** Аналогично строфе XXIV, 14 из «Муламадхьямика-карик», очевидно, что в ней идет речь о духовном махаянском росте мастера медитаций.*

[Автокомментарий]. В ком созревает эта пустотность, в том созревают все значения — как естественные (лаукика), так и сверхъестественные (локоттара). Почему? Потому что в ком созревает пустотность, в том созревает взаимозависимое происхождение. В ком созревает взаимозависимое происхождение, в том созревают четыре благородные истины. В ком созревают четыре благородные истины, в том созревают плоды монастырской практики (шраманья), созревают все устремления. В ком созревают все устремления, в том созревают три Драгоценности: Просветлённый, Закон и Община. В ком созревает взаимозависимое происхождение, в том созревают добродетель (дхарма), причина добродетели и плод добродетели, созревают не-добродетель, причина не-добродетели и плод не-добродетели. В ком созревают добродетель и не-добродетель, причины добродетели и не-добродетели, а также плоды добродетели и не-добродетели, в том со-

зревают омрачения (клеша), причина омрачений и опоры (васту) омрачений. В ком созревает все перечисленное выше, в том устанавливаются состояние благих и неблагих рождений (см. СЛ, 40–48, 51–123), наступление благих и неблагих рождений, путь (марга), ведущий к благим и неблагим рождениям, преодоление благих и неблагих рождений, средства (упайя) преодоления благих и неблагих рождений и все естественные значения, обусловленные деятельностью среди истин уровня общения (самвьяхара). Они могут быть постигнуты самостоятельно благодаря этому руководству (т. е. письменному тексту «Виграха-вьавартани»), а кое-что можно передать только изустно. Но оно созревает здесь.

{Заключительная строфа}:

Я преклоняюсь пред несравненным Просветлённым (Буддой),
Который учил, что пустотность,
Взаимозависимое происхождение и Срединный путь
(мадхьяма-пратипад)
Равнозначны (эка-артха).

ТАКОВО СОДЕРЖАНИЕ СТРОФ
УЧИТЕЛЯ НАГАРДЖУНЫ.



Глава 4

Философия срединности — мадхьямика

«Семьдесят строф о пустотности» («Шуньята-саптати»)

I

Вступление к ШС

Трактат «Шуньята-саптати» (ШС) обычно признается вторым по значимости среди философских произведений Нагарджуны — после «Коренных строф о Срединности», или ММК, и считается кратким конспектом последних, их дополнением, а также введением для новых тем. Именно потому, что это конспект для своих, для мадхьямиков, я его отношу к третьему виду текстовой деятельности в нагарджунизме (см. гл. I, с. 42–43). Несмотря на полемический стиль, ШС все-таки не годилась на роль учебника и руководства для публичных дебатов с оппонентами. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить «Семьдесят строф» с приведенной выше «Виграха-вьявартани». В качестве гипотезы выдвину предположение, что создание ШС должно было предшествовать составлению и ВВ, и, вероятнее всего, ММК, поскольку доказательная часть и логический аппарат двух последних трудов значительно убедительнее, чем в первом. ШС выглядит сжа-

тым (и потому крайне сложным для понимания) собранием возражений против философских основ преимущественно Малой колесницы. Эти возражения позднее были аргументированно разработаны как Нагарджуной в названных и других произведениях, так и Арьядэвой в «Чатух-шатаке».

Оригинальный текст сохранился только в тибетских переводах собственно 73 строф¹, аутентичность которых не оспаривается, и трех комментариев, которые, согласно колофонам Данджура, принадлежали самому автору карик (строф)², Чандракирти³ и Парахитабхадре⁴ — буддийскому мыслителю XI–XII вв., действовавшему в Кашмире и Тибете [Tola, Dragonetti 1995: 55, 57–58]. Два первых комментария содержат и строфы, причем их тибетская рецензия во втором ближе к рецензии текста, состоящего из одних карик [Там же: 53–54; Lindtner 1982: 32]. Но, по мнению К.Линдтнера, прозаическая часть автокомментария (свавритти) сходна с аналогичными частями «Виграхавьявартани» (см. выше, гл. 3) и «Вайдаля-пракараны», а потому сомнения в авторстве минимальны [Lindtner 1982: 31–33]. Ф.Тола и К.Драгонетти не разделяют убеждения в аутентичности свавритти [Tola, Dragonetti 1995: 57–58].

Строфы ШС начали цитироваться уже в ранней нагарджунистской литературе: в «Акутобхайе» (автокомментарий на ММК) и в «Двадцать-двараке» (см. выше, гл. 3, Вступление к «Опровержению...»), а также [Андросов 1990: 112–114]. Позднее ШС упоминалась Бхававивекой, Чандракирти (как труд Нагарджуны), цитировалась Шантаракшитой и Камалашилой (как труд Нагарджуны), а также Атишей⁵ и др. [Tola, Dragonetti 1995: 54–55].

К.Линдтнер опубликовал две тибетские версии строф (собственно строф и строф из автокомментария), сопроводив их английским переводом первой версии и богатыми текстологическими примечаниями, в которых указал на параллели почти всех карик с теми или иными стихами в других Нагарджуновых произведениях [Lindtner 1982: 34–69]. Кроме того, имеется его же датский перевод. Первое исследование тибетских текстов, в том числе свавритти, предпринял японский буддолог С.Ямагучи еще в 1923 г. Он осуществил их критическое изда-

¹ Осуществлены в конце XI в. Gzhon-nu mchog (*Kumāravara*). Gnyan Dhar-ma. Khu Jo (tsaba) [Lindtner 1982: 32; Tola, Dragonetti 1995: 53].

² Перевели Джинамитра и Йешеде (Ye she sde) [Tola, Dragonetti 1995: 57].

³ Перевели Абхайакара и Dhar-ma grags тоже в конце XI в. [Там же: 58].

⁴ Он же был и индийским переводчиком, вторым переводчиком был Gzhon-nu mchog.

⁵ О всех перечисленных мыслителях см. Словарь.

ние, перевел на японский карики, пояснив их выдержками из трех комментариев. Это исследование дополнил Урюцу Рюшин, переведя на японский язык свавритти [Tola, Dragonetti 1995: 61].

Индийский ученый Семпа Дордже опубликовал тибетский текст автокомментария со строфами, реконструировал его на санскрит и перевел на хинди [Sunyata-saptati 1985]. Дважды опубликовали тибетские карики этого же текста с переводом на английский язык и исследованием Ф.Тола и К.Драгонетти [Sunyata-saptati 1987; Tola, Dragonetti 1995: 53–99]⁶. Тибетский текст строф (Пекинского издания Данджура) с английскими переводом и комментарием на них современных тибетцев Сонам Ринчена и Тенцзин Дордже (с выдержками из комментария Чандракирти) выпустил в свет Д.Р.Комито [Komito 1987]. Последний известный мне перевод текста собственно карик выполнен индийскими исследователями Р.Пандеем и Манжу [Pandeya 1991: 140–148]. В моем переводе строф и свавритти ШС учтены все названные выше работы, кроме японских, но в основу положена публикация Семпа Дордже. Мой перевод автокомментария — первый на европейских языках.

В этом произведении Нагарджуны раскрывается ряд тем буддийской философии. Вначале (строфы 1–6) автор излагает основные положения мадхьямики, согласно которым все дхармо-частицы и причинно-следственные отношения между ними условны, а в абсолютном смысле их вообще нет, ибо они пусты из-за отсутствия в них самостоятельной природы, или самосущего. Затем (7–26) он возвращается к традиционному сюжету⁷ — 12-членной цепи взаимозависимого происхождения, которую толкует как доктрину. Согласно ей, все в мире лишено независимого существования и, значит, пусто. Такова же природа всех конвенциональных понятий, установленных по принципу различия и даже диаметральной противоположности. Поэтому и нирвану нельзя определять в такой терминологии. Далее (27–32) демонстрируется относительный характер терминов и их содержания в некоторых абхидхармических теориях. Карики 33–44 посвящены доктрине кармы, которая объявляется тоже лишенной самосущего. В строфах 45–57 анализируется хинаянское учение о группах (скандхах), кои

⁶ Они же сообщают, что Феликс Эрб еще в 1978 г. подготовил критическое издание свавритти с немецким переводом и извлечениями из комментария Чандракирти [Tola, Dragonetti 1995: 61]. Но мне не удалось отыскать такой публикации.

⁷ Традиционному потому, что он не только практически содержится во всех нагарджунистских трудах, в том числе в приведенных выше, в гл. 2, и ниже, в гл. 6 (ДС, XLII), а также в ММК, XXVI и т.д., но и широко освещается в буддийской канонической литературе.

признаны здесь пустыми, а далее (58–66) самому существованию приписывается квантор пустотности. В заключение (67–73) сообщается, что правильная реализация в практике ключевых мадхьямиковских учений поможет уничтожить лжезнания философов, правильно понять учение о взаимозависимом происхождении и, в конце концов, обрести нирвану. В моем переводе даны более дробные подзаголовки тем.

Последнее, что следует здесь отметить, — это поэтическая метрика строф. На санскрите они были составлены размером ария, свойственным фольклору и поэзии индийцев, посвященным эротике и любви, а также каноническому палийскому тексту «Песнопения монахинь» («Тхери-гатхи»)⁸. Употребление Нагарджуной этого метра в философских трактатах, на мой взгляд, являлось намеренным принижением мадхьямиками того высокого значения, которое придавалось шастре (в данном случае — философской науке) в индийской культуре. Это можно расценить даже как пародирование шастры, что вполне отвечало задачам махаяны развенчивать все сложившиеся мирские ценности, в том числе логико-теоретическое мышление философов и даже собственно мадхьямиковское. Ибо к нему тоже нужно относиться с известной долей иронии, особенно когда оно концептуализируется.

II

Перевод. Комментарий

[ПОСВЯЩЕНИЕ]

Хвала благородному Манджушри

(Величественно-Прекрасному),

Сущность которого — подлинное знание*.

** Как и в «Дружественном послании» (см. выше, гл. 2), это посвящение дано авторами тибетского перевода. Хотя переводчики были разные, посвящение одинаковое во всех версиях. Обращение к Манджушри (см. ДС, XII) объясняется не только тем, что Нагарджуна почитал его, но и тем, что при переводе текстов, посвященных совершенствованию мудрости (праджня-парамита), необходимо поклониться прежде всего их знатоку — вечно юному царевичу, бодхисаттве. Тогда труд и автора, и переводчиков обещает быть успешным, принесет плоды [Komito 1987: 97].*

⁸ Об этом размере смотрите выше, гл. 1 и 3, Вступление к «Виграха-вьявартани».

[СЛОВО ПРОСВЕТЛЁННОГО И ДВЕ ИСТИНЫ]

1

О возникновении, пребывании и угасании,
О существовании и несуществовании, о низком, равном
и высоком
Будда говорил, как обычно [говорят] в мирских условиях*,
Но не с точки зрения высшей реальности**.

[Автокомментарий]. О возникновении, пребывании и угасании, о существовании и несуществовании, о низком равном и высоком — обо всем этом Будда говорил в соответствии с обычным мирским языком общения, но не соответственно высшей реальности.

* Как обычно [говорят] в мирских условиях — *тиб. 'jig rten snyad dbang gis*. К. Линдтнер реконструировал оригинал: *loka-vyavahāra-vaśāt*. В восстановленной строфе Семпа Дордже: *laukika-vyavahārāt tu*. См. также ДС, ХСV.

** С точки зрения высшей реальности — *тиб. yang dag dbang gis*. Названные ученые разошлись и здесь: *tattva-vaśāt* и *tattvataḥ*. Но и то и другое расхождение незначительно для постижения смысла. Согласно современным комментаторам, в состоянии высшей реальности мастер медитации не прибегает к терминам, упомянутым в строфе, тогда как в обыденном бытии он пользуется ими, чтобы устранить веру слушателей в самостоятельное существование чего бы то ни было и убедить их в отсутствии самосущего [Там же: 99].

[ПУСТОТНОСТЬ И БЕССАМОСУЩНОСТЬ ВСЕГО]

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Нет ни самости (атмана, вечной души), ни тому подобного. Но почему ее нет? — Только потому, что так провозгласил Просветлённый: «Самости нет». Самость есть — так должно быть.

[Ответ Нагарджуны]:

2

Нет никакой ни самости, ни несамости, ни самости
И несамости одновременно, ни ничего другого [в том же роде].

[Ты спрашиваешь], почему так?

Все слова, обозначающие самостоятельное существование*,
Пусты, подобно [слову] «нирвана».

[Автокомментарий]. Нет самости, нет несамости, нет самости и несамости одновременно, и нет ничего другого. [Просветлённый] разъяснил: «Все существования пусты, [в том числе] и самостоятельное существование, например такое, как нирвана».

* Самостоятельное существование — *svabhāva*, тиб. *dingos ro* — букв. «самосушее», которым я и буду ниже пользоваться. У не-мадхьямиков этот термин обозначал подлинную реальность. В большинстве школ Малой колесницы считалось, что каждая дхарма-частица имеет свое самосушее, в котором она пребывает в нирване. По мнению Нагарджуны, такое представление создает дополнительную иллюзию для несведущих в махаянской мудрости. Они обманываются, всерьез рассуждая о самосушем, будто они практически знают, о чем идет речь.

Тибетские учителя поясняют: «Нирвана считается состоянием вне страдания. Привязанность же к самости возникает, когда личность заостряет внимание на „мирском Я“. Но когда задумываются о „пустоте самости“, тогда благодаря медитации на такой пустоте можно получить добрые приобретения, а после практики медитации можно узреть пустоту непосредственно. Медитативная практика поможет увидеть, что привязанность к самосушему самости изнурительна [для духа]. Если увидеть, что Я не самостоятельно, тогда и будет отвергнута неотъемлемость самости у Я. Отригнув привязанность к самости, созерцая то, что она есть в действительности, увидишь пустоту самосушего Я. В это мгновение особь достигает состояния нирваны, становится архатом и никогда больше не рождается вновь ни вследствие деяний (кармы), ни вследствие привязанности к самости. Когда особь сделает то же самое с самостоятельным существованием всех остальных вещей, оставшихся в обыденном мире условностей, то это уже подобно состоянию внутреннего освобождения (*rang bzhin tuang 'das*). Согласно школе прасангика-мадхьямики, состояние нирваны без остатка достигается прежде, чем состояние нирваны с остатком. Сватантрика-мадхьямика и ее подшколы утверждают обратное» [Komito 1987].

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Разве это суждение: «Самосушее всех существований пусто» — не является [для вас непогрешимым] «царским указом»? Но, увы, если «Самосушее всех существований пусто», то как же тогда обретать хоть какие-нибудь разумные основания (юкти, тиб. *tshul*)?

[Ответ Нагарджуны]:

3

Поскольку все существования не имеют самосущего,
[Это значит, что его нет] ни в причинах, ни в условиях,
Ни в наличии их всех в совокупности или порознь,
Постольку есть только пустота.

[Автокомментарий]. Поскольку в любых существованиях самосущего вообще нет — ни в причинах, ни в условиях, ни в совокупности причин и условий, ни в каких-либо других отдельных существованиях вещей, — постольку сказано, что самосущее всех существований пусто. А также сказано:

[НЕТ НИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ,
НИ ПРЕБЫВАНИЯ,
НИ УГАСАНИЯ]

4

Существование не имеет возникновения, так как оно [уже] есть.
Несуществование вообще нет, так как оно отсутствует.
Бытия и небытия нет в силу их противоречивости.
Поскольку нет возникновения, постольку нет ни пребывания,
ни угасания.

[Автокомментарий]. Здесь говорится о существовании вещей, причина которого не порождается. Несуществование таково именно в силу того, что оно не существует и не может быть порождено никакой причиной. Бытие и небытие противоречат друг другу, и потому оба вместе не могут возникнуть, ибо отсутствуют примеры такого*. Поскольку существование и несуществование взаимнопротиворечивы в соответствии с законом противоречия, то разве возможно порождение такой пары? Из-за невозможности возникновения нет ни пребывания, ни угасания.

* *Излюбленное опровержение мадхьямиков: одновременно наблюдать и свет, и тьму никому не доводилось. См. выше, гл. 3, ВВ, 37–39 и др.*

[Возражение оппонента мадхьямики]:

О возникновении, пребывании и угасании [Просветлённый] говорил, что это три признака составного [существования вещи]. Возникновение проявляется во время происхождения, и оно есть, когда каким-то образом возникает нечто составное.

[Ответ Нагарджуны]:

5

То, что уже произведено, нет нужды производить.

То, что еще не произведено, нельзя произвести.

То, что возникает сейчас, уже будучи [частично] возникшим,

А [частично] не возникшим, тоже не сможет возникнуть*.

[Автокомментарий]. Произведенное не производится. — Почему? — Из-за произведенности, ибо неверно, что уже произведенное производится. Непроизведенное тоже не производится. — Почему? — Из-за свойства быть непроизведенным, ибо если оно не произведено, то оно не производится из-за того, что оно не вовлечено в процесс, будучи потенциально слабым и несуществующим. Поэтому оно не производится.

То, что возникает сейчас, не сможет возникнуть. — Почему? — По причине того, что уже возникшее, [с одной стороны], и еще не возникшее — [с другой], препятствуют [действию] друг друга. Ибо если предположить некую вещь, состоящую из уже возникшего и еще не возникшего [одновременно], то она не смогла бы стать возникшей из-за [логической] последовательности, о которой говорилось выше. Ибо то, что уже произведено, не производится из-за его произведенности. То, что еще не произведено, нельзя произвести из-за непроемкости, невовлеченности в процесс, потенциальной слабости, а также вследствие его несуществования. Поскольку нет того, что сейчас возникает, ибо оно трижды лишено качеств проявления, как было показано с частично возникшим и невозникшим. Поэтому нет того, что сейчас возникает.

** Последнее суждение этой строфы мадхьямикам было не просто доказывать, что подтверждается и многословием комментария.*

[О ПРИЧИНЕ И СЛЕДСТВИИ]

Кроме того, возникновения нет, поскольку не установлена причина [как самостоятельная сущность]. — Почему?

6

Если следствие есть, то оно имеет причину. Если же

следствия нет,

То это значит, что его нет из-за отсутствия причины.

Отсюда противоречие: [следствие] может быть

и не быть [одновременно].

Неверно и утверждать, что [причина] действует в трех временах*.

[Автокомментарий]. Если есть следствие, то оно должно иметь причину. Если же его нет, то следствие отсутствует из-за отсутствия причины. Неверно, что для следствия возможно быть и не быть, потому что это противоречиво. Ибо неверно, что то и другое действительно для одного и того же времени.

Кроме того, не установлено ведь, что причина действует в трех временах. — Почему? — Если бы причина появилась раньше [следствия], то какова же ее причина? Если же она появилась после [следствия], то что же возникло из такой причины? Если же следствие и причина вдвоем появились одновременно, то из-за их одновременного появления как определить, что есть причина, а что — следствие? Значит, причина, действующая в трех временах, не установлена [как самостоятельная сущность].

* Ср. выше, гл. 2 (РА, I, 47), а также ММК, XX.

[О ЧИСЛАХ]

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Все существования не пусты, потому что имеются числа. Ведь известно, что числа представляют собой — это один, два, много. Числа свидетельствуют, что эти вещи существуют. Поэтому все существования не пусты.

[Ответ Нагарджуны]:

7

Без одного не существует много,
Без множества не существует единичное.
Значит, существования, возникшие во взаимозависимости,
Являются неопределимыми [сами по себе]*.

[Автокомментарий]. Если бы не было единицы, то нельзя было обращаться и со множеством. Но и без множества невозможно единичное, поэтому вещи, возникшие во взаимозависимости, неопределимы сами по себе.

* Развернутое объяснение см. выше, гл. 2 (РА, I, 67–71).

[ВЗАИМОЗАВИСИМОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ
НЕ УСТАНОВЛЕНО]

[Возражение оппонента мадхьямики]:

В Слове Просветлённого (сутрах)* [12-членная цепь] взаимозависимого происхождения подробно изложена в связи с возникновением страдания. В толкованиях учителей** также поясняется, что «многие [мгновения] сознания опираются на одно сознание». Отсюда неверно, что «все существования пусты»***.

[Ответ Нагарджуны]:

8

Звеньев 12 цепи взаимовозникновения, которые совместно
Производят [страдание], не имеют происхождения,
Ибо оно (взаимовозникновение) не может произойти
В одно [мгновение] сознания, так же как оно невозможно

во многих****.

[Автокомментарий]. 12-звенной цепью взаимозависимого происхождения объясняется возникновение страдания. Это возникновение не имеет места быть. Поскольку оно не может произойти в одно [мгновение] сознания, столь же невозможно оно во многих. Как же тогда оно действует? — Если сознание существует лишь одно-единственное [мгновение], то тогда, когда есть причина, вслед за ней возникает и следствие. Если сознание состоит из [последовательности] многих [мгновений], то тогда будет уничтожаться самое первое звено цепи. Значит, нет причины и для остальных [звеньев]. Выходит, что второе звено не возникает и взаимозависимое происхождение не существует.

Почему же оно не производит [последствия]? — Взаимозависимое происхождение имеет в качестве причины незнание, которое существует только на уровне понятийно-знакового общения. Это незнание объясняется как следствие ложных условий и причин. Но все они пусты с точки зрения [понятия] самосущего. (Поэтому взаимозависимого происхождения не существует.)

* С. Дордже указал на сутры «Самьютта-никаи», «Шалистамбу» и др. [Sūnyata-saptati 1985: 9]. По этому вопросу можно перечислять тексты доброй половины канона, как школ Малой колесницы, так и махаяны.

** С. Дордже назвал Ананду, Махакашьяпу и др. [Там же].

*** С. Дордже считает, что это мнение вастувадинов [Там же].

**** В этой строфе и в следующем ниже комментарии рассматривается и опровергается сарвастивадиновское доказательство самосущего бытия дхармо-частиц потока сознания. О последовательности звеньев цепи, и также о составе терминов см. ниже, гл. 6, ДС. XLII, а также Словарь («Взаимозависимое происхождение»).

9

Нет ни вечности, ни не вечности,
Нет ни самости, ни несамости, нет ни страдания,
ни наслаждения,
Нет ни чистоты, ни нечистоты,
Ибо неправильны [эти четыре вида] лжевоззрений*.

[Автокомментарий]. Ибо не вечное есть отсутствие вечного. Если нет вечного, тогда невозможно и существование его противоположности — не вечного. Остальное рассматривается таким же образом. Именно поэтому неправильны и лжевоззрения [о них].

* Имеются в виду четыре перечисленные пары соотносительных понятий, кои суть основа философского дискурса многих систем. Эти пары понятий представляют собой взаимоисключающие крайности мышления, и уже потому они не годятся для передачи знаний в Великой колеснице. Они просто уничтожают друг друга. Пользоваться ими — значит творить обман, ложь, порождать лжеидеи, например такие, как «самосущее», «самость» и т.д.

10

Если они неправильны, тогда нет и незнания,
Которое порождается [этой] четверкой лжевоззрений.
Из-за отсутствия [незнания] нет и созидающей силы,
Подобно которой не существуют и остальные [звенья цепи].

[Автокомментарий]. Поскольку неправильны эти лжевоззрения, нет и незнания. Из-за отсутствия незнания не действует и созидающая сила (санскара, карма). Точно так же и остальные [звенья цепи].

11

Если нет созидающей силы, то нет и незнания.
Если же оно отсутствует, то нет и ее (силы).
Поскольку они являются причиной друг друга,
Постольку они не установлены с точки зрения самосущего*.

* «Приверженцы школы вайбхашика (см. Словарь) считают, что незнание и кармические силы являются вторичными умами, или ментальными факторами (*sems 'byung*), которые возникают одновременно из главного ума (*sems*). Поскольку незнание и кармические силы одновременно порождаются главным умом, который и есть их причина, постольку незнание не может возникнуть независимо от одновременного возникновения кармических сил. Точно так же

последние не могут возникнуть независимо от одновременного возникновения незнания. Оба эти звена [цепи] взаимозависимы так, что одно является причиной другого, его следствием. Каждое из них есть одновременно причина и следствие другого, поэтому они не могут иметь присущего существования (самосущего)» [Komito 1987: 116].

12

Если нечто не установлено как самосущее,
То каким же образом оно породило бы другое?
Значит, этими условиями (и причинами) нельзя произвести
нечто другое.
Ибо они сами не установлены другими.

[Автокомментарий]. Поскольку нет созидających сил, то не может быть и незнания, но из-за отсутствия незнания, нет и созидających сил. Поскольку они являются причинами друг друга, они не установлены как самосущее.

Если нечто не установлено как самосущее, то как же оно сможет породить другое? Этими условиями (и причинами) нельзя произвести нечто другое, ибо они сами не установлены другими.

13

Отец не есть сын, а сын не есть отец.
Они оба не существуют друг без друга.
Кроме того, они оба не существуют одновременно*.
Точно так же с 12-звенной цепью.

[Автокомментарий]. Отец не приходится каким-то образом сыном [самому себе]. Сын также не приходится отцом [самому себе]. Но они оба не существуют друг без друга, и они оба не существуют одновременно. Это значит, что из-за такой последовательности отец и сын не установлены (как самостоятельные сущности). То же самое с 12-звенной цепью взаимозависимого происхождения.

* Поскольку отец — родитель сына — был и до него. Ср. также с переводом «Опровержения идеи Бога-творца» (см. выше, гл. 3).

14

Как страдание и наслаждение, вызванные сценами,
Явленными в сновидении, не имеют реального объекта,
Точно так же не существуют [реально] ни то, что зависимо,
Ни то, в зависимости от чего оно возникло*.

[Автокомментарий]. Как страдание и наслаждение, вызванные сценами, появившимися в сновидении, не имеют реального объекта, точно так же не существуют [реально] ни то, что зависимо, ни то, в зависимости от чего оно возникло.

** Опять-таки оно не существует в соответствии с теорией самосущего, защищаемой оппонентом. Тогда как сам Нагарджуна вовсе не является сторонником идеи абсолютного несуществования. Здесь он старается строго стоять на позиции оппонента, на которой и строятся опровержения.*

[СПОР С ВАЙБХАШИКАМИ
ОТНОСИТЕЛЬНО САМОСУЩЕГО,
СУЩЕСТВОВАНИЯ
И НЕСУЩЕСТВОВАНИЯ ОСОБИ]

[Возражение оппонента мадхьямики]:

15

Если существования [особи] не существуют из-за самосущего, [Это означало бы], что нельзя определить ни высокое, ни низкое, Ни среднее, без чего не установить различия*, а также то, Возможно ли произвести нечто из причины.

[Автокомментарий]. Итак, если бы существования не существовали из-за самосущего, то разве не понятно, [каковы были бы последствия]?

** Согласно современным тибетским учителям, здесь подразумеваются различия между особями шести видов [Там же: 121–122], т.е. рождающихся в качестве богов, полубогов (асуров), людей, животных, ненасытных духов (претов) и тварей ада, см. ДС, LVII.*

[Ответ Нагарджуны]:

16

Если существования [особи] установлены с точки зрения [понятия] самосущего, Тогда нет [между ними] никакой зависимости, значит, они независимы И от самосущего. Кроме того, [по определению] существования [особи], Обладающие самосущим, не смогут прекратиться [никогда]*.

[Автокомментарий]. Если же существования [особи] вызывались бы такой причиной, как самосущее, то это означало бы, что они не

могут ни от чего зависеть**. Если существования [особи] независимы, то как же нам тогда рассуждать дальше? Разве можно выразить то, что является [абсолютно] независимым?

Существования [особи] не могут быть независимыми. Что такое быть независимым? [Ведь согласно вашему определению], существований нет, если они не имеют самосущего. Значит, вследствие наличия самосущего они не могут прекратиться никак и никогда. Поэтому получается, что несуществование невозможно.

** В данном случае «существования» суть «череда рождений», прекращение которых считалось целью всех религиозных систем Индии. Следовательно, Нагарджуна стремится представить позицию оппонента по поводу самостоятельной и независимой сущности явлений как противоречащую их главной задаче — освобождения особи от круговорота рождений.*

*** Абсолютизация идеи самостоятельности и независимости сущностной основы каждого явления, по мысли Нагарджуны, делает бессмысленными причинно-следственные отношения, без которых невозможно ни размышлять, ни говорить, ни жить.*

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Самосущее, иносущее, существования и несуществования [особи] — эти [понятия] неразумно рассматривать как лишённые опоры.

[Ответ Нагарджуны]:

17

Каким образом несуществующее может быть самосущим,

Или иносущим, или даже не-сущим?

Значит, самосущее, иносущее и не-сущее

Представляют собой искажающие воззрения.

[Автокомментарий]. Говорят, что «пребывающее несуществующим» непознаваемо. Как же может случиться такое, что в этом состоянии несуществования окажутся самосущее, иносущее и не-сущее? Значит, относительно «самосущего», «иносущего» и «не-сущего» [можно сказать], что самосущее этих существований представляется искажающим взглядом (ложным домыслом).

[Возражение оппонента мадхьямики]:

18

Но если существования пусты, то тогда [становится]

невозможным

Ни их возникновение, ни их уничтожение.
В силу пустотности самосущего как же нечто
Сможет возникнуть или исчезнуть?

[Автокомментарий]. Если существование [особи] пусто в отношении самосущего, то не сможет произойти ни возникновение, ни уничтожение. Неверно, что самосущее пусто, ибо тогда не совершится ни возникновение, ни уничтожение. Если самосущее пусто, то как же быть с возникновением и уничтожением?

[Ответ Нагарджуны]:

Да, именно так: все дхармо-частицы пусты. Как это происходит?

19

Без несуществования нет существования [дхармо-частицы].
Но неверно, что существование и несуществование
одновременны.

Существование и несуществование должны быть всегда.
Нет существования в независимости от несуществования.

[Автокомментарий]. Существование и несуществование* не действуют одновременно. Как же еще сказать об этом? Они оба не возникают одновременно. Так говорится. Допустим, ты, [оппонент], полагаешь, что есть одно только существование. Но здесь сказано: «Без несуществования нет существования».

Как это?

Существование невозможно установить без несуществования. Без не-вечности** оно не является сущим. Поэтому сказано: «Существование и несуществование должны быть всегда». Значит, всегда должны быть и не-вечность, и существование. Поэтому считается, что не-вечность существования всегда соотносится с [идеей] существования. В пору возникновения и пребывания [особи] не-вечность не осознается. Но осознание приходит в пору уничтожения существования, когда существование гибнет. Поэтому сказано: «Нет существования в независимости от несуществования».

Без существования нет несуществования.

Как это?

Невозможно установить не-вечность как отличительный признак уничтожения в отношении гибнущего несуществования. Но если бы не было уничтожения, тогда невозможно было бы установить не-вечность. Поэтому существование и несуществование должны быть именно всегда.

* В данном случае «существование» и «несуществование» должно трактовать как присутствие и отсутствие дхармо-частицы в той или иной комбинации потока сознания особи.

** Здесь «не-вечность», или анитья (см. Словарь), тесно увязывается с несуществованием (*abhāva*, тиб. *dnagos po med pa*), или отсутствием.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Может быть несуществование является определенной мерой [существования]?

[Ответ Нагарджуны]:

20

Без существования нет несуществования.

Существование не возникает ни из самого себя, ни из другого.

Следовательно, нет ни существования, ни несуществования.

Поэтому из несуществования ничего не возникает.

[Автокомментарий]. В паре [понятий] «существование—несуществование» последнее означает то, чего нет. Но и первое не возникает ни из себя, ни из другого. Значит, невозможно установить несуществование посредством такого разумного довода вследствие его отсутствия. Поэтому сказано: «Из несуществования ничего не возникает».

[Следовательно, из этой пары] нет и существования, поскольку нет несуществования. Поэтому сказано: «Несуществование этого существования не имеет места быть».

21

Если признается существование [дхармо-частицы],
то признается и вечность.

Если признается несуществование, то признается
и всеобщая уничтожимость.

Значит, в силу признания существования обе точки зрения
имеют право быть.

Отсюда следует, что нельзя признавать существование*.

[Автокомментарий]. Если признается существование [дхармо-частицы], то признается и вечность. Если же признается несуществование, то признается и всеобщая уничтожимость. Таким образом, признание существования означает признание обеих точек зрения. Поэтому существование нельзя признавать.

* Признание этих точек зрения равносильно признанию двух крайностей, что недопустимо для буддистов, учащих срединности, Срединному Пути между учениями о вечности (*śāśvatā*), или этернализмом, и уничтожимости (*ucchedatva*), или нигилизмом. См. также выше, гл. 2 (РА, I, 42, 45, 57–60), и ниже, гл. 5 (ЧС, II, 10; III, 22, 46–49; IV, 4). Эта же проблема неоднократно обсуждается Нагарджуной в «Коренных строфах о Срединности» (ММК, XV, 7–11; XVIII, 10; XXI, 14–15; XXII, 12; XXV, 3, 21–23; XXVII). К примеру, «Учение о вечности гласит: „Нечто есть“. Учение о всеобщей уничтожимости [гласит]: „Ничего нет“. Поэтому мудрый не опирается на взгляды о бытии и небытии. Если нечто есть в силу самосущего, то оно не может не быть, следовательно, оноечно. Если теперь нет того, что было прежде, — значит уничтожение имеет место» (ММК, XV, 10–11). См. также [Андросов 1988: 57–58; 1990: 188–189].

[Возражение оппонента мадхьямики]:

22 (а–б)

По причине наличия череды рождений и смертей* нет
[признание тех точек зрения].
Поэтому существование прекращается в свой черед,
произведя следствие.

[Автокомментарий]. По причине наличия череды рождений и смертей (или круговорота существования особи) нужно признать и возникновение, и исчезновение, но отнюдь не идею вечности и всеобщей уничтожимости. Разве существование [особи], будучи чередой рождений и смертей, не прекращается, произведя следствие?

* Череда рождений и смертей — *santāna*, тиб. *rgyun* — раннебуддийское положение, согласно которому жизнь не имеет начала. Каждое рождение — причина смерти, а каждая смерть — причина рождения. Единственно возможный выход из этого замкнутого круга — освобождение, нирвана. Это же положение на уровне дхармического анализа означает, что каждая дхармо-частица потока сознания возникает, производит следствие и исчезает, уступив место другой дхармо-частице. Значит, первая частица является одной из причин следующей частицы потока, которая, в свою очередь, есть следствие первой.

[Ответ Нагарджуны]:

22 (в–г)

Череда рождений и смертей [особи] не установлена. Здесь, как и прежде, допускается все та же логическая ошибка.

[Если ее не исправить], то она разрушит [и саму идею
круговорота рождений]*.

[Автокомментарий]. «Оба — существование и несуществование не возникают одновременно» — так мы выяснили до этого (см. выше, ШС, 19). Значит, поскольку есть общепризнанная череда рождений и смертей [особи], постольку она ранее не была установлена логически. Более того, было бы абсурдно следовать логической ошибке, которая разрушит и саму идею круговорота рождений.

** Поскольку придется признавать вечными состояния существования и несуществования (или постоянного присутствия и отсутствия) таких дхармо-частиц, как «происхождение» и «уничтожение». С точки зрения мадхьямиков, в этом случае идея круговорота рождений сомнительна, поскольку рождение и смерть должно признавать вечными.*

[СПОР О ТОЛКОВАНИИ НИРВАНЫ]

[Возражение оппонента мадхьямики]:

23 (а–б)

Рассматривая происхождение и исчезновение, [Будда]
установил [разумные основания] для Пути [к нирване].
Но если бы Он исходил из идеи пустоты, то этого бы
не случилось.

[Автокомментарий]. Именно посредством рассмотрения пары происхождения и исчезновения Он объяснял Путь к освобождению, а вовсе не посредством пустотности.

[Ответ Нагарджуны]:

23 (в–г)

Поскольку оба [понятия] взаимно исключают друг друга,
Постольку их восприятие ошибочно и противоречиво.

[Автокомментарий]. Сказанное неверно. Ибо это [рассмотрение пары происхождения и исчезновения] вовсе не имеет того же самого значения, что и знание о не-происхождении*. Тот, кто прибегает к истинному знанию, рассматривая проблему происхождения и исчезновения, тот ясно видит, что происхождение прямо противоречит исчезновению, а исчезновение прямо противоречит происхождению. Поэтому в силу взаимопротиворечивости оба эти понятия могут быть

познаны только как ошибочные и взаимоисключающие. Отсюда и следуют основания для [нашего] учения о происхождении и исчезновении.

Значит, происхождение зависимо от исчезновения, а исчезновение зависимо от происхождения. Вот почему они оба пусты.

** Здесь Нагарджуна неявно ссылается на учение о двух уровнях истинности, которое позволяет ему недогматически относиться к Слову Просветлённого. Упоминание в сутрах понятий происхождения и исчезновения отнюдь не свидетельствует об их интуитивной подлинности. Будда использовал их на уровне обыденной истины (вьявахара-сатья). Ср. выше, гл. 2, РА, IV, 94–96.*

[Возражение оппонента мадхьямики]:

24 (а–б)

Если нет ни происхождения, ни исчезновения,
Тогда что же уничтожается в нирване?

[Автокомментарий]. Если нет ни происхождения, ни исчезновения, тогда что же прекращается в нирване?

[Ответ Нагарджуны]:

24 (в–г)

Разве верно, что если нет ни происхождения, ни исчезновения,
В соответствии [с идеей] самосущего, то нет и нирваны?

[Автокомментарий]. Разве тот, кто не признает происхождения и исчезновения из-за идеи самосущего, разве тот ниспровергает и нирвану?

25

Если нирвану считать следствием исчезновения, то это —
признание всеобщей уничтожимости,

Если же наоборот, то это — признание того, что все вечно*.

Поэтому [нирвана] не является ни существованием,

ни несуществованием,

Ни [следствием] происхождения, ни [следствием] исчезновения.

[Автокомментарий]. Если исчезновение — это нирвана, значит, признается взгляд о всеобщей уничтожимости. Если же нирвана не является исчезновением, то тогда придерживаются взгляда о том, что все вечно. Поэтому нирвана не является ни существованием, ни несущ-

ществованием [сознания особи]. Точно так же она не является ни следствием происхождения, ни следствием исчезновения.

** Обе эти крайние точки зрения отвергались в буддизме изначально, со времен Шакьямуни Будды. Но Нагарджуна применил это правило там, где оно раньше не использовалось. Нирвана трактовалась как состояние, в котором прекращается (ниродха) волнение дхармо-частиц, затухание их всыхивающе-гаснущей природы проявления. Но нирвана — это и бессмертие (амрита), в отличие от сантаны — череды рождений и смертей.*

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Но ведь если есть некое прекращение (ниродха), значит, всегда должно быть и его существование, не так ли?

[Ответ Нагарджуны]:

26 (а–б)

Если бы существовало некое прекращение,
То тогда оно было бы несуществованием [дхармо-частиц].

[Автокомментарий]. Если бы существовало некое прекращение, то тогда оно было бы несуществованием [дхармо-частиц]. Причем о нем нужно было бы говорить как о независимом. Но это ведь [логически] не установлено.

26 (в–г)

Но оно невозможно без признания существования.

Так же невозможно признать [прекращение]

без несуществования.

[Автокомментарий]. Неверно, что друг другу противоречат два понятия: «несуществование» и «несуществование несуществования». — Как же так? — Если говорить «несуществование» и «несуществование несуществования», то это значит не принимать во внимание «существование». Но в таком случае нельзя прибегать и к понятию «несуществование».

[ОБ ОПРЕДЕЛЯЕМОМ ОБЪЕКТЕ
И ОПРЕДЕЛЯЮЩЕМ СВОЙСТВЕ]

Теперь о противоречии между определяемым объектом и определяющим свойством.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Поскольку существует взаимосвязь определяемого объекта и определяющего свойства, то как же быть с их существованиями?

[Ответ Нагарджуны]:

27

Нельзя установить независимость (самостоятельность)
определяющего свойства от определяемого объекта
И определяемого объекта от определяющего свойства.
Неверно, что [они оба устанавливаются] друг друга.
Ибо нельзя неустановленным устанавливать неустановленное*.

[Автокомментарий]. Ведь определяющее свойство устанавливается на основании определяемого объекта**, но в то же время определяемый объект устанавливается на основании определяющего свойства. Неверно, что он устанавливается самостоятельно. Ибо сказано: «Неверно, что сам от себя устанавливается и что друг от друга тоже». Когда имеются определяемый объект и определяющее свойство, то они оба не установлены. Из этого следует, что и их существования не установлены.

* Ибо это означает падение в бесконечность.

** Например, свойство «жар» устанавливается на основании объекта «огонь».

28

Точно таким же образом [нельзя установить независимость]
причины
И следствия, ощущения и ощущающего, а также других
таких же пар [понятий].
Например воспринимаемого зрением и воспринимающего,
Которые все без исключения объясняются так же.

(НЕСУЩЕСТВОВАНИЕ ВРЕМЕН
И ВСЕГО ОСТАЛЬНОГО)

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Знатоки [категории] «время» полагают, что оно имеет три вида.
Отсюда вопрос: есть ли время?

[Ответ Нагарджуны]:

Из-за того, что оно неустойчиво, взаимосвязано и
Является самостоятельно не установленным, текучим*,

а также

Из-за того, что оно не есть существование, именно поэтому
Идея трех времен не истинна, будучи лишь вымыслом.

[Автокомментарий]. «Время» не установлено. — Почему? — Из-за неустойчивости, так как у времени нет прочной опоры. Что не является устойчивым, то не может быть воспринято. Если же нечто не воспринято, то как же оно будет познано в качестве понятия? Потому-то оно и не установлено.

Далее, «в силу того, что оно взаимосвязано». Это означает, что оно воспринимается в связке одного [момента времени] с другими, т.е. устанавливается взаимозависимость прошлого с настоящим и будущим, настоящего с прошлым и будущим, а будущего с настоящим и прошлым. Отсюда, принимая во внимание установленное, ясно, что оно [время] воспринимается условно. Поэтому-то и нет времени как [независимо] установленного.

Ведь оно является настоящим, лишь исходя из представления о настоящем, прошлым, исходя из представления о будущем, и будущим, исходя из представления о прошлом. Поэтому-то в строфе и сказано о нем как о «текучем». Значит, оно не установлено.

Далее, «в силу того, что оно является самостоятельно не установленным». Ведь это «время» нигде не установлено как самостоятельное, поэтому-то оно и не является существующим.

Далее, «в силу того, что оно не есть существование», т.е. оно не является истинно существующим. Если бы его существование было установлено, то было бы и доказательство времени. Но существование не установлено, поскольку для этого необходимо найти его самосущее. Поэтому время не установлено именно с точки зрения идеи самосущего** и является лишь вымыслом.

* *Перетекая из прошлого в настоящее, которое в будущем становится прошлым.*

** *Еще раз напомню, что Нагарджуна в полемических трудах не приводит собственной точки зрения, а только стремится указать оппоненту, что его точка зрения противоречива с его же теоретических позиций. В данном случае идея самостоятельной сущности, которую разделяли буддисты-вайбхашики и ряд других философских школ Индии, противоречит логическому обоснованию категории «время».*

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Все составные дхармо-частицы имеют три свойства: возникновения, пребывания и угасания. Тогда противоположные им несоставные [дхармо-частицы] (см. ДС, XXXII) необходимо пояснить. Ибо [в противном случае] составные суть такие же, как и несоставные.

[Ответ Нагарджуны]:

30

Поскольку нет ни возникновения, ни пребывания, ни угасания
В качестве трех свойств составных [дхармо-частиц]*,
Постольку нет и никаких составных [дхармо-частиц],
Как нет и несоставных.

[Автокомментарий]. Здесь разъясняются свойства составных [дхармо-частиц], каковыми являются возникновение, пребывание и угасание, как раз те, что оказались не существующими в результате рассмотрения. — Но почему же они таковы? — Из-за того, что они не познаны [с точки зрения самосущего]. Поэтому нет ни составных, ни несоставных дхармо-частиц.

Далее. Согласно аналитическому рассмотрению, для возникающей составной дхармо-частицы нельзя установить возникновения, поэтому и говорится, что она не существует. — Почему?

* Ср. выше, ШС, I.

31

Угасания нет ни для того, что еще не угасает, ни для того,
что уже угасло.

Пребывания нет ни для того, что еще не пребывает,
ни для того.

Что уже пребывало. Возникновения нет ни для того,
Что еще не возникает, ни для того, что уже возникло.

[Автокомментарий]. Здесь говорится о возникновении того, что уже возникло, а также о его невозникновении. Ибо нет возникновения того, что уже возникло. — Почему? — Исходя из понятия «возникновение». Точно так же нет возникновения у того, что еще не возникло, опять-таки в силу понятия «невозникновение». Если у того, что возникло, есть пребывание, то оно либо пребывает, либо не пребывает. Но ведь неверно, что пребывание есть у пребывающего, исходя из понятия «пребывание». Точно так же у непребывающего нет пребывания. — Почему? — В силу понятия «непребывания».

Теперь об угасании уже угасшего или об угасании еще не угасшего. Оба предположения нельзя признать.

Итак, в соответствии с последовательностью [проведенного] аналитического рассмотрения составная дхармо-частица не может возникнуть, поэтому ее нет. Вследствие несуществования составной дхармо-частицы нет происхождения и у несоставной дхармо-частицы.

Далее.

32

[Любая] составная и несоставная [дхармо-частица] не является Ни множеством, ни единицей, она ни есть, ни не-есть, Ни есть и ни не-есть одновременно. Ко всему остальному нужно относиться так же.

[Автокомментарий]. При внимательном рассмотрении составная, несоставная или другая дхармо-частица не является ни множеством, ни единицей, и неверно, что она есть или ее нет либо что она есть и нет одновременно. Если такие способы решения применять ко всем [спорным проблемам], то получатся такие же результаты.

[В строфе] сказано, что все без исключения дхармо-частицы охватываются таким анализом. «Все» здесь означает «без остатка». Собрание всех этих видов [дхармо-частиц] должно быть проверено.

[НЕ СУЩЕСТВУЕТ НИ КАРМЫ,
НИ ЕЕ НОСИТЕЛЕЙ]

[Возражение оппонента мадхьямики]:

33

Ведь Благодатный Учитель поведал, что деяние (карма) существует,

Что деяние совершается самолично особью*,
Что деяние имеет соответствующий плод
И деяние [с плодом] не исчезают.

[Автокомментарий]. Благодатный проповедовал в сутрах, что «деяние существует», а также многократно говорил, что «есть плод деяния», и учил, что «нет деяния без плода», и пояснял, что «деяния [с плодом] не исчезают», а также то, что это «существа самолично творят деяния». Отсюда очевидно, что есть деяние и есть плод деяния.

* *Это место текста (тиб. las bdag) передается большинством переводчиков буквально: «karma's nature» (К.Линдтнер) или «the nature of action» (Р.Пандея, а также Сонам Ринчен и др.). Сэмпа Дор-*

уже употребил в восстановленной санскритской строфе сочетание: *karma-svakatvam*. Это же сочетание в автокомментарии, где приводятся высказывания сутр, поясняется термином «существа» (*sat-tva*, тиб. *sem tsan rnam*) во множественном числе. Поэтому, на мой взгляд, имеются все основания, чтобы переводить данное место более конкретно, чем многозначное и неопределенное понятие «природа кармы». Примерно так же, как здесь, перевели Ф. Тола и К. Драгонетти: «*The actions belong to each living being*».

[Ответ Нагарджуны]:

34

Сказано, что деяние (карма) бессамосущностно,
Что оно не производится и [потому] не уничтожается.
Оно считается произведенным только из-за привязанности
к собственному Я.
Но такого рода производство является всего лишь вымыслом.

[Автокомментарий]. Поскольку сказано, что деяние лишено самосущего, постольку оно не производится и [потому] не уничтожается. Ведь [представление] о деянии возникает из-за привязанности к собственному Я (аханкара, атман). В силу этой привязанности [кажется], что деяние совершается, но это всего лишь примысливание.

Далее.

35 (а–б)

Если бы деяние обладало самосущим,
То тогда сотворенное им тело было бы вечным.

[Автокомментарий]. Если бы деяние обладало самосущим, то тогда сотворенное им тело было бы вечным. Так и сказано: «Было бы вечным».

Далее.

35 (в)

И тогда страдание не было бы зрелым плодом [деяния].

[Автокомментарий]. И тогда страдание не было бы зрелым плодом такого деяния.

35 (г)

И тогда деяние было бы таким же, как самость (атман).

[Автокомментарий]. Если деяние вечно, то тогда оно было бы таким же, как самость. Если же оно не вечно, то тогда оно как страда-

ние, ибо страдание есть [свидетельство] бессамостности. Поэтому деяние лишено самосущего, и оно не производится. Коль оно не производилось, то оно и не уничтожалось.

Далее.

36 (а–б)

Неверно, что деяние производно от условий,
Как и то, что деяние производится без каких-либо условий.

[Автокомментарий]. Нет такого деяния, которое произошло бы благодаря условиям, и нет такого деяния, которое произошло бы без каких-либо условий. — Почему?

36 (в–г)

Ибо все силы и влияния от прежних деяний (сансара)
Подобны иллюзии, небесному граду гандхарвов, миружу*.

[Автокомментарий]. Поскольку все силы и влияния от прежних деяний подобны иллюзии, небесному граду гандхарвов, миружу, постольку нет деяния, соответствующего [идее] самосущего.

* См. выше, гл. 2 (РА, I, 52–56; II, 7–14), а также [Андросов 1989: 25–32].

Далее.

37

Деяние производно от омрачений (клеша).
Силы и влияния прежних деяний производятся омрачениями
и поступками.

Тело произведено деяниями.
Три [названных понятия] пусты с точки зрения [идеи]
самосущего.

[Автокомментарий]. Поскольку деяние осуществляется благодаря причинам, заключающимся в омрачениях, и поскольку силы и влияния от прежних деяний производятся омрачениями и поступками, и поскольку тело тоже произведено деяниями, постольку три [названных понятия: деяние, силы и тело] пусты с точки зрения [идеи] самосущего. Таким образом,

38

Поскольку деяние не существует, постольку нет
и деятеля (творца).
Поскольку и эти оба не существуют, постольку нет
и плода [деятельности].

Если же его нет, то нет и вкушающего [плоды]*.
Следовательно, из-за отсутствия существования [все они]
лишены [самосушего].

[Автокомментарий]. Таким образом, деяние не существует. Тогда, согласно рассмотрению в соответствии с доводами разума, разве возможно признать самосушее у плода? По причине отсутствия деяния не может быть и деятеля. Значит, если нет ни деяния, ни деятеля, то нет и плода. Если нет плода, то нет и вкушающего плод. Следовательно, они все лишены [самосушего].

Далее.

* Ср. ниже, гл. 5 (ЧС, I, 9).

39

Кто видит пустотность деяния,
Тот благодаря подлинному знанию не имеет кармы*.
Если же кармы нет, то не существует
И [все то], что возникало из деяний.

[Автокомментарий]. Благодаря постижению высшей реальности видишь, что деяниям свойственно отсутствие самосушего. Тогда благодаря подлинному знанию постигаешь, что кармические деяния не смогут больше воспроизводиться. Если же нет кармы, то что же должно произойти со всем тем, что из нее возникало? Все то не имеет происхождения.

** В данном случае значение термина «карма», на мой взгляд, объясняется собственно религиозной индо-буддийской спецификой. Здесь — это сила, связывающая воедино всю прежнюю череду рождений особи и обуславливающая ее будущее рождение.*

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Разве в этом случае все как раз не сводится к некой [формуле]:
«Есть только несуществование»?

[Ответ Нагарджуны]:

Зачем же?

40

Ведь Благодатный и Истинносуший [Будда] создавал
Чудотворный индивид с помощью сверхъестественной силы.
Затем этот чудотворный индивид мог создать
И другой чудотворный индивид*.

* О таких фантомах см. выше, гл. 3 (ВВ, 23 и 27), и ниже, гл. 5 (ЧС, III, 33).

41

Индивид, чудесно сотворенный Просветлённым, пуст.
Что уж говорить о [другом] чудотворном индивиде?
Они оба явлены
Только как [плод] воображения*.

* Только как [плод] воображения — *kalpanā-mātra*, тиб. *rtog pa tsam* — т.е. они являются собой только вымышленные, иллюзорные представления.

42

Точно так же деятель (творец) подобен чудотворному индивиду.
Деяние же подобно тому, что [якобы] созидает этот
чудотворный индивид.

С точки зрения самосущего все это пусто, несущественно
И является только как [плод] воображения.

[Автокомментарий к строфам 40–42]. Благодатный и Истинно-сущий [Будда] создавал чудотворный индивид, а этот последний, в свою очередь, мог создавать другой чудотворный индивид. Это ведь также должно быть распознано в качестве деяния.

Индивид, чудесно сотворенный Просветлённым, является пустым с точки зрения [теории] самосущего. Разве нужно еще что-то добавлять о [другом] чудотворном индивиде? Они оба явлены только как [плод] воображения. Точно так же и деяние.

Далее.

43

Если бы деяние имело самосущее, то тогда не было бы
Ни нирваны, ни того, кто совершает поступки.
Если бы деяние не существовало [вообще], то тогда не было бы
И плода кармы — как желанного, так и нежеланного.

[Автокомментарий]. Если бы деяние имело самосущее, то само наличие самосущего у деяния (кармы) доказывало бы, что нет никакой нирваны*.

Кроме того, не было бы и деятеля, совершающего [те или иные] поступки. — Почему? — Из-за того что деятель не может быть определен без деяний**. Если же карма вообще не существует с точки зрения самосущего, то тогда существа не могли бы производить никакого плода — ни желанного, ни нежеланного.

* Как состояния освобождения от круговорота рождений, обусловленного кармой.

** Ибо, согласно теории самосущего, самостоятельность деяний обозначает их независимость от творящей причины — деятеля.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Но ведь в сутрах отчетливо дано понять, что «это есть». Разве это нужно понимать как «этого нет»?

[Ответ Нагарджуны]:

44

То, что [в сутрах] употребляются высказывания

«Это есть», «этого нет», «это есть и нет»,

Понять совсем несложно.

Ибо учения Просветленных имеют [определенную] заданность*.

[Автокомментарий]. Коль сказано «это есть», то именно таковым является наставление. Когда же сказано, что «этого нет», то именно таковым является наставление. Когда же сказано, что «это есть и нет», то данное высказывание означает лишь наставление. Следовательно, учения Просветленных имеют определенную заданность, понять которую совсем несложно.

* Заданность — *abhiprāya*, тиб. *dgongs pa* — смысл, цель и т.д. По мнению К.Линдтнера, здесь Нагарджуна намекает на учение о двух истинах [Lindtner 1982: 55]. Согласно аргентинским ученым, речь идет о сутрах точного и неточного значения [Tola, Dragonetti 1995: 93, п. 169–170]. Я думаю, как и современные тибетские комментаторы [Komito 1987: 156–157], что здесь говорится о сугубо практическом контексте проповедей Будды, обусловленном уровнем духовного развития слушателя или аудитории, целями, задачами и т.д.

[СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ЦВЕТОФОРМА (РУПА),
ДРУГИЕ ОПОРЫ ВОСПРИЯТИЯ,
ОСНОВЫ СОЗНАНИЯ И ГРУППЫ ДХАРМО-ЧАСТИЦ?]

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Но ведь сказано, что цветоформа порождается из великих элементов*. Следовательно, цветоформа есть. Вопрос только в том, существуют ли остальные дхармо-частицы, не относящиеся к группе чувственного содержания потока сознания**?

* Речь идет только о первых четырех великих элементах: земле, воде, огне и воздухе. См. ДС, XXXIX и ниже, ШС, 45–46, а также выше, гл. 2 (РА, I, 99–100).

** О группе чувственного (рупа-скандха) и других группах см. ДС, XXII, XXVI–XXXVIII.

[Ответ Нагарджуны]:

45

Если бы цветоформа порождалась великими элементами,
То тогда цветоформа не существовала бы с точки зрения
высшей реальности.

Следовательно, [цветоформа] не обладает самосущим.
Поскольку же она не происходила и от другого, то она
вообще не существует.

[Автокомментарий]. Если допустить, что цветоформа (рупа) возникла благодаря великим элементам, то тогда происхождения цветоформы не было бы с точки зрения высшей реальности. О таком сказано: «Что не существует с точки зрения высшей реальности, то не является самостоятельным». Именно поэтому цветоформа не обладает самосущим.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Как раз потому, что [вы доказываете] несамостоятельность, [вы не говорите] о происхождении цветоформы от другого. Этим другим являются великие элементы.

[Ответ Нагарджуны]:

На это в строфе уже содержится ответ:

«Следовательно, [цветоформа] не обладает самосущим.
Поскольку же она не происходила и от другого, то она
вообще не существует».

Почему? — Что не существует, то не существует и от другого. — Как же так? — Так потому, что не установлена [логическая] связь: недоказанность чего бы то ни было с точки зрения самосущего не означает его [происхождения] от другого. Ведь нигде не сказано, что несуществующее является чем-то другим. Другого нет вследствие несуществования.

Далее. Эти великие элементы тоже [реально] не существуют. Если предположить, что великие элементы устанавливаются посредством

их свойств*, то ведь [никем] не установлено, что эти свойства у великих элементов доказаны ранее. Вследствие всеобщей недоказанности великие элементы нельзя считать [логически] обоснованными.

* См. ДС, XL.

46

Четверка [великих элементов] не предстает ни в одной
[из дхармо-частиц группы чувственного],
И ни одна [из последних] не присутствует в четверке
[великих элементов].

Каким же образом цветоформа может быть установлена
В качестве производной от четырех великих элементов?*

[Автокомментарий]. Поскольку в четверке [великих элементов] нет ни одной [дхармо-частицы] и ни в одной из последних нет четырех великих элементов, то каким же образом установлено, что цветоформа производна от четырех великих элементов? Относительно несуществования такой [зависимости] сказано, что она не присутствует.

Далее.

* Чтобы разобраться в этом сложнейшем предмете полемики с вайбхашиками, стоит обратиться к О.О.Розенбергу, см. [Розенберг 1991: 135–144]. Такое впечатление, что О.О.Розенберг вторил Нагарджуне: «Невозможно утверждение, что рупа-дхармы состоят из великих элементов или сводятся к ним... Такая неверная аргументация объясняется непониманием теории дхарм... Теория универсальных элементов тоже не подтверждает мнения о том, что рупа-дхармы материальны. Рупа-дхармы не состоят из атомов. Они не состоят и из четырех универсальных элементов» [Там же: 137 и 140].

47

Если эта [цветоформа] не воспринимается* в состоянии
подлинного знания**,

То, может быть, воспринимается [ее] знак?*** Но знак и прочее,
Будучи производными от причин и условий, не существуют.

К тому же

Было бы недостоверным предположение, что она (цветоформа)
есть без знака.

[Автокомментарий]. Существование цветоформы невоспринимаемо в состоянии подлинного знания. Как же быть? Ведь невосприятие

в состоянии подлинного знания означает невосприимчивость вообще цветоформы. Поскольку ее невозможно воспринять, то что же говорить о ней как о сущем?

[Прогнозируемое возражение]: Если же предположить, что [у нее] есть знак и прочее? Тогда такой знак, как «Вот цветоформа», должен явиться истинному сознанию, обладающему объектами органов чувств, в качестве доказательства, что цветоформа есть [реально]. Поскольку этот ум [зрительного восприятия]**** не осуществляет действий в отношении значений, постольку наличие в этом уме знака доказывало бы [существование] цветоформы.

На это сказано [в строфе]:

«Может быть, воспринимается [ее] знак? Но знак и прочее, Будучи производными от причин и условий, не существуют».

Неверно, что в силу наличия значения у нее (цветоформы) есть знак, ибо это непознаваемо. — Почему? — [Потому что знак и прочее] являются «производными от причин и условий».

Поскольку такой ум [зрительного восприятия] обладает знаком и, значит, он тоже порождается причинами и условиями, постольку оно (сознание) не существует (с точки зрения самосущего)*****.

Далее, что касается сути, то [в строфе сказано]: «Было бы недостоверным предположение, что она (цветоформа) есть без знака». Если бы эта цветоформа существовала, то нельзя было бы и предполагать, что при существующей цветоформе у нее нет никакого знака. Ибо нигде не сказано, что знак отсутствует.

Далее.

* См. также ниже, гл. 5 (ЧС, I, 5).

** Состояние подлинного знания — *atyanta*, тиб. *shin tu* — здесь: совершенное, абсолютное, высшее состояние сознания.

*** Знак — *liṅga*, тиб. *rtags* — признак, символ, отметина, отличительная особенность.

**** Ум [зрительного восприятия] — *buddhi*, тиб. *blo* — согласно примечанию К.Линднера, сделанному к следующей строфе, здесь этот термин идентичен *caḥsur-vijñāna*, т.е. осознанию зрительного восприятия, и соответственно цветоформа — это видимый объект [Lindtner 1982: 57]. Ниже, в строфе ШС, 51 употреблен полный термин: *caḥsur-buddhi* (тиб. *rig blo*), что снимает всякие сомнения в отношении многозначного термина «буддхи».

***** Т.е. такое предположение как раз лишает сознание его совершенства (*atyanta*) и переводит его на мирской уровень общения.

Если бы цветоформа воспринималась,
То тогда воспринималось бы и [ее] собственное самосущее.
Каким же образом можно воспринимать несуществующую
цветоформу
Посредством несуществующего ума [зрительного восприятия,
происхождение которого] обусловлено причинами?*

[Автокомментарий]. Если бы цветоформа воспринималась, то тогда это было бы [равноценно восприятию] собственной сущности цветоформы (т.е. самосущего), как то сказано: «В силу восприятия (букв. „хватания“) собственной сущности». Но так [никем реально] не видится. Поэтому оно (сознание) хватается только за то, что есть. Поскольку этот ум [зрительного восприятия] пуст с точки зрения самосущего, то он не есть истина (с точки зрения Абсолюта). Каким же образом тогда возможно воспринять несуществующую цветоформу неистинным умом, который обусловлен причинами и условиями?

* Относительно проблематики этой и следующих ниже строф см. выше, гл. 2 (РА, IV, 55–64), ММК, III, 2, а также «Чатух-шатаку» Арьядэвы [Lang 1986: 118–125]. «Ум» здесь — это тоже «ум [зрительного восприятия]».

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Сутры многократно учат тому, что восприятие [действенно даже] в отношении прошлых и будущих [дхармо-частиц] цветоформы. Следовательно, восприятие действует в отношении цветоформы.

[Ответ Нагарджуны]:

Если цветоформа, будучи лишь мгновением [потока сознания
в настоящем].
Не схватывается столь же мгновенным умом [зрительного
восприятия].
Как же тогда он сможет схватить
Прошлые и будущие [мгновения] цветоформы?

[Автокомментарий]. Ведь здесь [в сутрах] предполагается, что цветоформа и ум [зрительного восприятия] суть два мгновения [потока сознания]. Поскольку мгновенно порожденная цветоформа не воспринимается умом [зрительного восприятия], [существующим в другое] мгновение, постольку может ли возникнуть некое знание о [мгновении]

ях] цветоформы в прошлом и будущем? Такое невозникающее знание [никогда] не появится. [Если вы спросите], как такое возможно, [ответим] — в силу очевидности значения. Таким разумным доводом (юкти) доказывается отсутствие восприятия цветоформы с высшей точки зрения.

Далее. Восприятие [единого объекта] цветоформы (рупа) не может произойти еще и потому, что если и допускать [такое восприятие], то только [при раздельном восприятии] цвета (варна) и формы (самстхана).

Почему?

50

Поскольку цвет и форма не существуют порознь,
Постольку в отношении цветоформы нельзя доказать,
Что, будучи разделенной на две [части],
Она предстанет восприятию в качестве одного [объекта].

[Автокомментарий]. Если бы цвет и форма существовали порознь, то из-за разделенности оба они именно так и воспринимались бы. Но поскольку цвет и форма рассматриваются как [единая] цветоформность, то такое нельзя даже и предположить.

Далее.

51

Ум зрительного восприятия не является
Ни цветоформой, ни органом зрения, ни чем-то средним
[между ними].
Зрительный образ, [возникающий в сознании], есть обман,
Ибо он зависим от зрения и цветоформы*.

[Автокомментарий]. Если проанализировать, то он (ум зрительного восприятия) не является ни органом зрения, ни цветоформой, ни чем-то средним [между ними]. Следовательно, когда орган зрения и цветоформа взаимосвязаны, тогда возникает некий зрительный образ, который есть обман [с точки зрения высшей реальности].

* Семпа Дордже привел любопытную параллель этой строфе из «Лалита-вистары» (XIII, 105).

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Орган зрения и другие суть опоры восприятия (ДС, XXIV, 1–5), благодаря которым существуют области зримого и прочие (ДС, XXIV, 7–11). Значит, как орган зрения видит цветоформу, точно так

же орган слуха и прочие воспринимают соответствующие объекты. Разве не так?

[Ответ Нагарджуны]:

52

Орган зрения не в состоянии увидеть сам себя.

Как же он мог бы увидеть цветоформу?

[Следовательно], орган зрения и цветоформа лишены самости.

По поводу остальных опор восприятия [можно сказать]

то же самое.

53

Если исходить из идеи самосущего, то орган зрения пуст,

Так же пусто существование другого [субъекта восприятия].

Точно так же пуста и цветоформа,

Как и остальные опоры восприятия.

[Автокомментарий к обеим строфам]. «Точно так же» означает, что исходя из идеи самосущего пусты и цветоформа, и существование другого [субъекта восприятия]. Точно так же исходя из идеи самосущего и существования другого пусты остальные опоры восприятия. Но и сходство (подобие) тоже выглядит как пустое. Отсюда — исходя из идеи самосущего и существования другого пуста именно цветоформа.

Далее. Что же такое пустота с позиций учения о взаимозависимом происхождении (ДС, XLII)? Если бы здесь устанавливалась цветоформа применительно к [великим] элементам, то тогда было бы верно и доказательство взаимозависимости. Но что устанавливается во взаимозависимости, то не устанавливается на основании идеи самосущего. Поэтому исходя из идеи самосущего цветоформа пуста.

Так же пусто существование другого [субъекта восприятия]. По отношению к органу зрения это другое есть [его] осознание. К примеру, цветоформа — это объект. Что является объектом, то не может быть субъектом восприятия. Отсюда — эти [цветоформа и прочие] пусты, поскольку есть существование другого [субъекта восприятия]*.

Исходя из идеи единого есть только ум [зрительного восприятия], обладающий собственной сущностью, а цветоформа не обладает собственной сущностью и является внешней по отношению к тому, кто ею наслаждается. Поэтому он (ум) тоже пуст, так как он и есть существование другого (того, кто наслаждается). Почему?

Ведь ум [зрительного восприятия] возникает взаимозависимо от того, кто обладает умом. Как же устанавливается эта зависимость? Ум

устанавливается в зависимости от того, кто им обладает, и прочего. Что устанавливается в зависимости, то не является доказанным, исходя из идеи самосущего. Поэтому исходя из идеи самосущего этого ума [зрительного восприятия] нет, и поэтому неверно выводить, что ум схватывает очень тонкие значения и пр.

«Точно так же пуста и цветоформа» [объясняется] аналогично вышесказанному. Как орган зрения пуст исходя из идеи самосущего и существования другого [субъекта восприятия], точно так же цветоформа пуста исходя из идеи самосущего и существования другого. Почему же пуста цветоформа исходя из идеи самосущего и существования другого? Потому что ранее сказано (ШС, 3):

«Поскольку все существования не имеют самосущего
[И это значит, что его нет] ни в причинах, ни в условиях,
Ни в наличии их всех в совокупности или порознь,
Постольку есть только пустота».

На основании рассмотренного [ясно], что все существования не суть. Об остальном сказано, что самосущего нет у всех существований. «Пустое» — это «невоспринимаемое» [в подлинном состоянии сознания].

Орган зрения пуст в силу учения о взаимозависимом происхождении. Следовательно, доказано, что орган зрения зависим. Поскольку установлена его зависимость, постольку нельзя установить его самосущее. Поэтому орган зрения пуст исходя из идеи самосущего.

Если есть существования другого [субъекта восприятия], то разве можно найти его сущность? Она логически недоказуема. — Почему? — Если нет собственного существования, то как же может быть существование другого? Поэтому-то и нет никакого существования другого. Поэтому-то [орган зрения и прочее] пусты исходя из идеи существования другого. Иначе «пустота» означала бы существование другого [субъекта восприятия]. Поскольку же ум [зрительного восприятия] является другим по отношению к органу зрения, а последний есть пустое с позиций того же ума, как и [все] остальное, то что же еще говорить [об уме]?

Разве только о том, что орган зрения остается вне осознаваемости. — Почему? — Поскольку нет такого логического метода, с помощью которого доказывалось бы наличие самосущего у осознающего и значит, у осознающего нет самосущего, постольку пуста самость другого. [Следовательно], и ум [зрительного восприятия]** другого — это тоже пустое.

** Если есть связь между объектом и субъектом восприятия, то уже только это говорит о несамостоятельности, о лишенности*

собственной независимой сущности у объектов восприятия, и наоборот.

** Относительно этого термина см. выше, примеч. **** к ШС, 47.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Зрительный орган видит самость, а не ум [зрительного восприятия]. — Почему? — Поскольку ум [зрительного восприятия] обладает свойством постигать (схватывать) и поскольку именно так умом постигаются очень тонкие значения, постольку он и является умом. Самость же видима органом зрения. Потому что орган зрения действительно является сущим в силу его чистоты. Именно таково самосущее у органа зрения, которое постигается только умом [зрительного восприятия]. Таким образом, только этот ум постигает двойственность цветоформы и остального, как двойцу цвета и формы. Следовательно, это [ваше высказывание]:

«Орган зрения не в состоянии увидеть сам себя.

Как же он мог бы увидеть цветоформу?» (ШС, 52) —

не дает ответа на [главные] вопросы. Какова высшая реальность? Как она является [нам]?

[Ответ Нагарджуны]:

Это неверно. — Почему? —

Если исходить из идеи самосущего, то орган зрения пуст, так же пусто существование другого [субъекта восприятия].

Точно так же пуста и цветоформа,

Как и остальные опоры восприятия (ШС, 53).

Орган зрения пуст на основании [идеи] собственной самости. «Собственная самость» — это [то, что называется только] свое. Если орган зрения не видит собственную самость, тогда как же он видит цветоформу? Если [глаз] не зрит самость, то он не зрит и цветоформу. Поскольку орган зрения не видит самость, постольку он не видит и цветоформу. Вот почему и сказано, что органу зрения присущи бессамость и бессамосущность.

Далее. [Итак,] цветоформа лишена самости. Поскольку нет того, что обладает [цветоформой], постольку нет и цветоформы. То же самое [можно сказать] и в отношении остальных опор восприятия, а именно: всем им по порядку [списка, матрики] свойственно быть без самости и без самосущего.

Далее.

54

Если одна [опора восприятия] существует одновременно
С соприкосновением [объекта и органа], то другие [опоры]
суть пустота*.

То, что пусто, не зависит от того, что не пусто.

То, что не пусто, [не зависит] от пустоты.

[Автокомментарий]. Если одна [опора восприятия] существует одновременно с соприкосновением [объекта и органа], то те [другие опоры] пусты. То, что пусто, не зависит от непустого, а то, что не пусто, не зависит от пустоты. Поэтому:

* Каждый из шести органов чувств (ДС, XXIV, 1–6) должен соприкоснуться (иметь контакт) с соответствующими объектами (ДС, XXIV, 7–12). См. также выше, гл. 2 (РА, IV, 52–54).

55

Три [части основ сознания]* не в состоянии соединиться,
Ибо они не обладают самосушим.

Поскольку соприкосновение не обладает ни самосушим,
ни самостью.

Постольку оно недоступно и переживанию**.

[Автокомментарий]. Три [части основ сознания] не существуют. У несуществующих нет самосущего, поэтому и [их] соединение не происходит. Из-за отсутствия [у них возможности] соединиться нет самости и у [их] соприкосновения. Поэтому и сказано, нет соприкосновения как сущего. Из-за отсутствия соприкосновения нет и переживания. Далее.

* Три части основ сознания — это органы чувств (индрия), их объекты (вишайя) и их осознание (виджняна), см. ДС, XXV.

** Переживание — *vedanā*, тиб. *tshor ba* — это ощущение приятного, неприятного и нейтрального, что составляет группу дхармических ведана-скандхи, см. ДС, XXII, XXVII.

56

В зависимости от внутренней опоры восприятия*

И внешней опоры** возникает осознание***.

Следовательно, и осознание пусто,

Подобно иллюзии и сновидению****.

[Автокомментарий]. Осознание возникает в зависимости от внешних и внутренних опор восприятия. Значит, поэтому осознания нет, оно пусто, подобно иллюзии и сновидению.

Далее, об осознании, которое считается существующим и возникающим. Так ли это? Данное мнение не доказано. Почему?

* См. ДС, XXIV, 1–6.

** См. ДС, XXIV, 7–12.

*** См. ДС, XXV, 13–18.

**** По мнению К.Линдтнера, в строфах 56–57 опровергается теория пятой группы дхармо-частиц — виджняна-скандхи, что аналогично опровержению из ЧС, I, 10 и III, 50 [Lindtner 1982: 61]. См. ниже, гл. 5.

57

Поскольку осознание не возникает вне зависимости
от познаваемого,

Постольку ясно, что осознание не является сущим.

Из-за того, что не-сущим является и знание, и познаваемое,

Значит, [в абсолютном смысле] нет и того, кто познает.

[Автокомментарий]. Осознания нет, потому что его возникновение зависит от познаваемого. Значит, его нет [с точки зрения самосущего]. Вследствие несуществования осознания и познаваемого нет и того, кто познает.

[ПУСТО ЛЮБОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ]

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Просветлённый учил, что все невечно (анитья). [Очевидно, мадхьямик бы] разъяснил, что учение о «не-вечности всего» есть пустота.

[Ответ Нагарджуны]:

58

Все невечно — [вот относительная истина].

Ничего не существует — ни вечного, ни не вечного —

[вот абсолютная истина].

Если бы существование было либо вечным, либо не вечным,

То разве возможно такое [представить]?

[Автокомментарий]. «Все невечно» — таково Учение, и его относительный смысл должен быть понят правильно. Ибо [в абсолютном смысле] ничего не существует — ни вечного, ни не вечного. Если есть существование, то оно либоечно, либо неечно. Как же существования могут быть такими? [В строфе] сказано, что такое не может быть истинным.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

Ведь существуют страсть, ненависть и невежество*, ибо в сутрах подробно о них поведано.

* Здесь и ниже речь идет о трех (см. ДС. СXXXIX) главных источниках неведения (Авидья, см. ниже, ШС, 62, и Словарь), они же суть «двигатели» кармы и всей цепи Взаимозависимого происхождения (см. Словарь). Это последнее возражение оппонента.

[Ответ Нагарджуны]:

59

Поскольку страсть, ненависть и невежество порождаются
обусловленно,
В зависимости от ложных взглядов* о том, что приятно,
а что неприятно,
Постольку страсть, ненависть и невежество
Не существуют сами по себе.

[Автокомментарий]. Страсть, ненависть и невежество не имеют самосущего из-за того, что они возникают благодаря зависимости от ложных взглядов о том, что приятно, а что неприятно.

* В строфах 59–62 критика Нагарджуной оппонента опирается на древнебуддийское учение о четырех ложных взглядах (пали *vipallāsa*, санскр. *viparyāsa*, тиб. *phyin ci log*), а именно: (1) о невечном (анитья), как о вечном, (2) о страдании, как о наслаждении, (3) о лишенном самости (анатман), как о самости, (4) о нечистом, как о чистом [Nyānatiloka 1988: 230].

Далее.

60

Поскольку некто может испытывать в отношении одного
и того же объекта
И страсть, и ненависть, и тупое неприятие [его],
Постольку очевидно, что эти [омрачения сознания]
порождаются воображением.
С точки же зрения высшей реальности воображение есть ничто.

[Автокомментарий]. Поскольку страсть — это то, что испытывает некто в отношении некоего объекта, и к нему же он может испытывать и ненависть, и тупое неприятие, постольку страсть, ненависть и невежество возникают от воображения.

Далее. Ведь воображение не существует [в абсолютном смысле], значит, страсть, ненависть и невежество возникают благодаря некому воображению, кое не есть высшая реальность. Почему?

61

Поскольку [реально] не существуют те воображаемые
объекты,
То если они отсутствуют, что же такое есть воображение?
Поскольку они оба порождаются условиями,
То с точки зрения высшей реальности воображение
и воображаемое пусты.

[Автокомментарий]. Что подлежит воображению, то [реально] не существует. Если же нет воображаемого, то каким будет воображение? Вследствие того что воображение возникает благодаря [определенным] условиям, с точки зрения идеи самосущего оно пусто. Итак, воображение пусто с точки зрения самосущего.

Далее.

[ВЗАИМОЗАВИСИМОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ]

62

В состоянии видения высшей реальности не существует
Неведения, порожденного четверкой лжевзглядов.
Коль его нет, то не смогут возникнуть силы и влияния
прежних деяний*.
То же самое относится и к остальным [десяти звеньям цепи].

[Автокомментарий]. В состоянии видения высшей реальности не существует неведения, порожденного четверкой лжевзглядов. Если же нет этого неведения, в котором отсутствует истина, то не порождаются и (кармические) силы и влияния прежних деяний. Точно так же не возникают и остальные [10 звеньев цепи взаимозависимого происхождения].

Далее.

* Санскара, или второе звено цепи взаимозависимого происхождения.

63

Что порождается в зависимости от того или этого,
То не существует, когда нет того или этого.

[Взгляды] о существовании и несуществовании*,
о влиянии прежних деяний и об их невлинии
[Нужно] умиротворить, т.е. прекратить [ими]
волновать [сознание].

[Автокомментарий]. Что порождается в зависимости от другого, существование того основано на том [другом]. Коль нет другого, то нет и того. [Взгляды] о существовании и несуществовании [нужно] умиротворить; [взгляды] о влиянии прежних деяний и об их невлинии также [нужно] умиротворить, т.е. прекратить [ими] волновать [сознание].

Далее.

* Ср. выше, гл. 2 (РА, I, 42).

64 (а-б)

Существования, порожденные причинами и условиями,
Суть вымышленные с точки зрения высшей реальности.

[Автокомментарий]. Т.е. [вещь], существующая во взаимозависимости, которая якобы имеется [в восприятии], которая якобы видится, которая якобы познается и которая [на самом деле] выдумывается.

64 (в-г)

Ибо они суть неведение, как сказано (Просветлённым)
Знаток.
Но ведь благодаря тому [неведению] существуют
12 звеньев [цепи].

65

В состоянии видения высшей реальности, когда достигнуто,
Что существование есть пустота, тогда нет неведения.
Ибо это [состояние означает] прекращение неведения.
Поэтому в этом [состоянии] перестают действовать
и 12 звеньев [цепи].

[Автокомментарий]. С точки зрения идеи самосущего те [рассмотренные] существования пусты. Это ясно [для того, кто] пребывает в состоянии подлинного знания высшей реальности. [Для него] неведения не существует. Вот где наступает прекращение неведения. Поэтому 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения перестают быть действенными.

Почему же?

66

Силы и влияние прежних деяний являются похожими
На сновидения и подобны иллюзии, миражу,
Небесному граду гандхарвов, пузырям и пене на воде,
Кругу летящей и горящей головешки [ночного] костра*.

[Автокомментарий]. Поскольку, согласно анализу, [дхармо-частицы] сил и влияния прежних деяний являются подобными иллюзии, миражу, небесному граду гандхарвов (мифических существ), постольку они суть пусты в отношении самосущего, что познается в состоянии подлинного знания. Следовательно, неведение не возникает, оно полностью прекращает действовать. Поэтому прекращается действие и 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения.

* В тибетском тексте собственно карик (а не строф в составе автокомментария, как в данном переводе) добавлены еще два термина в список подобия, вместо слов «являются похожими». Это «сеточка из волос» (*keṣoṅḍuka*, тиб. *skra shad*) на глазах и «привидения» (*nirmitaka*, тиб. *sprul pa*) [Lindtner 1982: 64–65]. В результате в строфу вошло наибольшее (среди рассмотренных в книге произведений) число терминов-сравнений, поясняющих учение Нагарджуны и ранней махаяны об иллюзорности всех знаний на уровне относительной истины, или майя-вады [Hattori 1982: 236; Androssov 1986; Андросов 1989а: 31–32, 34–37].

67

С точки зрения идеи самосущего нет ни существования
(чего бы то ни было),
Ни какого бы то ни было несуществования.
Существование и несуществование,
Будучи производными от причин и условий, суть пусты.

[Автокомментарий]. С точки зрения наивысшей истины, а также на основании исследования (разумом) никакого существования нет, если придерживаться идеи самосущего. Так же нет никакого несуществования. Существование и несуществование производятся причинами и условиями — вот почему они пусты.

68

Поскольку пустотность свойственна
Самосущим всех существований,
Постольку несравненный Истинносущий учил,
Что все существования имеют зависимое происхождение.

[Автокомментарий]. Все существования пусты с точки зрения идеи самосущего. Поэтому Истинносуший учил, что взаимозависимое происхождение свойственно этим существованиям.

69

В этом и состоит наивысшая истина,
Ибо Благодатный и Просветлённый учил:
Чтобы [увидеть] высшую реальность, нужно постигать
все многообразие,
Которое опирается на уровень мирообусловленной истины*.

[Автокомментарий]. Наивысшая истина состоит в том, что «все существования имеют взаимозависимое происхождение и с точки зрения самосущего они пусты». Благодатным и Просветлённым (Буддой) сказано иначе: в качестве сущего, как оно есть, или с точки зрения высшей реальности, чтобы познать все остальные многообразные дхармо-частицы, нужно опираться на уровень мирообусловленной истины.

* Вторая половина строфы реконструирована С. Дордже неточно: 'jig rten tha snyad brten nas su // sna tshogs thams cad yang dag brtags = *loka-varatanam āśritya sarvaṃ nānā yathārthataḥ*. Если же отвлечься от требований стихотворного размера, то содержание полустроки я бы восстановил так: *loka-vyavahār(a)-āśritya nānātvaṃ prajñaptam tattvataḥ*. Пояснением смысла строфы может служить цитата из «Коренных строф о Срединности» (ММК, XXIV, 8–10): «Законоучение Просветлённых опирается на две истины: истину, обусловленную миром, и истину наивысших значений. Кто не знает различия между этими двумя истинами, тот не знает сокровенной высшей реальности в Учении Просветлённого. Без опоры на обусловленную [истину] не постигается [истина] наивысшего (абсолютного) значения, без обретения [истины] наивысшего значения, не достигается нирвана». На мой взгляд, приведенное сопоставление подтверждает высказанную во Вступлении рабочую гипотезу, что текст ШС был составлен до ММК (хотя это и противоречит индо-тибетской философской традиции мадхьямики), как и до «Виграха-вьявартани». Действительно, ШС — это конспект идей для будущих полемических произведений Нагарджуны.

70

[Закон Будды] не препятствует соблюдению мирских [законов].
С точки же зрения высшей реальности нет никакого Закона.

Поэтому глупец страшится, когда [звучит] Слово
Истинносущего,
Восхищающее отсутствием домыслов.

[Автокомментарий]. Что есть в Учении относительно мирских законов, то не есть противоречие им. В состоянии высшей реальности никакого Законоучения уже не соблюдается. Именно поэтому глупцы боятся, что возможно без искусственного примысливания постигать Учения Истинносущего, для познания которых не нужны сверхъестественные способности, поскольку истинные значения отдельных Учений ясны без [приложения] сверхъестественных сил.

71

Мирское установление, что «это возникает
В зависимости от того», не отвергается.
Но что возникает в зависимости, то лишено собственной
сущности, а потому
Как же оно может быть? Вот о чем нужно думать.

[Автокомментарий]. «Это возникает в зависимости от того» — данное мирское установление не отвергается [нами]. Однако что имеет взаимозависимое происхождение, то лишено самосущего. Те, которые не знают этого, должны стать знающими. Как можно этого определенно достичь?

72

Кто имеет веру*, тот устремлен к поиску высшей реальности,
Тот не привязывает [себя намертво] ни к какому Закону**
[Просветлённого].
Постигая способ [Пути] посредством доводов разума***,
Тот преодолевает [противоречие] бытия и небытия, тот обретает
умиротворение.

[Автокомментарий]. Верящий наставляется к поиску высшей реальности. Некто [настоящий мудрец] не привязывается ни к какому Закону. При таком постижении посредством доводов разума стремящийся следовать Пути данным способом, преодолевая двойцу бытия и небытия [проявленного мира], обретет умиротворение.

* Ср. выше, гл. 2 (РА, I, 4–6).

** Странно, но С. Дордже не нашел места для «Закона» (*dharmā*, тиб. *chos*) в своей реконструкции этой строфы, заменив его на *ukā* — сказанное Буддой.

Из современных буддологов только К.Линдтнер не сомневается в аутентичности ВС и настойчиво доказывает это [Lindtner 1983: 147–151]. Правда, в данном вопросе много спорного даже для ранних тибетских мастеров [Андронов 1990: 69–70, 72, 79–80, 121–122]. Для меня в рамках настоящей работы не имеет значения проблема аутентичности текстов, приписываемых Нагарджуне², поскольку во внимание берутся главным образом содержательные моменты раннемадхьямиковского письменного наследия периода нагарджунизма (II–IV вв.). С этой точки зрения «Установление обусловленности» является чрезвычайно важным источником нагарджунистской системы, раскрывающим стержневое учение мадхьямиков о двойственности истины.

Последнее учение позволяло Нагарджуне и его приверженцам одновременно признавать и призрачность, иллюзорность мироздания, и целесообразность, закономерность обыденного (и обрядового) человеческого поведения³, которое, несмотря на свой условный характер, при правильном махаянском подходе помогает прийти к высшей цели, к освобождению, к единению с подлинной неопишуемой реальностью. Даже сохранившийся фрагмент этого утерянного трактата системно необходим и важен, ибо, пожалуй, только в нем можно встретить такое «сильное» высказывание: 12 членов цепи взаимозависимого происхождения суть условные обозначения (ВС, 5). Следовательно, условными обозначениями являются и «пустотность», и «Срединный Путь», и «Просветлённый», и все остальное.

Сохранившийся отрывок ВС переведен мною с тибетского языка по изданию [Lindtner 1982: 96–99]. При анализе использован комментарий Камалашилы на эти строфы, опубликованный и исследованный Кристианом Линдтнером [Lindtner 1983: 151–159].

Основной упор в трактате делается на то, что все в этом мире составное и обусловлено как внутренней зависимостью (частей между собой), так и внешней зависимостью от условий, обстоятельств, целей и т.д. Это касается и таких общепризнанных по своей полезности вещей, как мантры и лекарства. То же самое должно сказать и о существах, которые не только состоят из множества дхармо-частиц пяти групп (скандх), но и ныне и в будущем являются производными от силы прежних деяний (кармы) и от тяжести омрачающих страстей (клеша).

² Более того, я полагаю, наши знания о Нагарджуне, первом мадхьямике, и о любом из атрибутируемых ему сочинениях таковы, что вообще непозволительно говорить об авторской принадлежности последних, если понятие авторства толковать в современном смысле.

³ Что и является основным содержанием понятия «вьявахара».

****** В обыденном состоянии сознания, подчиненного обусловленности (вьявахара), нельзя отделить истину от лжи, действительное от мнимого, реальность от миража, поскольку здесь все иллюзорно.

3

Это и есть то, что [называют] взаимозависимым
происхождением*.
Кто же осмелится утверждать, что кажущееся существует
или не существует?

Подобным образом возникает осознание зримого**,
Когда оно опирается [на орган зрения и объект].

* См. ДС, XLII.

** Осознание зримого — *caḥsur-vijñāna*, тиб. *miḡ gi rnam shes* (ра) — или зрительное сознание, см. ДС, XXV, 13 и ШС, 45–47.

4

В силу воздействия и влияния кармы, а также омрачений*
Может появиться некое лицо — получатель этого
существования и этой кармы.
Таким же образом появляется [обусловленно] цветоформа**.
Кто же осмелится утверждать, что это существует
или не существует?

* Омрачение — *kleśa*, тиб. *nyon tong*s (ра) — см. ДС, LXVII и др.

** Цветоформа — *gñra*, тиб. *gzugs* — см. ДС, XXXIV, как наиболее распространенный пример группы чувственного (ДС, XXII, XXVI), а также ШС, 45–47. К. Линдтнер понимает иначе [Lindtner 1982: 99, п. 4].

5

Подобным же образом [объясняется], что все составляющие
бытия*

Являются лишь условными обозначениями**.
Значит, все дхармо-частицы, например «прекращение» и другие,
Использовались [буддами] в наставлениях намеренно***.

* Все составляющие бытия — *sarva-bhava-aṅga*, тиб. *srid pa'i yan lag kün* — это идентично понятию *bhava-caakra*, под которым, в свою очередь, имеется в виду 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения (ДС, XLII).

** Условные обозначения — *vyavahārataḥ prajñapti*, тиб. *tha snyad kyis ni gdags pa* — ср. РА, I, 47.

*** Очевидно, речь идет о том, что в сутрах Шакьямуни и другие будды умышленно прибегали к дхармической лексике, чтобы облегчить понимание сложнейших буддийских законоучений, но при этом они отнюдь не придавали этим терминам абсолютных значений.

6

Подобно тому как мантра не есть мантра
И лекарство не есть лекарство [с наивысшей точки зрения],
Точно так же [все] существует во взаимозависимости.
[И значит], нет ни причины, ни следствия [самих по себе,
независимых].

«Двадцать строф о Великой колеснице»
(«Махаяна-вимщика»)

I

Вступление к МВ

«Махаяна-вимщика» (МВ) относится к числу известных произведений индийского буддизма, о которых ученые много спорят. Споры вызваны как структурными, так и содержательными особенностями текста, а также проблемами его авторства. В колофоне сохранившегося санскритского манускрипта VIII–IX вв., найденного в буддийском тибетском монастыре Нгор, говорится именно о 20 строфах Нагарджуны, но сама рукопись состоит из 28 строф, причем первые семь, очевидно, добавлены одним из переписчиков, поскольку начальной посвятельной строфой является восьмая.

Без добавленной части этот труд дважды переводился на тибетский язык с несхожих оригиналов (в 20 и 23 строфы), отличающихся также порядком расположения строф. В X в. у текста появился китайский вариант в 24 строфы, не похожий на все предыдущие порядком строф [Tucci 1956: 195–200]. Таким образом, можно сделать вывод о существовании нескольких санскритских версий трактата, что одновременно свидетельствует и о его популярности, авторитетности у нескольких локальных учительских традиций мадхьямики. Но еще до обнаружения санскритской рукописи МВ знаменитый индийский пандит Видхусекхара Бхаттачарья восстановил текст этого трактата, используя названные тибетские и китайскую версии, которые вкупе с исследованием и английским переводом были им опубликованы [Bhattacharya 1931].

Произведение представляет собой самое сжатое изложение философско-религиозной сущности махаяны и ее основополагающих учений. В тексте использованы терминология и выразительные средства неполемической шастры, т.е. того раздела литературы школы мадхьямики, который предназначался не для ученых и религиозных дискуссий, а для обсуждения его сторонниками школы между собой. Перед нами собрание кратких положений школы, постоянное памятование которых облегчает также проповедническую деятельность. Достаточно взять любую строфу в качестве заглавной и развивать ее основную мысль толкованием, цитатами из текстов (некоторые из них санскритский переписчик, видимо, записал для себя в начале сохранившейся рукописи), яркими примерами и сравнениями. Вероятно, этим объясняется и разное расположение строф в версиях (только 8–12-я строфы приводимого здесь перевода имеют одинаковый порядок во всех вариантах, т.е. начиная с посвятительной строфы).

Ситуация проповеди и уровень готовности слушателей определяли последовательность изложения учения. Монаху приходилось решать, о чем поведать раньше: об иллюзорности, призрачности мира обычных восприятий или о пустотности, неразличимости сансары и нирваны. Помогали проповеднику и приведенные автором трактата сравнения. Природа всех существ одинакова, как одинакова природа их отражений в зеркале (11-я строфа). За лжепримысливание существа горят в аду так же, как камыш в огне (14-я строфа). Страх художника перед изваянным или нарисованным им изображением демона таков же, как и страх глупца перед создаваемой им самим чередой будущих рождений и мук (16-я строфа).

Структурно выпадающие из текста первые семь строф санскритского оригинала на самом деле чрезвычайно важны именно для проповедников-мадхьямиков. Ведь они были известны в Индии преимущественно своим пафосом ниспровергателей общепринятых ценностей и истин. Последователям Нагарджуны (да и ему самому) постоянно приходилось доказывать, что их негативная диалектика и полемическая позиция вовсе не тождественны философии разрушения и всеобщего уничтожения (учххеда-вада).

Уже в первых строках санскритской МВ раскрывается кардинальная идея шунья-вады: пустота — это и есть наивысшее, сверхинтуитивное знание (джняна), но это единое и неделимое состояние сознания невозможно обрести, не постигнув мадхьямиковского искусства пользования относительными истинами в нереальном мире двойцы, т.е. в мире различий, противостояний, противоречий. Это искусство позволяет мадхьямикам проникать в природу Будды, знакомиться с путями и

уровнями совершенствования (бхуми), в том числе и прибегая к цитатам и пересказам знаменитой «Ланкаватара-сутры» в строфах 4–7.

Среди содержательных проблем «Двадцати строф о махаяне» ученых удивляет прежде всего упоминание доктрины «Только Сознания» (*citta-mātra*) в 4-й и 25-й строфах. В истории буддизма эта доктрина развивалась школой йогачаров. Но в принципе идея «Только Сознания» провозглашена в авторитетной и для мадхьямиков «Ланкаватара-сутре» (см. гл. 5, примеч. к ЧС, III, 16, а также [Андросов 1990: 80–81] и новейшую работу, посвященную этой доктрине [Lindtner 1997a], особенно с. 162–171).

Подробно эта доктрина изложена в 5–7-й главах «Самдхи-нирмоchана-сутры», которые были созданы, по-видимому, уже позже трактатов основоположников йогачары Майтреянахи и Асанги, т.е. после IV в. [Williams 1989: 78–79]. Поскольку последние творили после Нагарджуны, то для него эта идея еще не была связана с йогачарой, что произошло позднее и после чего мадхьямики критиковали читта-матра-ваду.

Именно так поступили с ней авторы «Бодхи-читта-вивараны» — текста, приписываемого Нагарджуне, но составленного, видимо, на рубеже IV–V вв. (исследование, тибетский текст и английский перевод см. [Lindtner 1982: 180–217])¹. В этом произведении довольно подробно (строфы 25–56) критикуются многие категории йогачары, и среди них *читта-матра* (строфы 30, 40–54). Но здесь отвергается не содержание сутр, а их интерпретация виджнянавадинами [Андросов 1990: 124–127].

Более того, Пол Уильямс нашел, что теория читта-матры — «продукт изначальных размышлений о медитативном опыте», как это явствует из очень ранней махаянской «Пратьютпанна-сутры»: «Что принадлежит этому тройственному миру? — Ничего, кроме мысли (*citta-mātra*). — Что это? — Именно так я распознаю вещи... так они появляются» ([Williams 1989: 82], английский перевод тибетской версии сутры см. [Harrison 1990]).

Обратите внимание, насколько близок последнему высказыванию автор МВ: «Само сознание (*citta-mātra*) выпускает из себя все это» (строфа 25). Для мадхьямиковского истолкования этой идеи важно, что основной упор делается на отсутствие в медитирующем уме чего бы то ни было самостоятельно существующего (*niḥsvabhāva*), на видение мира пустым (строфа 21), на видение единства сансары и

¹ Кристиан Линдтнер относит этот текст к тем, которые, безусловно, созданы Нагарджуней, автором ММК, и, следовательно, он датируется II в. Тогда как по моим выкладкам о нагарджунизме содержание данного трактата должно датироваться рубежом IV–V вв.

нирваны (строфа 22), которые порознь не существуют. Все эти идеи суть медитативные установки, определяющие в буддизме характер как философии, так и религиозной проповеди. Йогачары в медитации ставили иные акценты, которые и вылились в утверждения о том, что «есть только сознание», «есть только нирвана» и т.д.

Упоминание читта-матры в этом произведении породило сомнения в авторстве Нагарджуны. Так, К.Линдтнер относит «Махаяна-вимшику» к классу нагарджунистских трактатов, «сомнительных, но, возможно, аутентичных» [Lindtner 1982: 12]. Еще одной причиной спорности авторства называют то, что сослаться на этот текст мадхьямики стали сравнительно поздно. Это начали делать Арьядэва-тантрик (VII–VIII вв.), а затем Дхармендра и Атиша (X–XI вв.). Я не разделяю этих сомнений и по изложенным выше мотивам считаю трактат необходимым и весьма значимым в системе нагарджунизма, хотя, возможно, и не принадлежащим автору «Муламадхьямака-карик».

Перевод выполнен по изданию санскритского оригинала Джузеппе Туччи ([Tucci 1956: 201–203], там же приводится его английский перевод, с. 204–207). Существенную помощь для понимания содержания оказали также тибетские версии, опубликованные В.Бхаттачарьей [Bhattacharya 1931]. Правда, из-за несоответствия сохранившегося санскритского текста тибетским версиям мне пришлось вначале отказаться от принятого в данной книге правила комментирования: приводить тибетские эквиваленты санскритским терминам. В ряде случаев эти эквиваленты мне пришлось отыскивать в словарях. Отличия данного перевода от изданного мною прежде [Андросов 1995б] состоят не только во введении формальной структуры строфы, но и в терминологической переработке всего памятника в связи с единой системой терминов, вводимой здесь для всех трактатов и исследовательских пассажей настоящей книги.

II

Перевод. Комментарий

1

По сути неверно, что пустота является чем-то иным,
Нежели знание,
Поскольку не отличать отличающееся
Считается настоящим знанием*.

* Настоящее знание — *viveka* (тиб. *dben pa* или *bden pa*) — это не интуитивное знание целого, которое выше в этой строфе передает-

ся термином «джняна», а то знание, которое устанавливает первичное разграничение целого, но при этом не абсолютизирует отличия, т.е. не придает им самостоятельной сущности (*svabhāva*) и видит за различиями единство. Дж.Туччи усматривает здесь проблему логики высказываний: «*There is no void as something different from knowledge in so far as it is known that a discriminating judgement implies non-exclusion of the notion discriminated*» [Tucci 1956: 204].

2

Но и невозможно следовать познанию,
Лишенному двойственности*. В результате получается
логический абсурд**:

Природа двойственности свойственна тому,
Кто отказывается признать существование двойцы***.

* Лишенное двойственности — *dvaya-śūnya* (*gnyis kyi stong*) — иными словами, бессодержательное с позиций субъектно-объектной двойственности познания.

** Логический абсурд — *prasaṅga* (*'gyur ba*) — особое понятие в школе мадхьямиков, выработанное Нагарджуной в «Коренных строфах о Срединности» («Муламадхьямака-кариках»), в которых он показал, что следование одному постулату, «прилипание» к нему (буквальное значение слова «прасаंगा») неумно, так как нет совершенно истинных доктринальных положений — все они логически недостоверны, абсурдны.

*** Эту строфу можно истолковать как защиту мадхьямиков от обвинений их во все обесмысливающем критицизме. Они вовсе не отрицают природы познания (*vijñāna*). Другое дело, какой смысл искать в его результатах, в плодах познания, а именно: самодостаточный или относительный, взаимозависимый?

3

Ведь известно, что Благодатный* есть
Воплощение истинно сущего**. Он учил,
что То*** [невыразимо].

Но Он [и сам] вне сферы познаваемого, познающего,
Существующего бытия, мышления**** и т.п.

* Благодатный — *Bhagavant* (*bcom ldan 'das*) — см. выше, СЛ, 117 и ниже, Алмазная сутра (повсеместно).

** Истинно сущее — *tathatā* (*de bzhin nyid*) — одно из «сильных» обозначений абсолютной реальности, см. ниже, гл. 5, «Четыре гимна» (ЧС, III, 41).

*** То — *tat (de)* — здесь, как и в «Гимне Неохватимому мысляю Будде» (ЧС, III, 39–41 и 52), автор использует данное местоимение для передачи невыразимого Абсолюта.

**** Перевод Дж.Туччи двух последних строк несколько иной: «*He transcends all sorts of representations etc., which (wrongly) assume that the things to be experienced and the experiencer have an essence*» [Там же].

4

Есть только ум, состояние которого невообразимо,
А также местопребывания святых и страны Просветленных* —
Вот что было поведано Просветленными.
Так они проповедают и будут проповедовать.

* Здесь и ниже (строфы 4–7) вкратце воспроизводится известное махаянское сотериологическое учение о десяти стадиях духовного роста (*bhūmi*). Причем здесь дается не та установившаяся форма этого учения, соединенная с буддийской космологией и приведенная Нагарджуной в «Драгоценных строках» (РА, V, 40–62), тождественная ДС, LXIV, а более ранняя и терминологически иначе выраженная. Словом «невообразимое» здесь передается термин *nirābhāsa* — восьмая стадия (см. следующую строфу), а «местопребывание святых» *bodhisattva* — это *vihāra*, тогда как «страна Просветленных» — *buddha-bhū* — является одиннадцатой стадией, см. ДС, LXV. Дж.Туччи обнаружил, что 4–7-я строфы заимствованы из «Ланкаватара-сутры» [Там же: 197]. См. также [Lankavatara 1932: 183–186, 258–259].

5

Ибо семь [нижних] стадий еще осознаются умом,
Восьмая же являет собой нечто невообразимое.
Две [следующие] стадии суть местопребывание святых.
Последняя же стадия — это Моя сущностная природа*.

* Моя сущностная природа — *mama-ātmiḥ* — отнюдь не свойственное буддистам понятие, передающее все то же наивысшее состояние, буддство, но язык «Ланкаватары», откуда заимствована эта строфа, значительно отличается терминологически от мадхьямики. Так, в этой сутре пребывание на небе Акаништха — на высшем уровне вселенной цвета и формы (*rūpa-dhātu*, см. ДС, CXXVIII, 18) — может рассматриваться как наивысшее состояние Махешвары, т.е. индуистского Бога-творца Шивы [Lankavatara 1932: 186]. В то же время все махаянисты в полемических трактатах (*vāda*) и в текстах, излагающих Учение (*śāstra*), опровергали различные креационистские категории.

6

Просветленные проповедовали о семи первых стадиях,
Что они познаваемы, будучи подвластны уму,
Причем на седьмой стадии тело, речь и ум
Уже не оскверняются.

7

При пребывании же на восьмой стадии
Даже его сновидение* не содержит приятного**.

* Т.е. святого бодхисаттвы или архата (достойного нирваны).

** Коль скоро на седьмой стадии уже исчезла вся скверна, то вместе с ней прекращается противостояние добра и зла, теряет свое значение двойца приятного—неприятного (*sukha-duḥkha*), следовательно, на восьмой стадии уже не осознается и приятное как член пары, как плод дуального мышления. В санскритской рукописи сохранились только две пады этой строфы.

8

Слава величию Неохватимого мыслью, Просветлённого,
Того, чей ум ничем не связан.
Благодаря Его состраданию поведано Законоучение,
Которое словами не выразить*.

* С этой строфы начинается МВ в тибетских и китайской версиях, а также в реконструированном санскритском тексте [Bhattacharya 1931: 11, 16–17, 20]. Правда, этой строфе по-тибетски предшествует посвящение. Причем, что любопытно, в первой версии (из 20 строк) оно аналогично посвящению из РА: «Хвала трем Драгоценностям» (*dkon mchog gsum la phyag 'tshal lo*, что реконструируемо либо как *namas tri-ratnāya*, либо как *namo ratna-trayāya*). Во второй же версии оно аналогично посвящению из СЛ: «Хвала Величественно Прекрасному (Манджушири), юному царевичу» (*'jam dpal gzhon nur gyur pa la phyag 'tshal lo*, что реконструируемо как *namo mañjuśrī-kumāra-bhūṭāya*).

9

Просветленные и обычные существа имеют те же самые
признаки,
Подобно тому как то бывает с пространством*.
Их собственная природа такова, что они не произведены**,
С точки зрения высшей реальности они и не исчезают.

* Пространство — *ākāśa*, тиб. *nam mkha'* — представляется одинаковым во всех направлениях, в малых и больших частях и, да-

же будучи замкнутым, сохраняет все свойства своего единого целого.

** Они не произведены — потому что, во-первых, производство не присуще подлинной действительности, а во-вторых, нет никакого непреходящего источника и нет Бога-творца, которые могли бы произвести такое следствие.

10

Их собственная природа такова, что они не производились
ни в этом мире,

Ни в ином, но рождаются они во взаимообусловленности*.

Они пусты, ибо соделаны кармой**.

Постичь это можно, лишь обладая знанием Всеведущего***.

* Т.е. если смотреть просветленным оком, то ничего не происходит, а если замутненными и опьяненными миром очами, то нужно видеть в рождении сцепление причин и условий, а не результат божественного или иного вмешательства, соизволения.

** Соделанные кармой — *saṃskāra*, тиб. 'dus byas (вместо нормативного: 'di byed) — это те множественные влияния совершенных ранее поступков, в том числе и в предыдущих рожденьях, которые определяют ткань нынешней и будущей жизни, линию судьбы. Они пусты, поскольку в них нет ничего самостоятельного, самосущего, поскольку они пребывают лишь во взаимозависимости и взаимодополнительности.

*** Всеведущий — *sarvajña*, тиб. *kuṅ mkhyen* — в махаяне это эпитет Будды, обозначающий свойство просветленного сознания провидеть единство подлинного и призрачного.

11

Считается, что по своей природе все существа равно подобны

Отражениям в зеркале, непорочно чисты,

Их собственная сущность благожна*,

Они недвойственны и равно подобны абсолютной

реальности**.

* Их собственная сущность благожна — *śiva-svabhāva*, тиб. *zhi ba'i ngo bo nyid* — это же словосочетание в индуистском тексте могло бы быть переведено как «собственная природа Шивы», в чем, по-видимому, выражается стремление буддийского автора пересемантизировать культовые реалии того времени.

** См. выше, примеч. к МВ, 3. «Равноприродность» существ, их равное сопричастие абсолютной реальности делает все существа

носителями буддства, или, как сказали авторы «Ланкаватары», носителями семени Будды. Все существа являются сосудами, в которых рано или поздно случится Просветление ума, весь сосуд наполнится Всеведением Будды, исчезнут стенки сосуда, и существо сольется с единым Дхармическим Телом Будды.

12

Хотя с точки зрения высшей реальности нетленной души* нет.
Простые люди примысливают вечное начало
И интуитивно знают о [двойце] радости и страдания.
Для них кажется настоящим все:

* Нетленная душа — *ātman*, тиб. *bdag* — отсутствует в буддизме как в доктринальном плане, так и в медитативно-практическом.

13

Шесть видов странствий живых существ*,
Череда рождений в сансаре, божественные небеса,
Потустороннее счастье и великое страдание
оказавшегося в аду,
А также старость, болезнь и т. д.**.

* См. ДС, LVII.

** Подробное описание кармических процессов см. также СЛ, 63–103.

14

Создавая ложные представления, они обречены гореть в аду
И терпеть муки в других воплощениях.
Они страдают из-за собственных ошибок так,
Как камыш — в огне.

15

Это подобно обману иллюзией:
Существа наслаждаются предметами, они пребывают
в одном из воплощений.
Которое является иллюзорным
И которое возникает в силу зависимого происхождения.

16

Как живописец боится внушающего страх
Образа демона-якши*, нарисованного им самим,

Так точно и глупец боится
Своего круга рождений в сансаре.

* Демон-якша — *yakṣa*, тиб. *gnod sbyin* — это злой полубог народных верований, нередко отождествляемый с привидениями. Его не нужно путать с добрыми якшами — мифическими персонажами из свиты бога богатств Куберы, см. ДС, VII.

17

Как некий дурак падает в грязь,
Созданную им самим, так и существа
Погружаются в грязь ложных представлений,
Преодолеть которую трудно.

18

Кто принимает несуществующее за существующее,
Тот причиняет [себе] мучительное переживание,
Ибо ложные объекты восприятия
Отравляют [сознание] ядом подозрения.

19

Видя, сколь беззащитны существа,
Благодетельные будды, мысли коих
Устремлены к состраданию,
Направляют существа к Просветлению.

20

Дабы они, приобретая полезные
Духовные накопления и высочайшее знание,
Освободились из сетей вымыслов
И стали тоже просветленными, дружественными миру*.

* Дружественные миру — *loka-bandhu*, тиб. *'jig rten gnyen* — отличительный признак будд махаяны, сострадающих миру, в отличие от пратьека-будд — существ, ставших буддами-одиночками, которые высвободились из мира самостоятельно и не сочувствуют ему. См. ДС, II, СIII, 16–18.

21

Видя мир пустым, лишенным
Начала, середины, конца,
Несозданным и невозникшим,
Они правильно уразумеют смысл бытия существ.

22

Поэтому они видят, что для них нет различий
Между сансарой и нирваной.
Они воспринимают лишь неомраченное, неизменное
И лучащееся в начале, середине, конце.

23

Проснувшийся не видит образов,
Приснившихся во сне.
Точно так же Пробудившийся
От сна заблуждений не видит сансары.

24

Когда чародей-иллюзионист, совершив
Колдовское действие, все возвращает обратно,
Тогда ничего [от магической иллюзии] не остается.
Такова и подлинная реальность дхарма-частиц.

25

Подобно создателю колдовского действия,
Само Сознание* выпускает из себя все это.
Из Него протекают благие и неблагие деяния,
Из Него — хорошие и плохие рождения.

* Само Сознание — *citta-mātra*, тиб. *sems tsam* — переводится также «Только Сознание», это основополагающая идея «Ланкаватара-сутры» и йогачары. Данная строфа возвращает читателя к первым семи строфам сочинения.

26

Люди придумывают о себе, а также о мире,
Что они имеют происхождение.
Происхождение есть вымысел,
Не существует также ничего внешнего.

27

Когда несуществующее принимается за существующее,
Тогда глупцы придают значение таким понятиям,
как «вечность»,
«Нетленная душа», «счастье». Вовлеченные во мрак
заблуждений,
Глупцы вращаются в этом океане существований.

Не ступив на Великий путь (махаяны),
Разве кто переправится на другой берег
Огромнейшего океана сансары,
Наполненного водой представлений?

«ДВАДЦАТЬ СТРОФ О ВЕЛИКОЙ КОЛЕСНИЦЕ» —
ТРУД, СОСТАВЛЕННЫЙ ИЗ СТРОФ
БЛАГОРОДНОГО НАГАРДЖУНЫ,
[ЗАВЕРШЕН].



Глава 5

Созерцательная философия «Четырех гимнов Буддам» («Чатух-става»)

I

Вступление к ЧС

«Четыре гимна»¹ (ЧС) — яркое произведение поэзии нагарджунизма, удивительное и во многих отношениях особенное даже в рамках этого духовного наследия. Прежде всего само название текста именно с таким составом гимнов в качестве единого письменного источника появилось на свет последним, т.е. после многовекового хождения отдельных гимнов в пространстве индо-буддийской словесности. Судя по всему, это название дал Амритакара, составивший комментарий к этим четырем гимнам, озаглавленный «Чатух-става-самасартха», который сохранился (без начала) на санскрите [Тисси 1956: 234–246]. Однако этот автор совершенно не известен ни историкам индийской литературы, ни знатокам буддийских памятников Тибета, Китая или других стран Востока².

¹ *Catuh-stava* — не единственное правильное написание, как отметили аргентинские ученые Фернандо Тола и Кармен Драгонетти, ибо, согласно Панини (8, 3, 36) и другим санскритским грамматистам, можно также писать *Catus-stava* или *Catu-stava* [Catuh-stava 1985: 39, п. 1; Tola, Dragonetti 1995: 137, п. 1].

² Чандракирти (VII в.) называл собрание гимнов своего праучителя Нагарджуны просто «Самсугти». Судя по тому, что он нигде не раскрыл состава этого собрания, но в сво-

Ни один другой текст, приписываемый Нагарджуне и сохранившийся на санскрите, не имеет столь большого числа уже найденных оригинальных рукописей. Так, датский исследователь Кристиан Линдтнер работал с четырьмя копиями санскритских манускриптов (один написан бенгальским шрифтом XIII–XIV вв.), хранящихся в библиотеках Токио, Санкт-Петербурга (Центральноазиатская коллекция, вклад М.Тубьянского), Пуны (Индия) и Катманду (Непал) [Lindtner 1982: 123–124]. Джузеппе Туччи в том же Непале обнаружил «не очень старый» список на бумаге второго и четвертого гимнов нашей четверки с «простеньким» грамматическим комментарием [Tucci 1932: 311].

В тибетском каноническом Данджуре в отделе гимнов (bstod tshogs) данная четверка помещена порознь среди двух других десятков приписываемых Нагарджуне гимнов, авторство большинства из которых либо сомнительно, либо неприемлемо, поскольку содержание отнюдь не мадхьямиковское [Lindtner 1982: 15–17]. Правда, некоторые ученые считают возможным включать в наследие Нагарджуны некоторые из них полностью (например, «Читта-ваджра-ставу», последнее издание тибетского текста и английского перевода см. [Tola, Dragonetti 1995: 135–136]) или частично (например, некое ядро «Дхарма-дхату-ставы» [Ruegg 1981: 32], см. также [Андросов 1990: 129]). Исключение составляет лишь «Молитва в 20 строф» из РА, V, 67–86, несомненно нагарджунистская и тоже помещенная в этот отдел, а также, пожалуй, «Праджня-парамита-стотра». Этот нагарджунистский гимн составлен с явно раннемадхьямиковских позиций, и его содержание посвящено Матери всех будд, Совершенной мудрости — Праджня-парамите («Праджня-парамита-стотра», 21-я строфа). Он найден и среди буддийского тюркского письменного наследия, поскольку был переведен с санскрита на уйгурский язык в XIII–XIV вв. (исследование и перевод см. [Koves 1979]). Участие в редактировании и проповеди гимна принимала буддийская монахиня Праджняшри, которая в колофоне автором назвала Нагарджуну [Там же: 62].

К периоду нагарджунизма я бы смело отнес еще одно произведение — «Гимн высокочтимому Будде, [составленный в стихотворном] размере дандака» (*buddha-bhātārakasya dandaka-vṛttina*). Этот труд представляет собой одну-единственную, чрезвычайно редко встреча-

их трудах активно цитировал только два первых гимна из нашей четверки [Lindtner 1982: 125–126], она, по-видимому, еще не составляла единого памятника. В X–XI вв. творили мадхьямики Праджнякарамати и Вайрочанаракшита (см. о них [Ruegg 1981: 116]), ссылавшиеся на «Чатух-ставу» уже как на самостоятельный и единый литературный памятник [Lindtner 1982: 121]. Поэтому есть основания предполагать, что именно комментарий Амритакары сделал «Четыре гимна» текстовой единицей и что жил он в VIII–IX вв.

ющуюся поэтическую строфу (три строки которой состоят из 6+104 слогов, а одна — из 6+95); этот гимн сохранился в Данджуре. Этому тексту повезло, так как он в данном собрании присутствует как в виде тибетской транслитерации санскритского оригинала³, так и в виде перевода, в котором автором назван «благородный (арья) Нагарджуна» (rje btsun sangs rgyas la rgyun chags kyi tshigs su bcaad pas bstod pa 'phags pa klu sgrub zhabs kyis mdzad pa bzhugs so). Подробное филологическое и содержательное исследование вкупе с немецким переводом осуществил М.Хан [Hahn 1987a].

Сомнения в авторстве может вызвать лишь «скромное» присутствие махаяны в этом гимне. Здесь Великая колесница едва угадывается в намеках на шесть совершенствований (парамита), Сострадание (карунья) и Любовь (майтри). Все остальное содержание выглядит общевуддийским. Но если вспомнить, что даже содержание «Коренных строф о Срединности» (ММК) терминологически совсем не махаянское, что и вызывает у некоторых ученых вопрос: «Был ли Нагарджуна махаянистом?» [Warder 1973], — то данный гимн Будде вполне должен считаться нагарджунистским. Возможно, он был составлен в самый ранний период, когда мадхьямики только «становились на ноги» и не подчеркивали свою доктринальную особенность, либо вообще предназначался для общемонашеских бдений, т.е. не только для махаянистов.

Именно находка комментария Амритакары позволила решить спор, разгоревшийся в первой трети XX в. между Л. де ла Валле Пуссенем [Vallee Poussin 1913], П.Пателем [Patel 1932] и Дж.Туччи [Tucci 1932], по поводу состава коллекции и последовательности гимнов в ЧС. Оказалось, что ни один из маститых буддологов не был прав, ибо в «Чатух-ставу» вошли: I — «Гимн Будде, превзошедшему мир», или «Локатита-става» (28 строф), II — «Гимн несравненному Будде», или «Нираупамья-става» (25 строф), III — «Гимн неохватимому мыслью Будде», или «Ачинтья-става» (59 строф), и IV — «Гимн высочайшему Будде», или «Парамартха-става» (11 строф).

По-видимому, количество сохранившихся оригинальных манускриптов и переводов гимнов Нагарджуны свидетельствует об их большой популярности в Северной и Восточной Индии, а также в Центральной Азии (Непал, Гималаи, Тибет, Восточный Туркестан)⁴. Об

³ Такой полнотой, к сожалению, обладают не многие санскритские трактаты (см. [Hahn 1987a: 52]), но среди них имеется и приведенное выше «Опровержение идеи Бога-творца».

⁴ Любопытно, что в китайском буддийском собрании (Трипитаке) имеется всего лишь один гимн, приписываемый Нагарджуне, — «Дхарма-дхату-става», причем в сокращенной редакции из 87 строф. В тибетском переводе этот гимн состоит из 101 строфы. Но его

этом же свидетельствует и тот факт, что строфы нашей четверки необычайно часто цитировались в индо-буддийской литературе [Lindtner 1982: 124–127]. Однако популярность гимны Нагарджуны начали приобретать примерно с VIII в. Правда, это далеко не то же самое, что широкая популярность СЛ («Дружественного послания») или философская популярность ММК («Коренных строф о Срединности»). Настоящая четверка гимнов предназначалась автором не для мирской аудитории и даже не для всякой монашеской общины махаянистов. Данные тексты составлялись для сугубо внутреннего пользования, а именно в помощь adeptам мадхьямики в их медитативных практиках. Гимны были призваны настраивать поток сознания медитирующего монаха на определенный лад для «свидания» с тем или иным Телом Будды.

В этом смысле гимны во многом повторяют процедуры подготовительных практик раннего буддизма [Vetter 1988: 21–25]. Более того, в каждом из них кратко «проговаривается» практически весь Закон Будды, но согласно сутрам махаяны и их мадхьямиковскому истолкованию, которому сопутствует явная или неявная критика положений Малой колесницы. Последовательность гимнов знаменует собой стадии все усложняющихся практик, поскольку понимание содержания каждого следующего гимна требует более глубоких познаний в мадхьямиковских интуициях и владения более сложным мастерством.

Этим объясняется особо доверительный стиль гимнов. Их автор позволил себе даже отойти от общеизвестной апофатической (все отрицающей) манеры изложения, к которой мадхьямики (особенно прасангики) неизменно прибегали при общении и спорах с буддистами других школ и которая европейскими учеными называется негативной диалектикой. Мадхьямик не выдает собственной точки зрения, а, принимая позиции оппонента, взламывает их изнутри, показывая в них логические ошибки и ущербность, нередко даже абсурдность доказательства. Поэтому методика, подходы к изложению содержания делают гимны источниками, прямо противоположными руководствам по полемике и доктринальным трактатам, классифицируемым в тибетском Данджуре (в отличие от гимнологии) как «Собрание [текстов, составленных из] доводов рассудка» (*Yukti-sambhāra*, тиб. rigs tshogs).

Данные же гимны созданы в катафатической (утверждающей) манере, которая использовалась в этой школе только между своими, между равными по глубине познаний, а также наедине с собой, в раз-

авторство более чем сомнительно, поскольку содержание является откровенно йогачаровским и даже тантрическим. Хотя исследователь и переводчик этого гимна полагает, что некое смысловое ядро (до-йогачаровское) могло бы принадлежать перу Нагарджуны-мадхьямика [Ruegg 1971; 1981: 32].

думьях, в преддверии медитативного погружения. Гимны можно рассматривать и как средство, и как плод медитации, ибо достижение успеха в последней являлось, очевидно, критерием правильности гимносложения, его практической применимости. Следовательно, гимны суть запись либо *внутренней речи*, либо речи для своих, зачастую переходящей в восторг, экзальтацию, духовный экстаз. Особенно это свойственно третьему и четвертому гимнам, а также концовке второго. Все они составлены в монологическом стиле обращения к Телам Будды разных «уровней плотности».

Отдельные полемические выпады против школ Малой колесницы чаще всего выражены неявно (I, 4–10; II, 8; III, 2–7, 23, 28–30), и только в третьем гимне автор сбивается на полемический лад (строфы 8–17), хотя и остается, на мой взгляд, в рамках *внутреннего* диалога с оппонентами из хинаяны. Ряд возражений высказан и небуддийским мыслителям различных традиций. Прежде всего это касается сторонников идеи Бога-творца (III, 33–34 в более широком плане и I, 9; II, 4), которая противна всему буддийскому умозрению и практике, опирающимся на идеи взаимозависимости и махаянского Абсолюта, Будды, ничего не производящего и не уничтожающего (I, 25; II, 4), что постижимо лишь созерцателями пустоты (I, 22–24).

О ритуально-практической стороне гимносложения в Индии в свое время писал Дж. Туччи: «Мы уделяем не столь много внимания гимнологии индусов, ибо, даже признавая, что некоторые из них прекрасны с литературной точки зрения, полагаем, что они мало добавляют к нашим знаниям об индийской мысли. С этим трудно согласиться. Многие из них не просто молитвы или гимны в честь Бога. В определенном смысле они не отличаются от дхьян (медитаций), которые очень часто включаются в них, потому что цель их — вызывать экстатическое состояние, делающее возможным видение Бога. Они являются существенными моментами комплексного процесса садханы (практического способа достижения религиозных устремлений), а также пуджи, нама-джапы, киртаны (соответственно благоговейного подношения божеству, бормотания его имени, многократного повторения молитвы) и т.д. Другими словами, гимны суть инструменты, которыми разум постигает религиозную веру, выраженную в этих действиях, поскольку в следующий момент дух фокусируется и делается видимым. То же самое совершает вера с помощью непосредственного переживания. Поэтому изучение гимнов важно для знакомства с индийским мистицизмом, религиозной психологией и для понимания фундаментального характера индийского религиозного переживания» ([Tucci 1932: 309], пояснения в круглых скобках — мои).

Далее итальянский ученый приводит интересные наблюдения и по поводу четверки гимнов Нагарджуны⁵: «„Чатух-става“, несомненно, один из лучших образцов такого рода литературы. Действительно, четыре гимна как бы синтезируют всю махаянскую догматику, ведущую к высшей реализации шуньяты, расцениваемой как парамартха, или Абсолют. В то же время они демонстрируют на первый взгляд нечто парадоксальное, т.е. то, что буддизм даже в своем махаянском варианте оставался в основе тем же, чем был вначале. Я думаю, это род мистицизма, который не признавал существования никакого бога в качестве абсолютной сущности. Конечно, буддийский Олимп полон богов и божественных существ, будд и бодхисаттв, но все они только относительно реальны: существуют, поскольку существует прапанча (проявленная множественность), т.е. поскольку в нашем уме происходит игра викальп и самкальп, или синтетического и аналитического воображения. Даже дхьяни-будды (пять Просветленных, или пять будд медитации, см. ДС, III) позднего махаянского мистицизма выступают субъективными проекциями чистого ума бодхисаттв и йогингов. Видение их доступно на самых высоких стадиях дхьяны (медитации) и самадхи (сосредоточения). Но когда все отпечатки великого космического поведения, отражающего негативную, но необходимую сторону вечности, разрушаются, тогда и будды и дхьяни-будды исчезают, поскольку любая активность ума теряется в парамартхе (Абсолюте). Эта парамартха является Абсолютом вне слов, которые могут называться пустыми уже потому, что предикат неприменим к нему.

В сфере относительного существования есть место для всех видов богов, но в сфере истинного — даже Будда медитации исчезает. Этот процесс прослеживается в „Чатух-ставе“. Четыре части, на которые текст подразделяется, неразъединимы. Должно быть четыре гимна, так как истина может осуществляться четвероюко — градацией различной интенсивности, соответствующей четырем Телам Будды. Следовательно, каждый гимн принадлежит определенному аспекту истины, который соотносится с одним из четырех Тел Будды. По-моему, „Чатух-става“ кодифицирует буддологию Нагарджуны, демонстрируя в то же время, что великий мыслитель знал систему четырех Тел Будды, хотя он дал каждому из них имя, отличающееся от обычных» ([Там же: 310–311], пояснения в круглых скобках — мои).

⁵ Правда, в 1932 г. Дж.Туччи еще не нашел комментарий Амритакары, а потому предполагал другой состав и последовательность гимнов: 1 — «Нираупамья-става», 2 — «Локатита-става», 3 — «Читта-ваджра-става» (тибетский текст и перевод его см. [Catuh-stava 1985: 36–38; Tola, Dragonetti 1995: 135–136]), 4 — «Парамартха-става» [Tucci 1932: 307].

Столь пространная выдержка из труда известнейшего ученого представляется уместной и оправданной, ибо ему удалось здесь ярко передать религиозную сущность махаяны и нагарджунизма. Сомнения вызывают лишь суждения по поводу столь ранней систематизации учения о четырех Телах Будды. Ведь по убеждению Дж.Туччи, Нагарджуна жил во II в., но в праджня-парамитских сутрах, которые он редактировал, комментировал и отстаивал в спорах, говорилось только о двух Телах Будды. Первый мадхьямик назвал их в РА, III, 11–14 — это Тело Будды в цвете и форме (рупа-буддха-кайя) и Тело Закона (дхарма-кайя). В одном из наиболее поздних нагарджунистских трактатов («Махапраджня-парамита-шастра»), переведенных в начале V в. Кумарадживой на китайский язык, тоже содержится учение о двух Телах Будды [Ramanal 1978: 307–316].

Поэтому, я считаю, в период нагарджунизма (II–IV вв.) все четыре гимна восхваляли именно эти два Тела Будды. Причем первый гимн посвящен Телу в цвете и форме, второй — обоим Телам, а также медитативному переходу от одного Тела к другому, о чем сказано прямо (II, 12, 16–20, 22). Третий же и четвертый гимны содержательно могут быть соотнесены только с Телом Закона, причем гимны демонстрируют различные подходы к его созерцанию. Хотя позднее, конечно, соотношение между гимнами и Телами могло трактоваться и иначе.

Учение о Телах Будды относится к сложным и не до конца проясненным аспектам буддологии как науки. Буддийские тексты (сутры махаяны, трактаты йогачары и поздней мадхьямики, тантры ваджраяны) содержат самые различные варианты этого учения, «схемы» Тел Будды и названия этих Тел. Благодаря популяризаторам наиболее известна версия йогачары о трех Телах Будды (дхарма-кайя, или Тело Закона, самбхога-кайя, или Тело наслаждения, и нирмана-кайя, или Тело воплощения). Ее кажущаяся простота объясняется философскими спекуляциями, вольно или невольно соотносящими Тела Будды с тремя природами (свабхава, см., например, [Robinson 1977: 94–95]), с тремя сферами вселенной (кама-, рупа-, арупа-дхату) или даже с тремя видами деятельности (тело, речь и мысль, см., например, [Говинда 1993: 393–407; Joshi 1983: 200–201]). Правда, иногда ученые все-таки напоминают, что даже основоположник школы йогачары Асанга (IV в.) называл и четвертое Тело — Абсолютно сущностное (свабхавика-кайя), являющееся как бы единственной «опорой» всех остальных Тел. Но и в этом случае его предпочитают отождествлять с Телом Закона [Thomas 1953: 242]⁶.

⁶ О том, как трудно составить представление о воззрениях йогачары по поводу Тел Будды даже на основании одного трактата, см. исследование и перевод «Утгара-

Сложности описания рассматриваемой доктрины проистекают, во-первых, из нефилософского и тем более неспекулятивного характера учения и, во-вторых, из его многофункциональной применимости в высших духовных практиках. Так, в частности, «Чатух-става» использовалась при созерцаниях Тел Будды в практиках 10 стадий (бхуми) духовного роста бодхисаттвы (см. ДС, LXIV; РА, V, 40–62), обретающих состояние буддства (см. ДС, LXV; РА, V, 62–64). Дж.Туччи в другой своей работе писал: «Конечно, первые семь бхуми не берутся во внимание, ибо бодхисаттвы подходят к достижению своей цели только на восьмой бхуми (*acalā* — неколебимая), которая является *anābhoga-vihāra* (пребыванием в состоянии без усилий, или в спонтанности, непосредственности), что делает бодхисаттву святым, не очень отличающимся от Будды. На девятой стадии (*sādhumati* — благая) *pratisaṃvit*, или сознание Будды, достигается и бодхисаттва созревает для обретения вечного плода, состояния *Sambuddha*» ([Tucci 1956: 237–238], пояснения в круглых скобках — мои).

В этих суждениях итальянский ученый следует, во-первых, Амритакаре, который установил практическую связь второго гимна нашей четверки с восьмой стадией духовного роста бодхисаттв, а третьего гимна — с девятой стадией [Там же: 238, 242–243], во-вторых, другому нагарджунистскому трактату, «Двадцать строф о Великой колеснице» («Махаяна-вимшика», текст, исследование и перевод которой помещен в этой же книге [Там же: 201, 204–205]; см. также [Андросов 1995б: 150–151] и выше, гл. 4). Действительно, последнее произведение важно для понимания «Четырех гимнов». Но, похоже, сочинение Амритакары Дж.Туччи читал не самым внимательным образом, уже хотя бы потому, что в комментарии на строфу II, 2 как раз и говорится о переходе с седьмой стадии (бхуми) на восьмую, о том, что на седьмой завершается путь «всех упражнений духовного тренинга» (*sarva-prāyogika-caryā*, см. [Obermiller 1932: 34–37]) и начинается труд бодхисаттвы на более высоком и утонченном Пути (очевидно, «Пути духовного познания» — *darśana-mārga* [Там же; Tucci 1956: 240]).

тантра-шастры) Майтреянати (III–IV вв.) и Асанги [Takasaki 1966: 28–31, 36–38, 56, 94, 100, 104, 116, 118, 122, 284–289, 320–321, 324–325]. Не проще это учение выглядело и в коренных сутрах Йогачары, см., например, [Lankavatara 1932: 46, 51–52, 118–119 и др.]. В то же время современные тибетские учителя буддизма с легкостью описывают различные системы Тел Будды (числом от двух до пяти), их философские и практические роли, см., например, [Nyingma 1991. Vol. 1: 20–22, 123–148; Karmay 1988: 177–178, 185–194], но они отражают и передают традиции, сложившиеся в лучшем случае в последние века индийского буддизма ваджраяны. К истории ранней мадхьямики они имеют весьма косвенное отношение.

К сожалению, комментарий Амритакары сохранился без начала, и потому его оценки первого гимна неизвестны. Но по аналогии с имеющейся частью можно предположить, что в утерянном фрагменте толкования «Локатита-става» характеризовалась как раз в связи с духовными практиками на первых семи стадиях (бхуми) духовного роста бодхисаттв, применявших созерцание зримого Тела Будды (рупибуддха-кайя). Особенно ответственны из них шестая и седьмая (см. РА, V, 52–55). Именно в первом гимне Просветлённый — это тот, кто освободился от собственных страданий «ради блага мира живых существ» (I, 1, 9), которым Он является в величии отметин Великого человека (32 большие и 80 малых, см. ДС, LXXXIII–LXXXIV).

Второй гимн, по утверждению Амритакары [Tucci 1956: 238], — это уже средство (инструмент) бодхисаттв, или просветленных существ, восьмой стадии. Как я уже упоминал, комментатор вскоре «поправился» и сказал, что первые строфы гимна посвящены переходу с седьмой стадии на восьмую. Знаменательно, как содержание гимна передает сам процесс перехода от созерцания зримого Тела к созерцанию Тела Закона (II, 12–22). По-видимому, этот переход и свидетельствовал о восхождении на восьмую ступень и о «созревании» бодхисаттвы на ней, как сказано в «Драгоценных строфах». Не надо уподоблять переход на каждую следующую стадию некому механическому переключателю или прыжку на более высокую ступеньку лестницы, ведущей к буддству. Ведь бодхисаттвы — это святые, живущие и среди нас, землян.

Согласно махаяне, процесс духовного совершенствования носит постепенный и последовательный характер. Поэтому каждое пребывание на определенной стадии и переход выше занимают не одно рождение бодхисаттвы. Именно особенности медитативного перехода от созерцания одного Тела к созерцанию другого запечатлены во втором гимне. Амритакара пояснил, что Тело Несравненного Будды на этой стадии «обретается только через терпеливость [в постижении] нерожденного [Тела] Закона, равного пространству (акаша)» [Там же]. Есть основания предполагать, что речь идет о первой медитации высшей космологической сферы без форм и цветов (арупья-дхату, см. ДС, СХХIX, 1). Эта медитация (из матрицы «восемь дхьян») известна еще из текстов раннего буддизма в качестве пятой ступени [Конзе 1993: 81]. В нагарджунистском списке «восьми видов освобождения» она занимает третью (а фактически — четвертую) позицию (ДС, LIX, 3).

Амритакара поведал еще во вводных замечаниях к комментарию на второй гимн, что бодхисаттва на этой стадии обретает уверенность (*vaiśāradya*), но это еще не уверенность Будды (см. ДС, LXXVII), а

собственно бодхисаттвическая уверенность (см. МВ, XXVIII или [Csoma 1984: 264]). Затем он перечислил последовательно 10 видов власти (*vaśitā*), свойственных просветленным существам, бодхисаттвам данной стадии [Tucci 1956: 239]. Весь этот список аналогичен списку ДС, LXXIV. Собственно учения о Телах Будды комментатор касается при интерпретации строф 12–19 этого гимна, приведя пространную выдержку из «Даща-бхумика-сутры» («Сутра о 10 стадиях [духовного роста бодхисаттв]»). По его мнению, смысл (артха) строф 12–16 состоит в переходе созерцания (бхавана) от двойственного состояния сознания (т.е. в котором наличествуют субъект и объект медитации) к абсолютно единому (эка), кое «вне форм и цветов и подобно пространству» [Там же: 241].

В цитируемом фрагменте сутры говорится, что «форма и цвет (*varṇa-rūpa*) Тела Истинносущего (Татхагаты) показываются только для существ, почитающих Его. О сын Победителя, если вместе с существами проникнуть в безмолвные страны Просветленных (буддхакшетра), то Истинносущий, свободный от происхождения и опор, там покажет свое собственное Тело (сва-кайя). Оно достигается как и [созерцание] пространства, но познается иначе, [чем познание] всех тел. Созерцание Его Тела целостно...» ([Там же], английский перевод делался с другой версии, см. [Dashabhumika 1968: 225]).

Следующие три строфы (17–19), по мнению Амритакары, суть «тройственное подразделение Тела» (*kāya-traya-vibhāga*), которое свойственно бодхисаттве, «рожденному на седьмой стадии и поглощенному [созерцанием] Тела Будды, но еще не созревшему [для более высокого духовного подвига]» [Tucci 1956: 241]. Но рассматриваемые в этих строфах три аспекта являются аспектами «видимого Тела Будды»: одно есть некое видение, «подобное радуге в небе»⁷, второе — совершенное Тело, не испытывающее страданий, и третье — Тело «мирского поведения». Каждое из них вполне можно рассматривать в качестве и трех самостоятельных Тел Будды, не забывая, что есть и четвертое — Тело Закона. Таким образом, в учении Нагарджуны о двух Телах Будды потенциально содержалась идея «размножения тел», которая отражала многоуровневость практической реализации высших махаянских медитаций.

Я думаю, что в принципе проблема количества Тел Будды не имеет решения, их может быть сколь угодно много (в зависимости от спо-

⁷ Это сравнение, наверное, будет любопытно для современных сторонников тибетской школы нyingma (особенно линий dzogchena), в философии и практике которых «радужное Тело Будды» играет большую роль, см. [Karney 1988: 190–200].

собностей и опыта медитирующего). Главная же мысль в том, чтобы за множественностью увидеть Единое, а как Его назвать — это уже дело десятое. Очевидно, нет пределов в совершенствовании практики «единения» (самадхи), конкретных применений которой касается уже третий гимн («Ачинтья-става»), составленный для бодхисаттв девятой стадии духовного роста, готовых пребывать в глубокой медитации высшего интуитивного знания Закона (дхармы), абсолютной реальности, или сущего как оно есть (*yathā-bhūta*) [Там же: 242–243].

Помимо этого третий гимн, согласно комментатору⁸, содержит и отдельные указания к переходу на десятую стадию духовного роста просветленных существ [Там же: 243–244]. Собственно термина «Тело» ни в гимне, ни в комментарии на него нет, хотя Амритакара напомнил в первых же строках, что речь здесь идет о «третьем пребывании» высшего медитирующего сознания, задача которого — навсегда освободиться от всех омрачений, чтобы «достичь основы» (*vastu-siddhi*) и «Самосущего [Тела Будды]» (*svābhāviki*) [Там же: 242]. По-видимому, здесь речь идет о медитации третьего уровня сферы вне форм и цветов (см. ДС, СХХIX, 3), которая готовит бодхисаттву к наивысшему прозрению, к единению с невоспринимаемым и немыслимым Телом Закона в аспекте Самосущего Будды.

Содержание четвертого гимна («Парамартха-става»), по мнению комментатора Нагарджуны, есть свидетельство достижения практикующим бодхисаттвой «наивысшей чистоты» (*anuttarām viśuddhim*) и состояния, «называемого буддством» (*sambuddha-ākhyām*) [Там же: 245].

Следовательно, и Нагарджуна, и Амритакара придерживались раннемахаянских толкований учения о двух Телах Будды, или Телах Абсолюта, как и нагарджунистский автор «Махапраджня-парамита-шастры», тоже рассматривавший это учение в связи со стадиями духовного роста бодхисаттвы [Ramanan 1978: 305–316]. Данное учение, в свою очередь, имело глубокие корни в индийской культуре и, как справедливо отметил К.Линдтнер [Lindtner 1997: 135–136], могло быть заимствовано в упанишадах, тоже учивших о двух телах (или образах) Брахмана (см. [Брихадараньяка 1964: 87]; кроме того, позднее оно было продолжено в «Майтри-упанишаде» [Упанишады 1967: 142]). В дальнейшем оно параллельно разрабатывалось и буддизмом, и индуизмом в огромном разделе знаний об Абсолюте (см. [Ruegg 1989: 55]).

⁸ Отмечу, что все три страницы текста комментария к этому гимну посвящены исключительно описанию интуитивного знания бодхисаттвы (преимущественно через цитаты из сутр) и толкованию понятия «ачинтья» (неохватимости мыслью).

На мой взгляд, это отнюдь не противоречит тому, что некоторые буддологи обнаруживают многочисленные следы и источники учения о Телах Будды в палийской и другой хинаянской литературе (см. [Dutt 1978: 136–151]), как не противоречит и тому направлению современных исследований, в которых истоки учения относят к ритуальной практике древних буддистов, почитавших и останки физического тела Будды, и духовное наследие Шакьямуни — Тело Закона в виде письменных текстов Великой колесницы. Над последними тоже воздвигались и воздвигаются ступы и храмы (см. [Williams 1989: 171–175], а также [Snellgrove 1987: 35–38, 42, 115–116]).

В современной научной буддологии «Четыре гимна» считаются не только наиболее значительным произведением поэзии нагарджунизма, но и «самым лучшим примером» всей буддийской гимнософической литературы [Tucci 1932: 310; Tola, Dragonetti 1995: 110]. Что касается содержательно-значимой роли этих гимнов, я полностью разделяю оценки своих предшественников. Для буддизма эта роль и есть главная. Если же говорить о художественно-поэтической стороне, думаю, санскритологи и пандиты не дали бы высоких оценок гимнам, в которых можно обнаружить различные нарушения канонов поэтики. К примеру, в третьем гимне, составленном в размере ануштубх, долгие гласные нередко стоят в тех местах, где должны быть краткие, и наоборот, особенно это характерно для пятого слога каждой пады⁹.

Работая над переводом «Чатух-ставы» на русский язык уже много лет¹⁰, я пользовался критическими изданиями санскритского и тибетского текстов Дж.Туччи [Tucci 1932] (второй, четвертый гимны) и К.Линдтнера [Lindtner 1982] (первый, третий гимны), санскритские версии которых с незначительными аргументированными исправлениями были дважды переизданы аргентинскими учеными Ф.Тола и К.Драгонетти [Catuh-stava 1985; Tola, Dragonetti 1995: 113–121]. Во все названные издания включены также весьма несопадающие английские переводы с комментариями, текстологическими и историографическими исследованиями. Кстати, упомянутые авторы сообщают также о переводах гимнов на французский, итальянский, японский и испанский языки [Tola, Dragonetti 1995: 112; Catuh-stava 1985: 9–10].

⁹ Проф. Камешвар Н.Мишра из Центрального института тибетологии в Сарнатхе, поделившийся со мной своими наблюдениями в частной беседе, называл и ряд других поэтических погрешностей.

¹⁰ Первый опыт перевода (более похожего на подстрочник) второго и четвертого гимнов относится еще к середине 80-х и был опубликован [Андросов 1990: 219–222]. Полный перевод и комментарии увидели свет в 1995 г. [Андросов 1995а], но и в этом издании были допущены отдельные промахи.

Кроме того, в моем распоряжении было санскритское некритическое издание четверки гимнов [Vauddha-stotra 1994: 1–4, 107–108, 116, 182–184], в которое попали многие грамматические и поэтические погрешности сохранившихся манускриптов (например, большее, чем положено, число слогов в падах), что скорее всего является описками переписчиков рукописей.

II

Перевод. Комментарий

I

«Гимн Будде, превзошедшему мир» («Локатита-става»)

1

О Превзошедший мир, хвала Тебе,
Искусному в науке освобождения*.
Ты тот, кто из сострадания долгое-долгое время страдал
Ради блага мира живых существ**.

* Искусный в науке освобождения — *vivikta-jñāna-vedin*, тиб. *dben pa'i ye shes rig gyur pa* — данный перевод мне кажется предпочтительнее английских («versed in the cognition of the void» [Lindtner 1982: 129], «versed in pure knowledge» [Tola, Dragonetti 1995: 121]). Тибетский же перевод, буквально означающий «постигший мудрость уединения (в пустынном месте или пещере)», по-видимому, неоправданно намекает на отшельническую практику Будды (и каждого из будд) до Просветления. Хотя я отнюдь не оспариваю того факта, что в буддийской литературе, в том числе в Нагарджуновых «70 строфах о Пустотности» («Шуньята-саптати», 38) и «60 строфах о доводах разума» («Юкти-шастика», 30–31), санскритский термин «вивикта» синонимичен «лишенности», «пустоте». Но согласно ДС, LIX, пустота является лишь конечным результатом медитации в практиках освобождения. Здесь же контекст скорее свидетельствует о всей практике (науке), а не только о результате.

** Мир живых существ — *jagat*, тиб. 'gro (ba) — имеется в виду не вся буддийская вселенная (см. ДС, CXX–CXXIX), а лишь ее нижняя половина, в которой странствуют, рождаясь вновь и вновь, и страдают живые существа.

2

Ты полагал, что нет никакой [самостоятельной] сущности
для того,
Кто уже избавился от идеи групп [дхармо-частиц]*.
О Великомудрый, Ты пребываешь
В великой печали о благе существ.

* Идея групп [дхармо-частиц] — *skandha-mātra*, тиб. *phung ro tsam* — поскольку гимны предназначались образованным буддийским монахам Великой колесницы, постольку автор здесь высказывает опасения относительно возможной привязанности монахов к доктрине скандх (см. ДС, XXII, XXVI–XXXVIII), с помощью которой они разрушали идею вечной души, атмана. Комментарий аргентинских ученых к данному термину сводится к тому, что «существа — лишь конгломерат скандх» и «что они не существуют как нечто независимое» [Там же: 142]. Я считаю, что в данном контексте такого рода разъяснение (правильное по форме) неуместно, поскольку оно переводит живую практику на язык условных, схоластических понятий, ради которых вряд ли стоит страдать в череде бесчисленных рождений.

3

О Умнейший, Ты пояснил мудрецам*,
Что для Тебя группы [дхармо-частиц]
Подобны иллюзии, миражу,
Городу гандхарвов, сновидению**.

* Мудрец — *dhimant*, тиб. *blo ldan* — К. Линдтнер полагает, что это «мудрецы-бодхисаттвы», для которых дхармо-частицы лишены самостоятельной сущности [Lindtner 1982: 129].

** Типичный для махаяны прием уподобления, передающий идею нереальности всего доступного нашим органам чувств и мышлению, вследствие чего здесь не на чем остановить внимание и не нужно ни к чему привязываться, прилепляться. См. об этом [Андросов 1989а: 25–40; Androssov 1986].

4

Возникновение групп [дхармо-частиц] обусловлено причиной,
Их нет, когда ее нет.
Разве не ясно, в каком смысле
Они подобны отражениям в зеркале?*

* Понимание этого составляет махаянскую практику и не всегда доступно сторонникам Малой колесницы. Эту строфу процитировал

Чандракирти в «Ясных строфах» своего комментария на ММК [Prasannapada 1903–1913: 413]. Но издатели (и Валле Пуссен, и позднее П. Вайдья) ошибочно указали на «Юкти-шаштика», 39, идея и тибетский текст которой действительно очень близки данному, см. об этом [Tola, Dragonetti 1995: 138–139, п. 19].

5

[Атомы великих] элементов* невоспринимаемы зрением.

Как же видимое может состоять из них?

Говоря то же самое о [дхармо-частицах группы]

чувственного (рупа),

Ты отказал в восприятии и чувственному**.

* Здесь речь идет только о четырех из пяти великих элементов — махабхутах (см. ДС, XXXIX), т.е. о мельчайших составляющих (ину) земли, воды, огня и воздуха. Об этом сложном понятии философии Абхидхармы см. [Васубандху 1990: 52–58, 157–159; Розенберг 1991: 135–144; Щербатской 1988: 121–123].

** Т.е. всему тому, что входит в рупа-скандху, или в группу чувственных дхармо-частиц, см. ДС, XXVI. Подробное обсуждение этой проблемы см. выше, гл. 4 (ШС, 45–54).

6

[Дхармо-частицы группы] чувственного переживания*

Не существуют без того, что ощущается,

Поэтому они лишены независимой самости.

Тобой установлено, что нет самосущего и в объекте

переживания.

* Их три вида, см. ДС, XXVII.

7

Если бы значимое представление* и обозначаемый им объект

Не различались, то словом «огонь» обжигался бы рот.

Если же они совершенно разные, то тогда невозможно познание.

Так сказано Тобой, прорицателем истины.

* См. ДС, XXVIII.

8

С точки зрения относительной истины* Ты говорил,

Что творящий [деяние] столь же самостоятелен, как

и его деяние.

Но доподлинно** Тобой установлено,
Что все совершается во взаимозависимости друг от друга,

* Одна из двух истин мадхьямиков, см. ДС, ХСV.

** Доподлинно — так здесь передается терминологически неявно выраженное в оригинале указание на высшую истину, или высшую точку зрения. Если относительная истина описывается в терминах условной понятийно-знаковой системы, которая верна с точки зрения догматики Великой колесницы и буддийской логики, то о высшей истине правильно высказаться нельзя. Поэтому одним из способов ее выражения вполне может служить «неправильное» описание, которое должно быть абсурдным, нелогичным и т.д., чтобы сломать привычные, устоявшиеся в сознании схемы восприятия знания и помочь открыть внезаковую сферу бытия сознания, которая более приспособлена для духовно-медитативной практики.

9

Что нет творца и нет вкушающего плоды деяния,
Что добродетель и недобродетель порождают друг друга.
О Владыка речи, Ты провозгласил:
Взаимозависимое не имеет рождения*.

* Поскольку все взаимозависимое не является реальным (в Индии таковым считалось лишь самосущее, самостоятельное и независимое от другого), постольку нереальны и все протекающие в нем процессы. В 8–9-й строфах критикуется четвертая группа дхармо-частиц — санскара-скандха, т.е. силы и влияния предыдущих деяний, или кармы. Последний термин упомянут в предыдущей строфе. Относительно этой скандхи см. ДС, ХХIХ–ХХХI.

10

Что должно быть познано, не существует до тех пор,
Пока оно не познано, но без него нет и сознания*.
Поэтому Тобой и сказано, что нет ни знания,
Ни объекта знания с точки зрения самосущего**.

* Сознание — *vijñāna*, тиб. *gnat shes* — здесь речь идет о пятой группе дхармо-частиц, представляющих «чистое» познание, устанавливаемое после отстранения от внешнего опыта восприятия и шести его внутренних источников. Согласно К. Линдтнеру, «для Нагарджуны манас, виджняна и читта (как и для Васубандху) являются синонимами» [Lindtner 1982: 133].

** С точки зрения самосущего — *svabhāvataḥ*, тиб. *rang dngos* — ключевой термин мадхьямиковской философии, полемическая сторона которой во многом строится на отрицании независимых сущностей, т.е. того, что должно бы существовать само по себе или утверждаться в качестве такового. Последнее отстаивали в большинстве школ индийского умозрительного поиска. Некоторые аспекты идеи самосущего использовали и хинаянисты, с чем никогда не соглашались мадхьямики, за что их школа получила название *нихсвабхава-вада*, или учение о ниспровержении самостоятельных сущностей.

11

Если знак отличен от означаемого,
То тогда означаемое могло бы быть и без знака.
Тобой же ясно высказано, что нет ни того ни другого,
Если между ними нет различия*.

* Эта строфа цитируется в комментарии Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 64], на что указали Ф.Тола и К.Драгонетти [Tola, Dragonetti 1995: 139, n. 22].

12

Твое око мудрости* видит этот мир
Успокоенным, избавленным от знаков
И их значений, свободным
От необходимости произносить слова.

* Око мудрости — *jñāna-cakṣu*, тиб. *shes spyan* — букв.: око знания. О «пяти очах» см. ДС, LXVI.

13

Бытие [любой вещи] не порождается ни уже существующим,
Ни еще не существующим, ни существующим
и несуществующим одновременно,
Ни самостоятельно, ни от другого, ни от обоих [себя
и другого].

Каким же образом оно возникает?

14

Неверно, будто что-либо существующее
И связанное с пребыванием может исчезнуть,
Как неверно и то, что несуществующее,
Например рога коня, может обрести успокоение.

15

Исчезновение (или небытие) не отличается от бытия,
Однако о нем нельзя думать как о неотличимом.
Если бы оно было совсем иное, [чем существующее],
то оно было бы вечно.
Но если бы оно было не отличающимся [от бытия],
то оно бы не существовало.

16

Исчезновение бытия, разумеется, невозможно,
Если есть единое.
Исчезновение бытия, разумеется, невозможно,
Если есть множественность.

17

На самом деле неразумно считать, что возникновение следствия
Обязано причине, которая либо исчезает, либо не исчезает.
Ты ведь установил,
Что возникновение подобно сновидению.

18

Неверно, что появление ростка вызвано
Погибшим или непогибшим семенем.
Именно Ты изрек, что любое происхождение
Сродни возникновению иллюзии*.

** Обсуждение проблемы происхождения на примере ростка, а также сравнение с иллюзией (майей), вероятно, навеяно здесь хорошо знакомой Нагарджуне «Шалистамба-сутрой» [Андросов 1990: 119]. Тибетский и санскритский тексты ее соответствующих фрагментов вместе с английским переводом и текстологическим исследованием см. [Shalistamba 1993: 38, 60].*

19

Твое совершенное знание гласит,
Что этот мир производится силой воображения
И он по сути нереален,
Он не порождался и не исчезнет.

20

Что вечно, то не рождается вновь,
И что невечно, то тоже не рождается вновь.

Тобой — лучшим знатоком истины — сказано,
Что рождение подобно сновидению.

21

Философы соглашаются, что страдание причиняется
Либо самим собой, либо другим, либо обоими,
Либо оно появляется беспричинно. Ты же провозгласил,
Что оно порождается во взаимосвязи [причин и условий]*.

* Эта строфа тоже цитировалась в комментарии Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 55], на что указали Ф.Тола и К.Драгонетти [Tola, Dragonetti 1995: 139, п. 28].

22

Что взаимообусловлено по происхождению,
То Тобой рассматривалось как пустота*.
Твой бесподобный львиный рык** гласит,
Что нет независимой сущности.

* Пустота — *śūnyatā*, тиб. *stong pa (nyid)* — ключевой термин, применяемый не столько в полемической, сколько в религиозной философии мадхьямики. Шунья-вада, или учение о пустоте, является эпитетом этой школы. О 20 видах пустоты, выработанных для медитации в Великой колеснице, см. ДС, ХLI.

** Львиный рык — *siṃha-nāda*, тиб. *seng ge'i sgra* — это изложение Закона Буддой. В данном случае мы сталкиваемся не просто с образностью индийской поэтики, в которой как могущественные цари, так и победители духовные нередко сравниваются со львами. Земные будды характеризуются 32 большими и 80 малыми признаками Великих мужей, см. ДС, LXXXIII–LXXXIV. Хотя среди этих признаков нет львиного рыка, а голос Будды сравнивается с голосом Брахмы, раскатами грома и называется «чарующим», тем не менее в облике Будды много «львиного»: и передняя часть тела, и челюсть, и походка. Нагарджуна, думается, вполне оправданно дополняет образ этим рыком.

23

Учение о бессмертии и пустоте
Предназначено устранять все догмы [вымыслы].
Но если кто-то ухватился за него как за догму,
То Ты предрек тому погибель*.

* Не случайно один из видов пустоты в махаяне — это пустота пустоты, что можно понять как «пустое занятие — хвататься за пустоту».

24

О Господин, Ты разъяснил, что поскольку все дхармо-частицы
Возникают во взаимосвязи, а сами по себе они
Бездеятельны, обусловленны, пусты и подобны иллюзии,
Постольку у них нет самостоятельной сущности*.

* Положение о том, что все дхармо-частицы лишены самосущего (свабхава), является отличительной чертой Великой колесницы (эта идея носит название дхарма-найратмья), тогда как в Малой колеснице лишь отдельная личность не обладает бессмертной самостью (пудгала-найратмья), см. ДС, СХVI.

25

Нет ничего такого, что Тобой бы производилось,
И нет ничего такого, что Тобой бы уничтожалось,
Будь то в начале или будь то в конце*.
Ты еси Просветлённый истинно сущим**.

* Здесь передано буддийское понимание роли Просветлённого в мироздании. При занятиях «аналитической» медитацией (vipaśyāna) Будду нельзя представлять ни Создателем (как Вишну), ни Разрушителем (как Шиву). Данная строфа, как и строфы 8–9 этого гимна, а также ниже, II, 4 и особенно III, 33–34 иллюстрируют буддийский антикреационизм (ниришвара-вада), но отнюдь не атеизм, см. [Андросов 1986]. См. также интересное мнение Т.Р.В.Мурти [Murti 1980: 287–289].

** Истинно сущее — *tathatā*, тиб. *de bzhin nyid* — одно из условных обозначений внезакового Абсолюта.

26

Если не заниматься совершенствованием медитации*,
[Искусством] которой владеют благородные мужи**,
То чистое сознание*** никогда здесь
Не перестанет опираться на знаки.

* Совершенствование медитации — *bhāvanā*, тиб. *bsgomts ma* — третья и высшая буддийская мудрость, как наука непосредственного постижения истины. Полное название — бхавана-майи праджня, см. о ней комментарий к ДС, СХ или [Андросов 1990: 58–60].

** Благородный муж — *ārya*, тиб. *'phags pa* — одно из названий духовно совершенствующегося буддиста, заимствованное из ведической культуры.

*** Чистое сознание — см. выше, примеч. * к строфе 10. Идея освобождения (мокша) чистого сознания (виджняна) при условии без-

опорности на знаки, выраженная здесь и в следующей строфе, согласно К.Линдтнеру, чрезвычайно важна как для ранней махаяны, так и для всей индийской философии [Lindtner 1997: 125–129].

27

Ты сказал, что нет Освобождения,
Если не достигнуто состояние неомраченности знаками.
Во всей полноте Тобой
Это поведано в Великой колеснице.

28

Как я приобрел добродетель*,
Превознося Тебя — кладезь славы,
Так пусть же и весь мир, прославляя Тебя,
Станет свободным от тяжелых оков знаков.

* Добродетель — *pinua*, тиб. *bsod pams* — речь идет о практике накопления добродетели (*пунья-самбхара*), см. ДС, СХVII.

ТАК СОСТАВЛЕН «ГИМН БУДДЕ,
ПРЕВЗОШЕДШЕМУ МИР».

II

«Гимн несравненному Будде» («Нираупамья-става»)

1

О Несравненный, хвала Тебе,
Знатоку бессамостности*!
Ты еси тот, кто несет благо
Этому миру, гибнущему от воззрений**.

* Бессамостность — *niḥsvabhāva*, тиб. *dnogs bo med* — состояние свободы не только от Я, но и абсолютно от всего остального. В учении Нагарджуны термин является синонимом пустотности (*шуньята*). В полемической философии срединников (*мадхьямиков*), по видимому, термин «*нихсвабхава*» лучше переводить как «бессамосущее» или непризнание, отрицание самостоятельного, ни от чего не зависящего бытия любой сущности. См. также выше, примеч. к строфе 10 предыдущего гимна.

** Воззрение — *drṣṭi*, тиб. *lta ba* — о пяти см. ДС, LXVIII, но в целом высказывание передает махаянское отношение к рассудочно-

мыслительной деятельности, которая рассматривается как одно из главных препятствий на пути духовного освобождения.

2

Твое просветленное око*

Ничего не зрит.

О Господин, только Твое видение

Является наивысшим и познает высшую реальность**.

* Просветленное око — *baudha-cakṣu*, тиб. *sangs rgyas spyan* — это особое свойство видеть интуитивно, которым обладает Всеведущий в состоянии Абсолюта, или «взирания» пустоты. См. также ДС, LXVI и ср. со строфой 12 предыдущего гимна относительно того, сколь велико различие этих двух уровней зрительного сознания. Амритакара тоже определил «просветленное око» через матрицу «пяти очей» и истолковал в качестве медитативного мастерства (дхьяна), преодолевающего кармические узы, а также в качестве совокупной «чудесной способности» (абхиджня) [Тисси 1958: 240], т.е. вполне замечающей остальные пять или шесть способностей, согласно ДС, XX.

** Высшая реальность — *tattva*, тиб. *de nyid* — один из ключевых терминов, символически указывающих на объекты интуитивно-мистического опыта.

3

С точки зрения наивысшей истины*

Здесь нет ни познающего, ни познаемого.

Ты еси познавший подлинную реальность**,

Постичь которую необычайно трудно.

* С точки зрения наивысшей истины — *parama-arhataḥ*, тиб. *don dam pa* — это значит учитывать состояние подлинной реальности Абсолюта, с позиций которого все здесь иллюзорно. См. ДС, ХCV.

** Подлинная реальность — *dharmatā*, тиб. *chos nyid* — еще один ключевой махаянский термин для условного обозначения природы Абсолюта, т.е. того, что лежит в основе проявления дхармо-частиц.

4

Ты не производишь никакой дхармо-частицы,

Но и не прекращаешь ее действия*.

Наивысшее состояние достигается только

Посредством видения одинаковости** [всего].

* Признаю свою ошибку в переводе (как и ниже, строфы 8) в предыдущих публикациях этого гимна ([Андросов 1990: 219; 1995а: 170]), где термин «дхарма» понимался как «учение». В действительности же терминологический контекст здесь свидетельствует в пользу данной трактовки: в сознании Будды уже не возникают и не подавляются никакие дхармо-частицы, в том числе (как подчеркивают аргентинские исследователи [Tola, Dragonetti 1995: 145, п. 135]) благоприятствующие освобождению и омрачающие Путь, см. ДС, XXX и др. Будда не делает ни того ни другого, потому что Он знает, как не порождать [мысли и образы] и как искоренять омрачения, не касаясь деятельности дхармо-частиц, неизбежно возникающих и исчезающих в этом мире. Данные знания входят в учение о «десяти знаниях», см. ДС, XCIII.

** Видение одинаковости — *samatā-darśana*, тиб. *མཉམ་པའི་རྒྱལ་བའི་ལྟ་བུ་* — на мой взгляд, эта духовная практика является идентичной или одним из подвидов «знания о том, как относиться ко всему равно» (самата-джняна, см. ДС, XCIV), в качестве буддийской искусности в равновесии, Срединности. Это искомое медитативное состояние, в котором восприятие мироздания не искажается ни внешними данными чувств и мышления, ни внутренними пристрастиями и неприятиями. Умение достигать равновесия и знание, как им пользоваться, есть одно из пяти высших знаний.

5

Не уходом от круга рождений (сансары)
Ты приблизился к состоянию недунновения (нирване)*.
О Господин, ты достиг умиротворения** тем,
Что не воспринимаешь круга рождений***.

* Здесь выражена махаянская идея о том, что духовное не противостоит мирскому и что желание избавиться от новых рождений — это вовсе не буддийский Путь, ибо за нирваной не нужно куда-нибудь ходить. Она присутствует здесь, сливаясь с сансарой. Не твори различий, созерцай одинаковость — равность всему, дабы приблизить нирвану.

** Умиротворение — *śānti*, тиб. *zhi ba* — спокойствие, свойственное высокоподвижным существам, являющееся одним из признаков истины о прекращении страдания (ДС, XCIX) и одним из определений нирваны (ДС, LV). См. также РА, I, 45.

*** Дж.Туччи дал такую трактовку содержанию: «Нирвана не есть следствие подавления сансары. Подавление чего-нибудь подразумевает его предшествующее существование, но сансара не являет-

ся существованием, поскольку она находится во взаимозависимости (от нирваны), она относительна, как и нирвана, если последнюю считать результатом подавления клеш (омрачений), т.е. сансары. Фактически нет ни добродетели, ни недобродетели, ибо любое суждение или понятие — это лишь викальпа (вымысел, заблуждение) или санкальпа (перенос желаемого на действительное). Но истина вне двойцы нирваны и сансары, и в этом смысле они равны, поскольку обе выдуманы в качестве соотносительных. При реализации парамартхи (абсолютной истины) они должны исчезнуть, как и все прочие противоположности» ([Тисси 1932: 315], в круглых скобках — мои пояснения).

6

Ты знаешь, что вкус одинаков
И у омрачения, и у очищения,
Ибо нет различий у того, что является основой сущего*.
Ты еси всюду, будучи совершенно чистым.

* Основа сущего — *dharma-dhātu*, тиб. *chos dbyings* — это то неразличимое единство, на котором зиждется все мироздание. В другом контексте это могло быть названо в Великой колеснице Телом Будды (буддха-кайя) или Телом Закона (дхарма-кайя). Дхарма-дхату — это и подлинная природа дхармо-частиц, в которой они пребывают до проявления и после исчезновения.

7

О Вездесущий, хотя Ты не произнес
Ни единого звука,
Все поколения новообращенных
Наслаждаются дождем Законоучения.

8

Ты отнюдь не являешься приверженцем [деления сущего]
На группы [дхармо-частиц], опоры восприятия и основы
сознания*.

Твой ум равен световому пространству**,
И он не опирается ни на одну из дхармо-частиц***.

* Здесь названы три учения раннего буддизма, классифицирующие дхармо-частицы и составляющие фундамент Абхидхармы как в теории, так и в медитативной практике школ хинаяны, идейных соперников нагарджунизма, см. ДС, XXII, XXIV–XXXI, XXXIII–XXXVIII.

** Световое пространство — *ākāśa*, тиб. (*nam*) *mkha'* — т.е. всему вместительу вселенной, см. ДС, XXXII.

*** Полная непривязанность, безопорность суть высшие идеалы махаянской святости, см. [Алмазная сутра 1993: 125 и др.; Ваджрачхедика 1992: 108 и др.].

9

О Господин, понятие «существо»
Вовсе к Тебе неприменимо*,
Но именно Ты являешь необычайное сострадание**
Ко всем несчастным и измученным существам.

* Согласно праджня-парамитской литературе, понятие «существо» неприменимо даже к бодхисаттвам (см. [Ваджрачхедика 1992: 107]), а будды — это те, кто избавился от всех понятий [Там же: 111]. Мыслители Великой колесницы продолжали развивать не только идею сверхъестественного, запредельного состояния буддства, но и идею неопределимого словами пребывания Будды здесь, которая встречается и в палийском каноне. Так, в «Ангуттара-никае» некий брахман спросил Шакьямуни, кто он такой: бог, небесное существо (гандхарва, якша) или человек? Шакьямуни отрицал свою принадлежность к этим классам существ и сказал, что он мог бы стать любым из них, если бы не отсек корень основных привязанностей (асава), и что он, как лотос, родившийся в грязи, выросший в воде и поднявшийся над нею чистым и незапятнанным, явился и вырос в миру, но превзошел мир, не будучи испорченным им. Поэтому «запомни, брахман, я есмь Будда». Следовательно, Будду нельзя относить ни к одному из известных классов существ. В тхераваде эта идея получила несколько иное развитие, чем в локоттара-ваде и махаяне. К примеру, в позднеканоническом палийском комментарии «Ниддесе» Будда называется и богом, и сверхбогом, и богом выше всех богов [Thomas 1952: 214].

** В буддизме сострадание относится к тем качествам святости, которые не привязывают к мирским делам, не лишают состояния равновесия, Срединности. В отличие от хинаянского образа хрупкого плота, на котором одинокий архат переправляется на другой берег, будучи достойным войти в нирвану, махаянский образ сострадания ассоциируется с широкой и прочной дорогой, которую мостят бодхисаттвы и будды для всех страждущих.

10

О Могущественный, Твой просветленный ум
Не связан всевозможными измышлениями
Относительно счастья — несчастья,
Самости — бессамости, вечности — не вечности.

11

В соответствии с Твоим видением любые дхармо-частицы
[потока сознания]

Не пребывают ни в движении, ни в покое

И не являют собою множества.

Поэтому Ты еси знаток наивысшей истины*.

* Знаток наивысшей истины — *parama-artha-vid*, тиб. *don dam rig pa* — это понятие следует рассматривать в качестве определения буддства как состояния постижения истины вне мыслей, слов и знаков, которое является исходным с точки зрения абсолютной истины (см. выше, строфу 3). Отмечу также, что это понятие не входит в список имен Будды по МВ, хотя и образовано по одному из его образцов: «лока-вид» (МВ, I, 8) [Mahavyutpatti 1911: 1; Csoma 1984: 1].

12

Ты повсюду, но нигде не рождался.

О Великомудрый,

Тебя не охватить мыслью вследствие того,

Что Ты еси и жизнь, и Тело Закона*.

* Тело Закона — *dharma-śarira*, тиб. *chos dang sku* — один из ранних синонимов широко известного термина «дхарма-кайя». Культы Дхармы, или Закона, и останков (шарира) Будды, захороненных в ступах, формировали обрядовую сторону буддизма. Буддологи отмечают, что раннемахаянские общины спланивались культом Законоучения, воплощенного в тексте Совершенной мудрости (Праджня-парамита) или другом махаянском тексте, в чем они видели свое отличие от хинаянских почитателей ступ [Schopen 1975: 181; Williams 1989: 21–23; 172]. Объединительный термин Нагарджуны можно рассматривать в качестве идеи единения различных буддийских ответвлений, которую он неоднократно поднимал в РА. Относительно тибетского перевода остается некоторая неясность, поскольку в нем *Dualis* (в *Ins.*, *Dat.*, *Abl.*) компаунда из трех слов дается во множественном числе через союз «и» (*dang*). Возможно, этот перевод осуществлялся с другого санскритского оригинала. Современные переводчики, на мой взгляд, неудачно разделили сложное слово: «*attributes of birth and corporeality*» [Tucci 1932: 317], «*of the dharma birth and of the body*» [Tola, Dragonetti 1995: 125]. Но в то же время именно данное санскритское словосочетание было нормой для понятия «Тело Закона» в ранних махаянских сутрах. Например, оно используется в «Ша-

листамба-сутре» (см. выше, примеч. к ЧС, I, 18) [Shalistamba 1993: 32] (при нормативном тибетском эквиваленте «chos kyi sku»).

13

Ты беспорочен и постиг мироздание,
Подобное эху*, не единое и не множественное,
Которое не подвержено порождению
И не гибнет окончательно**.

* Типичный для Великой колесницы пример уподобления мира чему-то эфемерному, хрупкому, иллюзорному, обманчивому и т.д. В махаянской литературе насчитывают свыше 20 таких образов неподлинности, нереальности этого мира, в котором ни на что нельзя опереться, см. [Hattori 1982: 235–237; Androssov 1986; Андросов 1989a: 30–32, 36–37].

** Эту строфу процитировал Чандракирти [Prasannpada 1903–1913: 215].

14

О Могущественный, Ты распознал, что круг рождений (сансара)
Не является ни вечным, ни конечным*,
Что он не есть ни объект описания, ни признак,
Что он подобен сновидению, наваждению и прочему.

* Вечность (шашвата) и конечность (уччхеда, или уничтожимость) всего сущего — это две крайности осмысления действительности, препятствующие духовному освобождению. Срединное учение Нагарджуны прокладывало Путь между ними. К тому же эти и другие крайние суждения входят в список 14 непрояснимых положений буддизма, см. ДС, СXXXVII.

15

О Безупречный, Ты преодолел омрачения*,
Имевшие и корень, и плод.
Ты обрел бессмертие**,
[Познав] природу омрачения***.

* Омрачение — *kleśa*, тиб. *nyon tongs (pa)* — по-видимому, здесь имеется в виду «шестерка клеш», см. ДС, LXVII.

** Бессмертие — *amṛta*, тиб. *bdud rtsi nyid* — здесь это значит окончательное освобождение от круга рождений, состояние буддства.

*** Природа омрачения — *kleśa-prakṛti*, тиб. *nyong tongs nyid kyi rang bzhin* — единая сущность всех клеш, источник порождения ом-

рачений, который раскрывается во второй благородной истине: причина страдания в тройкой жажде — алчности, гнева, невежестве (см. ДС, СXXXIX). Последние символически изображаются на тибетских танках «Колесо бытия» петухом, змеей и свиньей.

16

О Стойкий, любое тело, имеющее цвет и форму,
Постигается Тобой без [каких-либо] признаков, словно оно
бестелесное.

Сам же Ты являешь собою Тело,
Сияющее [32] признаками-отметинами в мирах [созерцания]
цвета и формы*.

* О 32 больших знаках-отметинах Будды как Великого мужа см. ДС, LXXXIII, а также РА, II, 76–96. О мирах [созерцания] цвета и формы см. ДС, СXXVIII. Последние суть созерцательно-медитативная сфера буддийской вселенной, населенная различными видами святых существ, в том числе бодхисаттвами и буддами Тела наслаждения (самбхога-кайя). Эта сфера имеет от 16 до 18 мировых уровней (в зависимости от школы), которые подразделяются на четыре техники медитативного погружения (дхьяна), см. о них также ДС, LXXII.

17

Неверно, что Ты кажешься видимым
В силу своего явленного в цвете и форме [Тела].
Ты хорошо виден только тем, кто видит Закон (дхарму).
Но подлинная реальность* [в качестве сущности Закона]
невидима.

* Подлинная реальность — *dharmatā*, тиб. *chos nyid* — условный термин для передачи невыразимого и непостижимого мыслью Абсолюта (см. также выше, ЧС, II, 3). Этот термин содержит в себе очень важную идею, что многие будды (в том числе и в былые мировые периоды, кальпы) учат одному и тому же Закону. Его единство запечатлено не в речах и знаках различных языков, а в смыслах, значениях, в неопосредованном знании, см. ДС, LIII.

18

В Твоем Теле нет отверстий*, [как у человека во плоти],
Как нет ни мяса, ни костей, ни крови.
Ты еси видение, и Тело Твое
Подобно радуге в небе.

* Имеется в виду девять отверстий: восемь известных нам и тенная впадинка, см. также СЛ, 25.

19

В Твоем Теле нет ни недугов, ни нечистоты,
Оно не испытывает ни чувства голода, ни жажды.
Тобой явлено мирское поведение
Лишь ради сопричастности миру.

20

О Совершенно Безупречный, Ты лишен пороков,
Создающих преграды из деяний (кармы).
Только из сострадания к миру
Ты являешься ему будто переплывающий [реку] кармы*.

* Поскольку рождению в этом мире существа обязаны своим прежним деяниям, т.е. карме, постольку и рождение Будды, казалось бы, должно объясняться тем же. Однако хинаяна не всегда могла определить закономерность появления Будды. Согласно же Великой колеснице, любые изменения подлинного Тела Будды иллюзорны, но и такое кажущееся Его явление есть акт сострадания. Терминологически об образе «переплывающего» см. ДС, СШ, 13–15. Амритакара пояснил образ: «получающий плод потока деяний» [Tucci 1956: 242].

21

О Могущественный, из-за неделимости подлинной реальности
Неделимым является и Путь освобождения.
Нисходя же к уровню понимания живых существ,
Ты проповедовал о трех Колесницах*.

* Здесь имеется в виду не позднее буддийское учение о хинаяне, махаяне и ваджраяне, а раннее учение сутр Великой колесницы о трех способах духовного совершенствования в буддизме, соответствующих трем уровням развития существ. Это (1) Колесница слушающих (шраваков) или учеников, к которой причисляются представители всех школ хинаяны, (2) Колесница просветленных одиночек (пратьекабудд) и (3) Колесница просветленных существ (бодхисаттв), а также тех, кто стремится стать таким, или приверженцев махаяны. См. ДС, II и [Obertmiller 1932: 14–48]. Но главная идея этой строфы, на мой взгляд, состоит в том, что деление на Колесницы лишь вспомогательное средство и, по сути, оно иллюзорно. Ибо Путь один (экаяна,) и самые трудные его участки проходить придется в одиночку.

22

Твое неуничтожимое, нерушимое, благое Тело —
 Это Тело Победителя, воплощающего Закон (дхарму),
 Опираясь на который люди обучаются умиротворению*.
 [Путь же к нему] показан Тобой.

* Умиротворение — *nirvṛti*, тиб. *mya ngan 'das pa* — здесь синоним нирваны, но уже в следующей строфе этот же санскритский термин (на тибетский он переведен иначе) означает освобождение или избавление от колеса рождений, что тождественно не нирване, а состоянию буддства или архатства.

23

Ты взираешь на безмерные миры вселенной
 Вместе с теми, кто поклоняется* Тебе,
 Кто стремится к освобождению от колеса [рождений]
 И к просветленному знанию сущности смерти и рождения**.

* Поклоняющиеся Будде здесь названы бхактами, что лишний раз свидетельствует о развитии в Великой колеснице культа бхакти — духовной и всеохватывающей любви к объекту поклонения, который является Спасителем и Защитником, дающим прибежище (*śaraṇa* — религиозная идеология, свойственная буддизму изначально) всем страждущим. Задача же последних — искренне восхвалять Спасителя (в буддизме Его образ множествен: будды, бодхисаттвы, тары и др.), творить в Его честь другие религиозные действия (см. ДС, XIV) в стремлении полностью слиться с Ним или раствориться в Нем как в Абсолюте. В этом смысле махаяна находилась в едином русле индийской культуры того времени, см. [Dayal 1932: 32–38; Dutt 1988: 179–194]. См. также ниже, ЧС, III, 39; IV, 2.

** Последние две строки строфы санскритского оригинала: *suṭi-janma-abhisambodhi-cakra-nirvṛti-lālasaiḥ* (последнее слово компанда в том же падеже, что и бхакты) позволительно перевести (но не с тибетского) несколько иначе, чем это сделал Дж.Туччи: «...are anxious [to become Buddhas and to imitate Thy] descending upon earth, Thy birth, Thy illumination, Thy preaching, Thy entering into nirvana» [Tucci 1932: 321] (чакра им понята как «проповедь», или «колесо Учения»). По-видимому, с точки зрения культа бхакти этот перевод более сильный. Но мне такой перевод (как, похоже, и аргентинским ученым, см. [Tola, Dragonetti 1995: 126]) кажется слишком надуманным и даже противоречащим основам буддизма. Дело в том, что любое сильное желание лишь укрепляет узы кармы и сансары, в

Постольку [Тобой] об этом из сострадания
Было поведано способнейшим последователям**.

* Бессамость дхармо-частиц — *dharmā-nairātmya*, тиб. *chos la bdag med* — собственно махаянское дополнение к раннебуддийской идее отсутствия самости в личности, см. ДС, СХVI.

** Способнейший последователь — *dhimant*, тиб. *blo ldan* — К.Линдтнер здесь, как и выше (ЧС, I, 3), полагает, что это «мудрецы [бодхисаттвы]», для которых дхармо-частицы лишены самостоятельной сущности [Lindtner 1982: 129, 141]. Я предпочел другой перевод, нежели выше, ибо речь идет о другом. Согласно махаяне, ее Учение не было понято даже мудрыми людьми, в том числе буддистами, во времена Будды Шакьямуни. Но провозглашенную Им глубокую Дхарму сохраняли небесные бодхисаттвы, боги, змеи-драконы (наги) и некоторые гималайские йогины, обладавшие сверхъестественными способностями. Разумеется, все они были последователями Будды, что и является, по-видимому, наиболее емким термином для передачи высказанной мысли. Когда же человеческое общество созрело для постижения махаянских идеалов и практик, тогда Нагарджуна вернул на землю тайные тексты Закона и обучил им землян, см. [Mittal 1984: 37–41].

3

Ты учил, что возникшее благодаря условиям
[И причинам] не есть возникшее [с высшей точки зрения]
И что нет ничего, порожденного самосущим,
Поэтому оно видится пустым*.

* О 20 видах пустотности см. ДС, ХLI.

4

Как эхо производится здесь,
Будучи зависимым от [силы] звука,
Точно так же производится и [любое] существование
[от неких причин].
Поэтому-то оно и подобно иллюзии, миру, [как и эхо]*.

* См. выше, ЧС, I, 3, 18, а также ниже.

5

Поскольку иллюзии, миражи, города гандхарвов
И отражения [в зеркале, воде и т.п.], а также сновидения
Не имели реального происхождения,
Постольку все это не воспринимаемо ни зрением, ни прочим.

6

Коль все, произведенное от причин и условий,
Обычно называется созданным,
То Тобой, о Господин, сказано,
Что все, рожденное от условий [и причин], является
относительным*.

* Относительное — *sāmvṛtam*, тиб. *kin rdzob* — то, что окутывает абсолютную единую реальность пеленой зависимостей, маревом обмана и т.д., см. также ДС, ХСV.

7

«Коль есть такое [произведенное], то все есть созданное»* —
Вот что-то в этом роде говорят глупцы.
Подобное ложное высказывание
Сродни обману пустым кулаком**.

* Смысл сказанного в том, что мироздание едино; поскольку ко всему в нем применим закон взаимозависимого происхождения, то нет ничего не созданного и, следовательно, все относительно: «*asty etat kṛtakam sarvam*», что является позицией буддийской школы сарвастивады и отражено в терминологии цитаты. Примерно так же переводят и аргентинские ученые [Tola, Dragonetti 1995: 127], а К.Линдтнер, на мой взгляд, излишне философичен: «...something created exists as a whole» [Lindtner 1982: 143]. Я не вижу оснований считать, что в данном контексте поднимается проблема «целого».

** Вероятно, имеется в виду игровая ситуация, когда просят угадать, в каком из двух кулаков зажат некий предмет, но в действительности оба пусты.

8

Если бы созданная вещь не была произведена,
То как бы она сейчас существовала?
Если бы все исчезало, то что бы было с прошлым
И что бы можно было ждать от будущего?*

* Здесь перечислены традиционные вопросы сарвастивадинов-вайбхашиков, сторонников учения о трех временах, полагающих, что дхарма-частицы существуют в прошлом, настоящем и будущем, и критиковавших мадхьямиков за отрицание этого учения. См. также РА, I, 37; II, 7–8 и др.

9

Вещь* не возникает ни сама по себе,
Ни от другого и даже ни от себя и другого.
Неверно, что она существует, не существует, существует
И не существует [одновременно]. — Как же она тогда
появляется?***

* Вещь — *bhāva*, тиб. *dnogs po* — такой перевод, конечно, не самый удачный, поскольку в данном контексте речь идет в узком смысле о существовании дхармо-частицы, а в более широком — о любом существовании. Поэтому русское понятие «вещь» отвечает только второму.

** Эта строфа содержит не только ответ Нагарджуны на критику сарвастивады, но и новый вопрос последней, развиваемый в следующей строфе.

10

У нерожденного нет самосущего.
Разве возможно самовозникновение?
Нет и другой причины возникновения.
Так устанавливается отсутствие самосущего.

11

Но ведь если есть свое, то есть и чужое,
А если есть чужое, то оно обуславливает и свое.
Взаимосоотнесенность устанавливается парой понятий,
К примеру далекое и близкое*.

* Строфы 11–16 передают воззрения все тех же оппонентов мадхьямики.

12

Если же нет соотнесенности, то тогда
Каким же образом нечто сможет существовать?
Ведь если нет ничего соотнесенного с длинным,
То разве тогда [представишь] короткое?*

* Эту и следующую строфы ср. с РА, I, 48–49.

13

Когда есть существование, тогда же есть и несуществование;
Точно так же когда есть длинное, тогда есть и короткое.
Поскольку же наличие несуществования предполагает
и существование,
Постольку [окажется, что] они оба не суть*.

* Что естественно для мадхьямиков, но отнюдь не является таковым для их хинаянских оппонентов.

14

Единство и множественность, прошлое, будущее и т.д.,
Загрязнение и очищение, истина и ложь —
[Все] они разве возможны
Сами по себе (одно без другого)?

15

Но ведь если нет самостоятельного существования
[дхармо-частиц],
То тогда как же все существует (сарва-асти)?
Ибо то, что называется «другим»,
Тоже не обладает собственным самосущим.

16

Поскольку, [согласно вам, мадхьямики], у существований*
Нет ни самосущего, ни иносущего,
То разве возможно тогда [будет представить]
Зависимое** восприятие воспринимаемого существования***
[дхармо-частиц]?

* Фактически: «у дхармо-частиц», см. выше, примеч. * к строфе 9, что подтверждается и ниже, строфой 17.

** Зависимое — *paratantra*, тиб. *gzhan (gyi) dbang* — редкий для Нагарджуну и мадхьямики термин, который позднее займет важное место в доктрине «трех природ» (три-свабхав) йогачары, второй школы Великой колесницы. Эта доктрина развивалась «Ланкаватара-сутрой» (см. в переводе Дз.Судзуки [Lankavatara 1932: 59–60, 112–114 и т.д.]), которую знал Нагарджуна (см. [Lindtner 1982: 176]), но, разумеется, не в том законченном и дошедшем до нас йогачаровском варианте, впервые переведенном на китайский язык в 443 г. или, возможно, чуть раньше (о различных подходах к решению проблемы составления сутры см. [Takasaki 1982]). По крайней мере в четырех цитатах из этой сутры, включенных Нагарджуной в свое «Собрание [выдержек] из сутр» («Сутра-самуччайя»), данный термин не встречается (см. [Pasadika 1989: 125, 131, 171, 175] и в его переводе [Pasadika 1978–1982, № 13: 44, № 14: 22, № 17/18: 51, 52]). Однако каково было содержание «Ланкаватары» во II–III вв., мог ли наш Нагарджуна ссылаться на эту доктрину (а он ее определенно знал, см. ниже, строфы 44–45) и принадлежит ли ему в связи с этим «Ачинтия-

става» — вот основные вопросы, по поводу которых разгорелась жаркая дискуссия в мировой буддологии между крупнейшими знатоками мадхьямики Р.Ньоли, К.Линдтнером, П.Уильямсом, Бхиккху Пасадиной и др. (см. об этом [Андронов 1990: 80–81]).

*** Этот перевод для *bhāva-grāha-grāha-aveśa* не совсем удовлетворителен. Кстати, во всех трех изданиях долготы второго и третьего «а» компаунда не совпадают. Не проявляет ситуацию и тибетский перевод. На мой взгляд, неудовлетворительны и английские переводы: «*seizure (grāha-aveśa) of materialism (bhava-grāha)*» [Lindtner 1982: 145] и «*devotedness to the holding to the belief in things*» [Tola, Dragonetti 1995: 128]. См. также [Buddha-stotra 1994: 2].

17

Если придерживаться понятия самосущего, то [выходит],
Что они (дхармо-частицы) вначале одинаково порождаются,
а затем исчезают*.

Поэтому Тобой сказано, что с точки зрения высшей реальности
Дхармо-частицы никогда не возникали.

* Исчезают — *nirvṛtāḥ*, *tuṃ ngan 'das* — букв. «успокаиваются, перестают пребывать в волнении»; с тибетского «обретают умиротворение», «оказываются в нирваническом покое», «уходят от проявления».

18

Тобой, о Умнейший, разъяснено, что в [дхармо-частицах
группы] чувственного,

А также в других* отсутствует самосущее,
Что они подобны пене, пузырью [на воде],
Иллюзии, облаку, миражу, банановому дереву**.

* См. ДС, XXII, XXVI и др.

** В отличие от предыдущих образных пояснений идеи призрачности явленного бытия настоящий список уподоблений перекликается терминологически со строфой из концовки «Алмазной сутры» (см. ниже, Приложение, а также [Алмазная сутра 1993: 152]). Но здесь же нельзя забывать и палийские тексты Малой колесницы: «Кто смотрит на мир как смотрят на пузырь, как смотрят на мираж, того не видит царь смерти» [Дхаммапада 1960: 88]. Относительно образа «бананового дерева» в связи с этим см. РА, II, 1.

19

Если бы восприятие органами чувств было
Таким же, как в состоянии высшей реальности,

То тогда бы глупцы рождались знатоками этой реальности.
Но чего бы стоило тогда познание высшей реальности?

20

Ты провозгласил, что органы чувств неразвиты,
Недостоверны в качестве источников познания, —
Вот чем объясняется [наличие] непрояснимых положений*
И представлений, искажающих истину.

* Непрояснимые положения — *avyūkr̥ta-(vastūni)*, тиб. *lung ma bstan (gyi dangos) pa* — см. ДС, СХХХVII. В следующих пяти строфах дается мадхьямиковское разъяснение первых восьми из этих 14 положений.

21

Постигнув сущее как оно есть,
Ты изрек, что окружающий мир
Невозможно постичь так же доподлинно,
Ибо он сокрыт пеленой неведения.

22

«Он существует» — вот мнение тех, кто верит в вечность
[мироздания],
«Он не существует» — так полагают сторонники доктрины
его конечности.
Тобой же проповедовалось такое Законоучение,
Которое избавляет [от того, чтобы впадать] в эти две крайности.

23

Тобой поведано, что дхармо-частицы
Не пребывают так, [как они описываются] четверкой
суждений*.
Дхармо-частицы непознаваемы даже для [чистого] сознания.
Поэтому разве они суть объекты речевого мышления?***

* Четверка суждений — *catus-koṭī*, тиб. *tu bzhi* — здесь речь идет о четырех альтернативах: (1) они суть, (2) они не суть, (3) они суть и не суть одновременно, (4) неверно, что они суть и не суть одновременно. Это значит, что по поводу дхармо-частиц не стоит задаваться такими вопросами, которые неразрешимы на уровне профанического сознания. Хотя в отношении дхармо-частиц можно говорить о четырех состояниях: возникновения, пребывания, упадка и исчезновения, но это подход Малой колесницы.

*** В своем первом опубликованном переводе я напрасно попытался передать множественное число слова «дхарма» посредством «учения» [Андросов 1995а: 172].*

24

Как бывает при явлении колдуна во сне
Или при двоении луны во взоре,
Так же и мироздание видится Тобой
Как будто существующим и несуществующим.

25

Это подобно тому как в сновидении
Сын родился, пожил и умер,
Точно так же сказано Тобой, что с высшей точки зрения
Мироздание не возникало, не пребывало и не исчезало.

26

Как видится во сне,
Что у происходящего есть некая причина,
Так же и в отношении всех существований [дхармо-частиц]
Принимается, что у них есть происхождение и исчезновение.

27

Ты провозгласил, что страдание, порождаемое
Страстью и прочим, а также омрачение, череда рождений
И даже освобождение в силу накоплений [добродетели
и знания]* —
Все это подобно сновидению.

* См. ДС, СХVII.

28

Тот, кто воспринимает [нечто] как рожденное или нерожденное,
Как прибывающее или убывающее,
Как закабаленное или освобожденное,
Тот в познании утверждает двойцу [крайностей]; тот не знаток
высшей реальности.

29

Если нечто не возникает,
То как же оно сможет угаснуть (перестать быть)?
[Такое существование] сродни видению слона в мареве*,
Тогда как с высшей точки зрения [в мире царит]
изначальный покой.

* Или мираже, ср. РА, II, 9–13.

30

Так же как слон в мареве считается родившимся,
Хотя в действительности он не рождался,
То же самое говорят о возникновении вселенной,
Которая с точки зрения высшей реальности никогда
не возникала.

31

Несравненными Владыками вселенной*
Даруется умиротворение неисчислимому количеству
Живых существ, одному за другим,
Но [в действительности] нет ни одного освобожденного ими**.

* Таким эпитетом (лока-натха) удостоиваются бодхисаттвы, давшие обет уйти в нирвану последними.

** Здесь приводится пример своеобразной «бодхисаттвической» логики. Подробнее об этом см. ниже, во введении к «Алмазной сутре» (Приложение), или [Ваджрачхедика 1992: 105, 107 и др.; Алмазная сутра 1993: 115–117, 122 и др.].

32

О Великомудрый, [Тобой] сказано:
«Те (бодхисаттвы) и существа не рождались,
И неясно, обрели ли они умиротворение,
Ибо ни одно из них никем не освобождалось»*.

* Источник этой цитаты до сих пор никому не удалось идентифицировать. С одной стороны, в ней продолжает демонстрироваться парадоксальная логика Праджня-парамиты, с другой — по смыслу последней строки здесь подтверждается главная идея тхеравады: «Чистота и скверна связаны с самими собой. Одному другого не очистить» [Дхаммапада 1960: 87], что на уровне относительной истины не совпадает с махаянской идеей сострадательной помощи каждому просителю, оказываемой бодхисаттвами.

33

Так же как созданное магом-иллюзионистом*
Является предметно пустым и ничем более,
Так же точно Ты говорил обо всем окружающем мире
Как о содержательно пустом, [что справедливо и в отношении
его] Творца**.

* Маг-иллюзионист — *māyā-kāra*, тиб. *sgyu ta tkhan* — о магах и их созданиях см. в «Виграха-вьявартани» (23, 27, выше, гл. 3 или [Андросов 1990: 191, 194–195; 1991: 164–168]).

** Творец — *kāraṅka*, тиб. *byed pa* — отрицается в буддизме именно в функции создателя мироздания, но не как объект культовой практики. Шива, Вишну и другие боги индуизма признавались буддистами и имели свои сферы на небесах буддийской вселенной, однако они не участвовали в ее создании, подвластном только закону совокупной кармы существ, см. [Андросов 1985: 156–159; 1986: 238–253]. Креационистские потенции Бога-творца (Ишвара) отрицаются также в авторитетной для Нагарджуны махаянской «Шалистамба-сутре» [Shalistanba 1993: 38, 60].

34

Если Творец порожден еще кем-то другим,
То тогда не избежать [рассмотрения] проблемы творения*,
Или же придется представить,
Что Творец сотворен собственным деянием**.

* Проблема творения — *kṛtatva*, тиб. *byas pa* — во-первых, в том, что, будучи порожденным, Творец не может считаться самосущим, подлинно реальным, согласно аксиомам индийской философии, во-вторых, ситуация порождения Творца, допустим, Первотворцом — это всегда падение в бесконечность.

** В другом месте Нагарджуна сказал об этом очень образно: родить или сотворить себя — равносильно тому, чтобы танцевать на собственных плечах или быть отцом самого себя и сыном самого себя, см. выше, гл. 3 «Опровержение идеи Бога-творца», или [Андросов 1985: 158].

35

Тобой во всеуслышание поведено,
Что весь мир есть только имя
И у имени нет никакой отдельной сущности,
Обособленной от того, что оно означает*.

* В двух последних строках буквально, а в двух первых очень близко по смыслу цитируется строфа из хорошо известной Нагарджуне (см. об этом [Андросов 1990: 122]) «Бхава-санкранти сутры» (или «Сутры о странствиях по существованию»), см. [Sastri 1938: 5, 16–17].

36

Таким образом, все дхармо-частицы
Являются только воображением.

Неистинным восбражением называется даже то,
Посредством которого представляют пустое*.

* Пустое (шунья), которому учат мадхьямики на знаково-понятийном уровне и к которому прибегают в полемике, с точки зрения высшей сверхинтуитивной истины, является столь же ненужным, как и любые другие понятия, поэтому в махаяне один из видов пустотности — это «пустота пустоты», см. ДС, ХLI, 4.

37

Превзойти двойственность бытия и небытия —
Значит обрести непревзойденное состояние*.
Но это вовсе не значит отрицать знание и его объект,
Отрицать, что нечто есть и ничего нет,

* Непревзойденное состояние — *anātita*, тиб. *ma 'das pa* — безотносительное, вне любой зависимости, ибо любая относительность или зависимость есть наличие второго.

38

Отрицать как единое, так и множественное,
Отрицать двойственное и недвойственное,
Отрицать опору, очевидность,
Постигаемость умом, описуемость,

39

Отрицать, что нечто возникает и исчезает,
Отрицать вечное и преходящее,
Ибо ТО подобно чистому пространству,
ТО — вне слов и знаний*.

* Здесь и ниже Нагарджуна прибег к обозначению абсолютной реальности, выработанному в брахманизме еще во времена ранних упанишад (ср. «Катха упанишада», I, 2, 18 [Упанишады 1967: 103]). Несомненно, автор не случайно использовал здесь данное местоимение (*tat*), давно приобретшее категориально символическое значение в индийской культуре. Ведь Великая колесница — это и буддийское осмысление индуистского направления бхакти, религии преклонения и любви, идеалы и формы выражения которой хорошо известны по «Бхагавадгите». Тексты последней во времена нагарджунизма (II–IV вв.) уже имели длительную традицию функционирования [Семенов 1985: 17] и сложнейшие духовные категории делали понятными как ученым монахам, так и простым селянам. В связи с этим интересно

будет сравнить истолкование «тат» (строфы 39–41, 52) у Нагарджуны и в «Бхагавадгите», к примеру следующее (в моем переводе с санскрита):

«Знай, неуничтожимо ТО,
Которым распространено все это.
Уничтожить ТО непреходящее
Никто не в состоянии (II, 17).
ТО не рождается и не умирает,
ТО не возникало когда-то и не будет становящимся.
Безначальное, непрерывное, вечное, древнее
ТО не погибает, когда погибает тело (II, 20).

ТО есть непроявленное, ЕГО не охватить мыслью, не изменить» (II, 25) [Gita 1970: 36–37]. См. также ЧС, II, 23; IV, 2.

40

Тобой постигнуто, что есть взаимообусловленное,
ТО именно и есть пустота*.
Таковым является Истинное Законоучение,
И вот почему Истинносуший** равен ТОМУ***.

* В том смысле, что наличие зависимости, обусловленности свидетельствует об отсутствии самосущего, о пустоте собственной самозначимости. Ср. с заключительной строфой «Виграха-вьявартани», см. выше, гл. 3 или [Андросов 1990: 214].

** Истинносуший — *tathā-gata*, тиб. *de bzhin gshegs pa* — Будда-татхагата, см. ДС, VI; СЛ, 1.

*** Равен ТОМУ — *tat-sama*, тиб. *de dang mtshungs* — здесь фактически происходит отождествление Будды махаяны с абсолютной реальностью всей индийской культуры. Ср. с аналогичной трактовкой «Бхагавадгиты»:

«Здесь ТО есть свет светов,
И называется ОНО так, поскольку за пределами мраку.
ТО есть подлинное знание (джняна), подлежащее знанию,
Достижимое знанием, находящееся в сердце каждого» (XIII, 17).
«ТО повсюду имеет руки, ноги,
Глаза, голову, лицо,
Отовсюду внимлюющее, все пронизывающее —
Так ТО пребывает в мире» (XIII, 13) [Gita 1970: 174].

Будда тоже везде и во всем и обязательно в сердце каждого существа.

41

ТО признается высшей реальностью, наивысшей целью,
Истинно сущим, подлинной действительностью*.

ТО есть неизреченная реальность**.

Познавший ТО величается Просветлённым.

** В этой полустрофе собраны многие термины различных религиозно-философских систем древней Индии. Поскольку они все обозначают одно и то же — Абсолют, постольку их перевод весьма условен. В общем-то они все должны быть известны тем, кто интересуется индийской и буддийской культурами: *tat tattvaṃ paramārtho 'pi tathatā dravyam iṣyate (de ni de nyid don dam ni // de bzhin nyid dang rdzas su bzhed)*. Ниже (особенно в строфах 44–45) этот список пополнится, хотя Нагарджуна и не избежит повторов. «Татхата» чаще всего переводится (в том числе и мною) как «таковость», что является фактически калькой с санскрита и что не во всяком контексте достаточно понятно при отсутствии словоупотребления по-русски. Я думаю, что в данном списке «таковость» тождественна «истинно сущему». Данный вариант перевода по-русски сближает понимание «татхаты» и «Татхагаты» — Истинносущего. Как уже говорилось, мною в данной книге сохраняется терминологическое единство перевода для всех трактатов, за исключением тех редких случаев, когда и санскритский, и русский контекст обязывает подыскать слово с другими значениями. Но такие случаи оговариваются особо.*

*** Потому что любые слова не передают и не выражают его внезнаковой природы.*

42

Значит, с точки зрения высшей цели
Мир существ и просветленные (будды) неразделимы.
Вот почему Тобой установлено равенство
Между Тобой и теми [другими существами].

43

Пустотность не является чем-то другим,
Нежели существования, но и без нее нет никакого
существования.

Поэтому Тобой провозглашено, что существования,
Порождаемые обусловленно, суть пусты.

44

Зависимое от другого и относительное
Производится причинами и условиями.

Зависимое провозглашается [Тобой] «наивысшей истиной
И невымышленной (несозданной) [целью духовного познания]*,

* В этой строфе высказана важная идея мадхьямики: относительная истина (самврити-сатья) тождественна абсолютной истине (парамарта-сатья, см. ДС, ХСV). Различие между ними является такой же иллюзией и обманом себя, как и все прочие различия. Познание сущности относительного — это и есть приближение к высшей цели, а словом «зависимое» вполне правомочно называть Абсолют, поскольку все слова не передают сути, как «высокие», так и «низкие». К Абсолюту применимы любые слова и знаки, как значимые, так и незначимые. Эта же идея тождественности (равенства) пустотности, взаимозависимого происхождения и Срединного пути высказана и в концовке «Виграха-вьевартани», см. выше, гл. 3, или [Андросов 1990: 214]. Правда, другие переводчики (и я вслед за ними в первой публикации) предлагают поставить точку перед «наивысшей истиной», что ни по смыслу, ни грамматически не оправданно, а также противоречит содержанию предыдущей строфы. Аргентинские ученые (поставившие точку) отметили, что в результате получается суждение, которое противоречит не только предыдущей строфе, но и самому духу мадхьямики, поскольку суждение (продолжающееся в двух следующих строках строфы 45) становится утвердительным (катафатическим) по отношению к абсолютной реальности, что несвойственно творчеству Нагарджуны [Tola, Dragonetti 1995: 151, п. 226]. Приведенный здесь вариант, я думаю, снимает противоречия.

45

А также самосушим, праприродой, высшей реальностью,
Подлинной действительностью, основой, сущим)*.

Конечно, [с наивысшей точки зрения] нет того, что существует
[в нашем] воображении,
Но оно есть, будучи данным в зависимости**.

* Источник этой цитаты, заключенной текстом в кавычки (iti... iti), неизвестен, но в нем неявно в одном списке объединены и отождествлены главные категории соперничающих школ индийской философии: *svabhāvaḥ prakṛtis tattvaṃ dravyaṃ vastu sad* (ngo bo nyid dang rang bzhin dang // yang dag rdzas dngos yod pa). В этом отождествлении можно усмотреть примирительно-объединительную позицию мадхьямики, которую Нагарджуна и его последователи занимали по отношению не только к буддийским, но и всем индийским школам.

****** Вот еще один пример интуитивной логики махаяны. Аргентинские ученые не принимают этой логики и, вопреки многочисленным санскритским рукописям, тибетским каноническим переводам, предлагают читать концовку строфы: «*a dependent (thing) does not exist*», ссылаясь на единственную версию с отрицанием (*a varia lectio in the Sanskrit Ms now presumably lost, but inferable from a recension of the Tibetan translation*)» [Там же: 119, 131, 151, п. 227]. Кроме того, в строфах 44–45 в общих чертах упоминается учение о трех природах (три-свабхава): воображаемое, или вымышленное, — это (*pari*)*kalpita* (*kun tu brtags pa*), зависимое, или относительное, — это *paratantra* (*gzhan gyi dbang*), а наивысшее, или абсолютное, — это *paramārtha* (*dam pa'i don*) или *pariniṣpanna* (*yongs su grub pa*). Это учение содержалось в авторитетной для Нагарджуны «Ланкаватара-сутре» (см. в английском переводе [Lankavatara 1932: 59–60]). Но в дальнейшем мадхьямики не разрабатывали его, и оно стало традиционно йогичаровским. Некоторые ученые по этой причине сомневаются в том, что настоящий гимн составлен Нагарджуной (см. [Андросов 1990: 80–84]). См. также выше, строфу 16.

46

Тобой поведано, что если существование дано в воображении,
То таково его свойство быть.
Ты также пояснил, что когда нечто созданное разрушается,
То разрушение означает, что этого нечто уже нет*.

* В этой строфе дискурс возвращается к полемике с буддистами-вайбхашиками (сарвастивадинами). В более конкретном смысле речь идет о существовании дхармо-частицы, ее создании условиями и причинами, а затем ее исчезновении, гибели. Подробно об этом комплексе проблем см. РА, I, 43–72.

47

В соответствии со знанием высшей реальности признается,
Что нет ни преходящего, ни вечного бытия,
А весь мир существ содержательно пуст
И подобен миражу (мареву).

48

Как вода в мираже не является
Ни преходящей, ни вечной,
Так и обо всем мире существ сказано,
Что это ни преходящее, ни вечное.

49

Кто полагает, что подлинная действительность порождается,
Тот [склонен думать в категориях] преходящести, [вечности]
и тому подобных

И тот привязывается к миру,
[Раздумывая над тем], конечен он иль бесконечен*.

* Эти раздумья объединены в ДС, СXXXVII.

50

Когда есть знание, тогда же есть и познаваемый объект,
А когда есть познаваемый объект, тогда же есть и знание.
Если же они оба отсутствуют,
То как же тогда происходит познание?*

* Это суждение и вопрос принадлежат оппонентам Нагарджуны. Ниже приводится его ответ.

51

Ясно выразившись и приведя примеры
С иллюзией и тому подобным, Лучший из врачей
Предписал Истинное Законоучение
В качестве лекарства от всех догм.

52

Оно есть ТО — истинно высшая реальность.
Смысл этого Учения в отсутствии самосущего
[в дхармо-частицах].
Этот наивысший Закон предназначен излечивать тех,
Чей ум всецело привязан к существованию.

53

Для этого, о Священнослужитель Закона,
В трех сферах вселенной* [Тобой] постоянно
Свершается величайшее жертвоприношение Закона
Без препон и помех**.

* Имеются в виду мифо-космологические сферы вселенной: страстей (кама-дхату), цвета и формы (рупа-дхату) и вне цветов и форм (арупья-дхату), см. ДС, СXX—СXXIX.

** Эта кажущаяся странной для буддийской поэзии строфа на самом деле весьма значима и показательна для буддийской текстовой деятельности, одна из сторон которой представляет собой пересе-

мантизацию, переобозначение индуистской системы ценностей. «Жертвоприношение Закона» (дхарма-яджня) — это ведь замена кровавых брахманских ритуалов, которые считались опорой мироздания и всех процессов, событий в нем. Будда же свою бескровную жертву (дхарму) приносит в трех мирах, тем самым делая их равнозначными, ибо, по Нагарджуне, истина недвойственна, а нирвана тождественна сансаре. Этому жертвоприношению нельзя помешать или препятствовать, ибо оно не требует особого места и времени, свершается везде, т. е. в сердце каждого. Оно величайшее, ибо выше всех других, зависящих от подготовки и обещаний жреца, потому-то оно безобманное.

54

Благодаря Тебе звучит этот удивительный львиный рык*,
[Сообщающий] об отсутствии нетленной самости**,
Изгоняющий страх воспринимать основу [мироздания]***,
А также пугающий еретиков-дикарей, пугливых, как лань****.

* См. выше, примеч. ** к строфе 22 первого гимна ЧС.

** Имеется в виду отсутствие нетленной самости как в дхармо-частицах (дхарма-найратмья), так и в личности (пудгала-найратмья), см. ДС, СХVI.

*** Ее воспринимать страшно, поскольку такого рода медитация разрушает все привычные схемы познания. Для мадхьямиков же мир един, в нем нет ни чистого, ни грязного, следовательно, нет и страха перед любыми глубинами мироздания.

**** Еретики-дикари, пугливые, как лань — *kufirthyā-mṛga-bhīkara*, тиб. *mi stegs ri dvags 'jigs bgyid pa* — см. также РА, IV, 67–72.

55

{Ты} стучишь в барабан Закона,
Который столь же глубок, как и Учение о пустоте.
{Ты} наполняешь ветром раковину* Закона,
Которая трубит о бессамосущем.

* Раковина крупного моллюска издревле в Индии использовалась как музыкальный инструмент, а боги и герои эпоса применяли ее в качестве боевого горна.

56

Преподнесенный [Тобой] дар Закона
Есть Учение просветленных (будд) о бессмертии.
Оно указывает точный смысл*,
Состоящий в пустотности дхармо-частиц.

* Точный смысл — *nīṭārtha*, тиб. *nges pa'i don* — как и в следующей строфе «условный смысл» (*нейартха*), является категорией махаянского учения о классификации Слова Будды и входит в более широкое учение «четырех опор», или «четырех защит», см. ДС, LIII.

57

Однако [Твое] же Учение о происхождении,
Прекращении и тому подобном, о существах, живой душе и т.д.
Имеет лишь условный смысл.
Тобой, о Господин, названо оно Учением об относительном.

58

Кто достиг далекого берега
Океана Совершенной мудрости,
Тот украсился драгоценностями добродетелей и качеств*,
Тот целиком погрузился в океан Твоего величия.

* Вероятно, здесь имеются в виду списки ДС, LXXXIII–LXXXV.

59

Пусть восславится Господин мира,
Которого не охватить мыслью и не сопоставить ни с чем.
Да будет мир существ равен Твоей [доброте]
Благодаря накопленным мною добродетелям.

ТАК СОСТАВЛЕН «ГИМН
НЕОХВАТИМОМУ МЫСЛЬЮ БУДДЕ»

IV

«Гимн высочайшему Будде»
(«Парамартха-става»)

1

Как же мне прославлять Тебя —
Господина, нерожденного, вездесущего,
Превосходящего любое мирское сравнение,
Пребывающего в состоянии, невыразимом словами?*

* Поскольку речь в гимне идет об Абсолюте, о Едином, о Том, к которому не только словами, но и мыслью приблизиться нельзя, постольку перед автором стоит действительно не простая задача: передать знаками нечто внезаковое.

2

Разве доступно обыденному мышлению в понятиях *

Состояние, в котором Ты пребываешь, будучи

Истинно сущим? **

Я буду славить Великого Учителя ***,

Благоговая **** перед Ним.

* Обыденное мышление в понятиях — *loka-prajñapti*, тиб. *'jig rten btags pa* — так автор сразу оговорил особенности гимна, которые вне обычной манеры изложения и позволяют ему намеренно нарушать законы логики, сталкивать в одном предложении взаимопротиворечащие понятия даже в отношении одного объекта. По-видимому, такие средства выражения применялись из практических соображений, чтобы ни у одного из пользователей гимна не возникало соблазна отождествления абсолютного Будды с какой бы то ни было вербальной или ментальной конструкцией.

** Истинно сущее (*matxata*) — см. выше, гимн III, 41.

*** Великий Учитель — *guru*, тиб. *chen po* — так называют в Индии самого близкого лично учителя духовности, в то время как для преподавателей, наставников, мастеров и т.д. существовали иные титулы (ачарья, упадхья и т.п.). Я думаю, что тибетцы здесь отнюдь не случайно предпочли этот перевод (букв.: великий, главный, а также титул царя Тибета VII–IX вв. — «ценпо»), нежели более привычный для гуру термин «лама» (*bla ta*).

**** Благоговая — *bhaktitaḥ*, тиб. *gus pa* — т.е. исходя из испытываемого мною благоговения, что является явным указанием на исповедание в махаяне культа бхакти, см. также примечания к гимнам ЧС, II, 23; III, 39.

3

С точки зрения самосущего*,

Которое не имеет происхождения,

Ты не рождался, не приходил и не уходил.

О Господин, хвала Тебе, бессамостному!

* Т.е. с точки зрения господствовавших в Индии представлений об Абсолюте, который ни от чего не зависит, не имеет ни происхождения, ни изменений. Интересно отметить, что следующий ниже перевод строф 3–7 содержательно очень близок переводу А.Н.Игнатовича «Сутры о Бесчисленных значениях», сохранившейся только на китайском языке [Лотосовая сутра 1998: 65–66], начиная со слов «Его тело не существует» и заканчивая: «И не имеет никакого другого цвета».

4

Ты еси ни бытие, ни небытие,
Ни преходящий, ни непреходящий,
Ни бесконечный, ни конечный.
Хвала Тебе, недвойственному!

5

Ты не воспринимаешься более окрашенным
Ни в красный, ни в зеленый, ни в алый,
Ни в желтый, ни в черный, ни в белый цвета*.
Хвала Тебе, неокрашенному!

** Медитации на Теле Будды и Его цветовых образах свойственны буддийским созерцательным практикам в сфере руна-дхату (форм и цветов). Данный же гимн поется Будде высшей сферы, в которой отсутствуют цвета и формы (арупья-дхату), см. ДС, СХХІХ.*

6

Ты еси ни большой, ни малый,
Ни протяженный, ни круглый.
Ты достиг состояния вне измерений.
Хвала Тебе, несоизмеримому!

7

Нет Тебя ни далеко, ни близко,
Ни на небе, ни на земле,
Ни в сансаре, ни в нирване.
Хвала Тебе, не пребывающему нигде!

8

Ты не пребываешь ни в одной из дхармо-частиц,
Ибо достиг [абсолютного] состояния — основы сущего*
И постиг глубочайшую тайну.
Хвала Тебе, таинственному!

** Основа сущего (дхарма-дхату) — это уже состояние буддства, оно, согласно мадхьямикам, вне нирваны и сансары, которых (как двойцы) с точки зрения Абсолюта просто нет (см. выше, гимн II, 6).*

9

Поэтому да будет воспет Воспеваемый!
Но кто такой Воспеваемый?

Коль все дхармо-частицы пусты, то кто же тогда
Воспеваемый и кем Он воспевается?

10

Кто же сможет восславить Тебя,
Нерожденного и негибнущего,
Не имеющего ни концов, ни середины,
Невоспринимающего и невоспринимаемого?

11

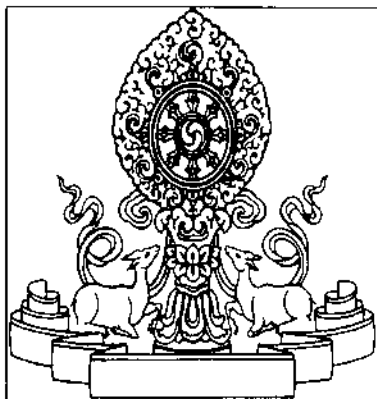
Восславим же Будду — Благосущного*,
Не подверженного более колесу рождений**,
Того, кто не приходил и не уходил! Благодаря Ему,
добродетельному,
Этот мир шествует благосущным Путем***.

* Благосущный — *sugata*, тиб. *bde bar gshegs (pa)* — очень часто употребляемый эпитет Будды, который можно понимать и как «шедший с благом», или «несущий благо», или «счастливо ушедший [в нирвану]». Последний перевод условно подходит к текстам раннего буддизма и тхеравады, а также других школ хинаяны. Для текстов Великой колесницы такой перевод принципиально не годится, поскольку в ней Будда никуда не уходил, а у мадхьямиков, и особенно в данном гимне Будде, вообще идти некуда, ибо нет ни сансары, ни нирваны. Подробнее см. выше, СЛ, 1.

** Колесо рождений — *gati*, тиб. *'gro (ba)* — более точно: «странствия в круговерти рождений», которых шесть видов, см. ДС, LVII, а подробное и образное описание в СЛ, 63–103.

*** Благосущный Путь — *saugatim gati*, тиб. *bde gshegs gnas su 'gro ba* — это Путь, которым идут существа, живущие по Закону Будды и стремящиеся к буддству (идеалу махаяны).

ТАК СОСТАВЛЕН «ГИМН
ВЫСОЧАЙШЕМУ БУДДЕ»



Глава 6

ОСНОВЫ законоучения Будды

«Собрание основоположений Закона» («Дхарма-санграха»)

I

Вступление к ДС

«Дхарма-санграха» (ДС) — справочный лексикон махаянского буддизма, в котором имена, доктринальные понятия, философские термины, названия религиозных практик, элементы различных учений и мифов, знаки медитативных состояний и сосредоточений собраны и распределены по спискам согласно 140 основным положениям Закона (дхармы). Последние можно рассматривать в качестве названий и категорий относительно самостоятельных областей религиозного знания, а также их разделов. Каждое из основных положений имеет числовой показатель (от двух до восьмидесяти), непосредственно обозначающий, во-первых, число пунктов в списке терминов (а иногда суждений), с помощью которых должно, по мысли автора ДС, характеризовать, описывать, раскрывать содержание и смысл данного положения; во-вторых, связку «число плюс термин/категория», т.е. буд-

дийскую числовую матрику¹. Она являлась и является особой единицей языка культуры, будучи своеобразным кодом Учения, известным только последователям Будды и тем, кто глубоко им интересуется.

Выражения типа «семь татхагат», «пять скандх», «четыре локапалы» и десятки аналогичных им, которыми полны буддийские тексты, при переводе на любой язык предполагают наличие знания не столько лексических значений терминов, сколько содержательных устоев и устройства каждого из конкретных разделов Учения, статей Закона, а также умения находить их связи с другими разделами и применять или по крайней мере знать, как применять эти матрицы. Для таких целей недостаточно запомнить «списочный состав» матрицы, поскольку термины списка — это тоже, образно говоря, шифрограмма, разобраться в которой помогает знание дополнительных кодов. Но все-таки списки, в частности представленные в ДС, помогают ответить на некоторые простейшие вопросы, например, какому направлению или какой школе буддизма, какому разделу Учения отвечает матрица и т.д. С этой точки зрения ДС есть *справочник школы срединников (мадхьямиков)* со свойственным им вниманием к положениям и Малой, и Великой колесниц.

Сочетание слов «Дхарма-санграха», букв. «Собрание Закона», нужно понимать, на мой взгляд, буквально как упорядоченную совокупность его основных положений в виде матриц и соответственно списков, каждый из которых в руках опытного буддийского учителя может стать проповедью, шаштрой и любым другим текстом, в том числе статьей в современной книге. Поэтому ДС — это максимально сжатая запись всего буддийского учения с позиции мадхьямиков² определенного исторического периода. Для такого рода записи использован выработанный в сутрах особый кодовый язык, задача которого не скрывать, а сокращать сообщение, не утрачивая значения и смысла. То, что непосвященные и несведущие в этом языке все-таки не могли постигнуть содержание большинства буддийских текстов, стало одной из причин исторически растущей роли учителя, мастера, знатока, умеющего ясно раскрывать любое закодированное в матрицах сообщение в зависимости от ситуации общения и уровня готовности слушателей. Метафорически числовые матрицы — это «узелки, завязанные на память».

¹ От санскр. *mātrkā* («мать»), употребленного еще древними буддистами для названия текстов Абхидхарма-питаки. Важно также и то, что производные от этого термина имеют значения «происходящий от» или «принадлежащий матери, материнский, природный, исконный», что в данном случае может обозначать «происходящий из Дхармы, из Слова Будды, из Закона», т.е. внутренне присущий буддизму.

² Точнее сказать, некоторых учительских традиций мадхьямики, отдельных линий преемственной передачи знания в этой школе.

В свое время матрики выполняли важнейшую роль в качестве элементов техники запоминания текстов при их устной передаче. В этом отношении ДС находится в русле абхидхармической традиции и является прямым аналогом (в том числе по названию) «Дхамма-сангани» — первой книги палийской Абхидхамма-питаки. Эта книга содержит 164 списка терминов, упомянутых и рассмотренных в двух других «корзинах» палийского канона. Эти содержательные списки называются на пали *mātikās*, что идентично санскритским матрикам [Rhys Davids 1900; Encyclopaedia 1961–1993, vol. IV: 505–508]. Таким же аналогом в санскритской Абхидхарма-питаке сарваствивады (сохранившейся только в китайском переводе) можно считать «Сангитипарьяю» — собрание технических терминов, распределенных по числовым матрикам от 1 до 11, — которая, в свою очередь, рассматривается в качестве расширенного и более разработанного (в части определений) варианта «Сангити-сутры» из «Собрания длинных сутр» (*Dirgha-āgama*, на пали см. *Digha Nikāya*, 33) [Encyclopaedia 1961–1993, vol. I: 69].

Числовые матрики, или списки терминов, — главный предмет описания в ранней литературе Абхидхармы, а также в другой постканонической литературе, в которой термины становились постепенно понятиями, связующими своими смыслами ткань буддийского Закона [Вопросы Милинды 1989: 44–48] и в то же время расчленяющими его разными трактовками значений в различных школах и учительских традициях передачи знания. В связи с этим ДС правомерно назвать абхидхармическим текстом мадхьямики, созданным в помощь изучающим Слово Будды.

Одновременно в сутрах и шастрах числовые матрики издревле назывались объектами для сосредоточения, в процессе которого не просто вспоминаются все пункты списка матрики, их значения и слова Учителя по данному поводу, но и создается мысленный очерк этого учения, как бы прообраз будущей проповеди. Более того, помимо функций сохранения и передачи текстового наследия, обучения ему матрики являются еще и известными практическими методами медитации³. Они применяются для нравственно-исправительных целей, а также для искоренения глубоких корней зла при движении к совершенству по Пути освобождения [Конзе 1993: 7–8, 48–52, 63–71, 78–92, 99–126; Obermiller 1932: 18, 48–89].

³ Следует помнить, что это «европейский термин, охватывающий одновременно три различных понятия, всегда четко разграничиваемых буддистами, т.е. внимательность, сосредоточенность и мудрость» [Конзе 1993: 8]. Ниже подробно разъясняются составляющие медитации [Там же: 9–14 и др.].

Буддийские мыслители Индии насчитывали 80 тыс. списков терминов и понятий (*dharmaskandha*, тиб. chos kyi phung ro), представляющих Закон Шакьямуни, его Слово [Васубандху 1990: 69–71, 130–131, 176–177]. «Дхарма-скандха» — название одной из семи книг Абхидхарма-питаки сарвастивады, сохранившейся в китайском переводе [Encyclopaedia 1961–1993, vol. IV: 560–561]. В тибетском буддизме традиционно считается, что все Учение Будды изложено в 84 тысячах основоположений (матрик), которые предназначены «в качестве противоядия 84 тысячам чувственных и других волнений (conflicting emotions)» [Nyingma 1991, vol. I: 133; vol. II: 187] (тиб. nyon-mong, санскр. *kleśa*, рус. «омрачение»).

Связка «число плюс термин/категория» нередко меняла свой первый элемент (число) чаще всего в сторону увеличения, что особенно свойственно сутрам и шастрам махаяны по сравнению с аналогичными хинаянскими матриками. В этом отношении сохранившиеся источники ДС дают интересный материал по истории сложения школы Нагарджуны — мадхьямики.

Гораздо реже в матрике происходила перемена термина на близкий по значению. Например, в ДС, XVI имеем *catvāro brahma-vihārāḥ* («четыре совершенных пребывания Брахмы») вместо более употребительного и более позднего (как можно судить по «Махавьютпатти», LXIX — справочному лексикону IX в., см. [Mahavyutpatti 1911: 24]) *catvāry-apramāṇāni* («четыре безмерных состояния»). Формально эти две матрики можно считать разными. Сравнивая же идентичные списки терминов, приводимых в названных трактатах, можно убедиться, что это одна и та же зашифрованная двумя кодами, сжатая до предела запись особого буддийского учения об идеалах совершенствования.

Кроме того, не нужно забывать, что некоторые термины, во-первых, фигурируют в списках различных матрик и зачастую с другими значениями соответственно разделам Учения, передаваемым каждой матрикой; во-вторых, отдельные термины одновременно входят в названия нескольких числовых матрик, кодирующих далеко не совпадающие статьи Закона. К примеру, в ДС *satya* («истина») — это и *catvāri ārya-satyāni* («четыре благородные истины», ДС, XXI), и *dve satye* («две истины» в качестве основного положения мадхьямики, ДС, ХСV). Следовательно, матрика — это всегда числовая матрика, но поскольку число есть переменная матрики, нужно хорошо знать, какие значения она кодирует и о чем свидетельствует перемена в ней числа.

Труднее всего определить предназначение матрики и раздел Закона, к которому она относится, когда у двух матрик одинаковое число терминов, абсолютно одинаковые составы, а названия разные. Тако-

вы, например, «шесть первостихий» (дхату) из ДС, LVIII и «шесть условий» (прагьяйя, тиб. rkyen) внутреннего действия взаимозависимого происхождения (см. [Paltseg 1992: 39]), которые, в свою очередь, нужно отличать от «шести условий» внешнего действия [Там же: 35]. Ибо две последние матрицы отличаются одним лишь термином.

В мировой науке текст ДС известен давно. Еще в прошлом веке над двумя сохранившимися санскритскими рукописями и одним фрагментом третьего манускрипта, а также над китайской версией ДС работал японский монах-священник одной из школ буддизма Кёнзю Касавара, к сожалению рано ушедший из жизни (ум. в 1883 г.). Он учился санскриту у М.Мюллера с 1875 по 1882 г. Последний совместно с Х.Венцелем издал подготовленный Кёнзю Касаварой критический текст ДС с постраничными примечаниями, касающимися в основном разночтений в манускриптах и рукописном фрагменте, с комментариями к большинству матриц ДС в конце книги, со схемами дхармо-частиц, «Содержанием», «Списком матриц по китайской версии ДС» (в их сопоставлении с санскритской версией), с «Оглавлением в алфавитном порядке» (по основному термину) и «Индексом слов» с указанием номера матрицы, а также написал к нему Введение.

Эта работа [Dharmasangraha 1885] была издана в оксфордской серии «Anecdota Oxoniensia, Aryan Series» (vol. I, pt V). Только санскритский текст этого издания (даже без примечаний) был переиздан индийским ученым П.Л.Вайдьей под названием «Dharmasangraha» в его собрании махаянских сутр [Mahayana-sutra-sangraha 1961: 329–339]. В 1984 г. в Индии, видимо, в ознаменование 100-летия выхода ДС в свет двумя издательствами были осуществлены переиздания ДС 1885 г. Но одно из них («Orient Publication») было переиздано уже без Введения, без «Списка матриц по китайской версии» и т.д., а содержало только текст, примечания, комментарии и индекс (см. [Dharmasangraha 1984a]).

Удивительно, но в тибетском каноническом собрании буддизма — Данджуре — нет перевода ДС. Его осуществил современный тибетский ученый лама Гьялцен Намдол из Центрального института тибетологии в Сарнатхе. Его критическое издание [Dharmasangraha 1988] состоит из санскритского текста первого издания с некоторыми уточнениями и восстановленными правильными чтениями сложных списков ДС, с параллельным тибетским переводом, с примечаниями и введением по-тибетски, а также из трех приложений. Два из них особенно ценные — это списки 32 больших отличительных знаков Великих существ (маха-пуруша) и 80 малых отметин в соответствии с данными следующих пяти текстов: «Лалита-вистара», «Артха-винишчайя-сутра», «Бодхисаттва-бхуми», «Абхисамайя-аланкара-алока» и «Махавьютпат-

ти». Санскритские термины приводятся с тибетскими эквивалентами. Это открывает большие возможности при исследовании соответствующих матрик ДС. Третье приложение представляет собой алфавитное оглавление матрик технической терминологии на санскритском и тибетском языках. К сожалению, в этом издании отсутствуют санскритский и тибетский индексы всех терминов ДС.

В Сарнатхском институте продолжается изучение «Собрания основоположений Закона», и две ученицы ламы Намдола (Таши Зангмо и Дечен Чиме) осуществили второе издание санскритского и тибетского текстов ДС и всех приложений с параллельным английским переводом, а также с предисловием, введением и небольшой статьей о жизни и деятельности Нагарджуны-мадхьямика (II–III вв.) [Dharmasangraha 1993]. Ибо именно этот мыслитель назван автором в колофонах всех санскритских рукописей. Тибетцы однозначно считают Нагарджуну создателем данного трактата, а европейские ученые оспаривают такую атрибуцию из-за наличия в ДС терминов тантры и поздних махаянских статей ([Lindtner 1982: 16; Ruegg 1981: 9–47], последний даже не упоминает ДС). Это и понятно, поскольку для европейцев Нагарджуна — великий мыслитель с человеческим сроком жизни, а для тибетцев он — бодхисаттва, живший (вернее, воплощавшийся, вновь и вновь рождавшийся) на земле 400–600 земных лет. Поэтому он мог оставить свой след и в тантре.

В китайском каноническом собрании буддизма — Трипитаке — имеется краткий вариант ДС, состоящий из 54 списков матрик (46 из них согласуются с санскритским текстом, но в иной последовательности). Трактат переведен на китайский язык в конце X в. без указания автора, поскольку переводчик считал текст сутрой [Dharmasangraha 1885: 74–75].

Для индийской текстовой культуры составление терминологических лексиконов — дело обычное и необходимое, служащее упорядочению огромного наследия в разнообразных областях знания, в религиозных и философских системах. В буддизме одни и те же числовые матрицы передавались изустно столетиями в относительно самостоятельных линиях учительской преемственности. Каждая из них специализировалась в собственных способах истолкования духовного наследия, закодированного в матриках, а также в методах его практической реализации, что и приводило к образованию школ и подшкол буддизма. Особенно богата матриками со списками терминов самая поздняя, третья «корзина» канона хинаяны — Абхидхарма-питака.

Махаянские тексты различных жанров изначально использовали эти списки и их кодовые названия как способ сокращения знаковой передачи содержания и как символический язык буддизма. В этом можно убедиться по праджня-парамитским сутрам, а также по текстам

их первого истолкователя, редактора и провозвестника — Нагарджуны. Плоды его творчества и значение религиозного подвижничества были столь велики, что еще долго Нагарджуновы последователи приписывали основоположнику махаяны многочисленные, в том числе философско-религиозные, произведения, созданные в его школе мадхьямиков, или «срединников», — первой в Великой колеснице. На этом основании период ранней мадхьямики (II–IV вв.) можно называть на европейский лад нагарджунизмом. Хотя и позже, вплоть до VII–IX вв., буддийские авторы нередко подписывали свои трактаты славным именем Нагарджуны, чтобы придать текстам известность и сохранить их для потомков (см. об этом во Введении и в гл. 1). Ведь труд для буддиста — это не способ самоутверждения, а возможность приобрести добродетель, заработать духовную заслугу.

Сравнение терминологии безусловно нагарджунистских текстов (т.е. принадлежащих самому Нагарджуне и его ученикам, см. об этом [Андросов 1990: 68–141] и выше, гл. 1), в первую очередь «Коренных строф о Срединности», или «Муламадхьямака-карик», «Драгоценных строф», или «Ратна-авали», «Дружественного послания», или «Сухриллекхи», «Четырех гимнов», или «Чатух-ставы», «70 строф о пустотности», или «Шуньята-салтати», показывает, что большинство числовых матрик этих и других трудов Нагарджуны включены в рассматриваемое «Собрание» и в нем раскрыто их содержание. Важно отметить, что списки китайской версии ДС [Dharmasangraha 1885: 74–75], в которую не вошли ни тантрические, ни позднемахаянские числовые коды, почти полностью совпадают с символикой матрик Нагарджуновых работ. Но в китайской версии недостает нескольких списков терминов, характерных для текстов ранней мадхьямики, например многих матрик по дхармическому анализу (ДС, XXIV–XL) и др.

Некоторые матрицы китайского перевода в санскритских рукописях представлены другими числовыми кодами, более «пространными». Так, в китайском тексте названо 18 видов пустотности, а в санскритском — 20, согласно манускрипту из India Office Library, который и вошел в первое критическое издание ДС. Правда, в кембриджской рукописи ДС эта же матрица называется «20 видов пустотности», но в самом списке содержится только 18 пунктов [Там же: 8, 43]. Эти расхождения в версиях косвенно свидетельствуют о том, что среди буддийских школ и махаянских учительских линий преемственности, во-первых, ходило несколько версий и вариантов ДС, а во-вторых, версии, приписываемые Нагарджуне, широко использовались и постоянно обновлялись, дополнялись, дописывались, чтобы соответствовать новому уровню толкования Закона и быть действующим справочником.

Только санскритская версия содержит и раскрывает числовые матрицы нагарджунизма, а также некоторые коды учений зрелой махаяны и ранней ваджраяны V–VII вв., к примеру «пять Просветленных», «четыре богини», «пять богинь-охранительниц», «десять гневных защитников Закона» и др. Более поздняя интерполяция этих матриц в ДС достаточно очевидна, поскольку они идут под 3–13-м номерами ДС санскритской версии, тогда как в китайской — 3-й и следующие номера матриц идентичны 14-му и следующим номерам на санскрите. Хотя среди числовых кодов этой вставки не все относятся к учениям ранней тантры: например, ДС, VI, VII — это раскрытые матрицы, известные еще из палийского канона, а ДС, XII перечисляет восемь бодхисаттв, упоминаемых в махаянских сутрах I–IV вв.

Касаясь вопроса о том, когда завершилось дописывание сохранившейся санскритской версии ДС, следует обратить внимание на показательную матрицу о 20 видах пустотности (ДС, XLI). Подробный разбор представлен ниже, в примечаниях к этой матрице, а здесь отмечаются лишь некоторые общие наблюдения. В V в. йогачарин Васубандху⁴ в комментарии на «Мадхьянта-вибхангу» назвал 16 видов пустотности, его продолжатель Стхирамати (VI в.) в своем комментарии на комментарий Васубандху тоже упоминает только 16 видов [Madhyanta-Vibhanga 1936: 86–99]. Однако среди мадхьямиков уже во второй половине IV в. разрабатывалось учение о 18 видах пустотности, реализуемых бодхисаттвами и буддами на пути к совершенству, о чем можно судить по нагарджунистскому трактату «Махапраджня-парамита Упадеша» (толкование на «25-тысячную сутру Совершенствования мудрости», или «Панчавимшати-сахасрика Праджня-парамита сутру»), который в самом начале V в. Кумараджива перевел на китайский язык [Lamotte 1976. Т. IV: 1995–2100 (ch. XLVIII); Ramalan 1978: 44]. Знаменитый мадхьямик Чандракирти (VII в.) одним из первых перечислил 20 видов пустотности, но по схеме 16 + 4, т.е. он еще не пользовался числовой матрицей «20 видов пустотности» («Мадхьямака-аватара», VI, 179–223 [Madhyamaka-avatara 1912: 302–340; Huntington 1992: 179–183]). Содержание последней и ее список терминов (помимо санскритской версии ДС) рассматривается целиком и полностью учеником Шантаракшиты (VIII в.) мадхьямиком Харибхадрой (VIII–

⁴ Ранее я датировал время жизни этого мыслителя IV в. ([Андросов 1990: 83, 127] и другие работы) согласно Э.Фраувальнеру, который отличал его от Васубандху-сарвастивадина (V в.), см. [Frauwallner 1956: 76–77, 350–365]. Однако А.Вэйман своим новейшим трудом убеждает в традиционной точке зрения: Васубандху в буддийской истории скорее всего был один и жил в конце IV — первой половине V в., см. [Wayman 1997: 116–121].

IX вв.) в «Абхисамайя-аланкара-алоке», тоже являющейся комментарием на «25-тысячную сутру» махаяны (данный раздел из книги Харибхадры — санскритский и тибетский тексты, английский перевод с пояснениями см. [Obermiller 1933: 171–187; 1933–1936: 126–143]; краткую статью об учении см. [Murti 1980: 351–356]).

Сказанное позволяет сделать предварительный вывод о том, что санскритская версия ДС, по-видимому, была окончательно завершена в VIII в. Начиная с этого времени основной текст уже не дописывался, хотя его продолжали переписывать. Судя по сохранившимся рукописям, писцы не только не знали буддизм, но и относились к своей работе небрежно, как отметил М.Мюллер [Dharmasangraha 1885: III], из-за чего текст ДС постепенно ухудшался. Судя по постраничным примечаниям, К.Касаваре и М.Мюллеру пришлось приложить немало усилий, чтобы выбрать оптимальный вариант написания каждого термина из предлагаемых различными манускриптами ДС или исправить последние в соответствии с правилами санскритского языка и знанием буддизма. К сожалению, больше о самих рукописях первые издатели ДС ничего не сообщили.

Сопоставление нагарджунистского наследия с версиями ДС позволяет наметить линии эволюции учений махаяны и установить относительную хронологию ее доктрин. Возвращаясь к проблеме авторства, можно предположить, что идея и первый вариант «Собрания» были осуществлены в пору нагарджунизма и потому текст приписывался Нагарджуне. Трактат вполне отвечает критериям третьего вида текстовой деятельности в нагарджунизме (см. об этом [Андросов 1990: 53] и выше, гл. 1). Позднее (как то постоянно происходило с махаянским письменным наследием) эта гипотетическая ранняя ДС регулярно дополнялась новыми списками, менялся порядок перечисления матриц, их числовые показатели и т.д.

В связи с этим весьма показательным сравнить ДС с «Дхармашарира-сутрой» (ДШ), изданной и исследованной Г.М.Бонгард-Левиным на основании сохранившейся санскритской рукописи VI–VIII вв. из Центральной Азии [Памятники 1985: 65–76]. Странно, но этот текст тоже отсутствует в тибетском каноне (Ганджуре), хотя эта сутра пользовалась известностью, о чем свидетельствует сохранившийся фрагмент перевода ее на сакский язык, а также ее полный перевод на китайский в X в. [Там же: 66, 74–75]. Примерно в это же время переводилась на китайский и ДС.

Прежде всего нужно отметить жанровое и содержательное сходство текстов, благодаря чему с помощью ДС удалось восстановить поврежденные места манускрипта ДШ. Судя по фрагменту сакской ру-

кописи, последний текст составлялся из матрик махаянских сутр: «Это учение кратко в махаяне изложено. И это нигде, кроме как в махаяне, не найдено. Итак, вот эта доктрина, по имени Дхармашарира, такая возвышенная, глубокая и обладающая высшим смыслом; и начиная с *Prajñāpāramitā* (включает) *Sadharmapuṇḍarika*, *Buddhāvataṃsaka*, *Laṅkāvatāra*, *Daśabhūmika*, *Ratnakūṭa*, *Mahāsaṃnipāta*, и, сколь ни обширно учение махаяны, в целом смысл его здесь, в „Дхармашарира-сутре“, кратко изложен... Какой бы ни был смысл закона Будды, он весь здесь. Поэтому божественный Будда изложил Дхармашариру: ведь она охватывает весь Закон, (т.е.) просветление. И какой бы ни был юноша или девушка, пусть он или она запишет это слово, или (их) заставят записать либо заучить, или поймут, и также, если кто совершал пять греховных деяний, ведущих в ад, силой этой сутры все его кармы исчезнут, и он не направится в ад, и он не вступит в круговорот рождений...» [Там же: 75].

Сопоставление матрик ДШ и ДС показывает, что, во-первых, ДШ состоит исключительно из махаянских матрик, а из них лишь некоторые имели хождение в палийских суттах и текстах сарвастивады; во-вторых, в ДШ расшифровывается примерно треть (13) из приведенных матрик, четыре из которых (3 *buddha-kāyāḥ*, 3 *svabhāvāḥ*, 8 *nāmāḥ bhagavatas*, 4 *paramārthāḥ*) не имеют соответствий в ДС; в-третьих, некоторые аналогичные по термину матрики «расходятся числом», так, в ДШ — 6 *abhijñāḥ*, 10 (*mahā*)*prañidhānāni*, 4 *jñānāni*, а в ДС — 5, 3 и 5 соответственно; в-четвертых, помимо четырех названных выше расшифрованных матрик ДШ в ДС отсутствуют еще три нераскрытых — это 8 *abhibhūyatanāni*, 10 *kṛtsnāyatanāni*, 4 *śrāmaṇyaphalāni*.

Все это позволяет выдвинуть предположение, что ни составители ДС, ни составители ДШ скорее всего не знали о плодах текстовой деятельности друг друга, ибо в противном случае первые должны были бы включить в состав ДС недостающие матрики ДШ-сутры. Кроме того, последняя несет на себе явный отпечаток учений йогачары и составлялась по сутрам, которые стали главными для этой буддийской школы, в то время как ДС (если не принимать во внимание явную интерполяцию матрик с третьей по 13-ю) отмечена чертами ранней махаяны и нагарджунизма, с присущим ему вниманием к проблематике школ Малой колесницы. Ее матрики включены в текст ДС с той же числовой символикой, что и в хиньяне, или в переработанном, расширенном виде.

Основываясь на этом, можно сделать предварительный вывод, что замысел и первый вариант ДС (или, как раньше говорили индологи, «ядро текста») были осуществлены примерно на полтора-два века раньше времени составления ДШ, ибо йогачара как школа махаяны,

отличная от махьямики, оформилась в конце IV–V в., поэтому ранее V в. ДШ вряд ли могла быть создана. Аналогично ДС нельзя было задумать ранее второй половины III в. — времени сложения полно-профильной первой школы махаяны, т.е. махьямики. находка рукописей санскритских и сакской версий ДШ в Восточном Туркестане четко локализует регион, в котором буддийские учительские линии преемств пользовались этой сутрой. ДС находила читателей и пользователей далеко от этих мест.

Значимость такого рода текстов огромна. Они раскрывают числовые и понятийные коды языка религиозной культуры. Без этого знания фактически невозможно разобраться в догматике, философии, практиках, невозможно прочесть и грамотно перевести ни сутры, ни шастры, ни тем более тантры. Конечно, ученые-специалисты и монахи знакомятся в процессе обучения с определенным количеством символов и кодов, с помощью которых древние писания повествуют о Законе Будды. Но это знакомство всегда неполно, тем более что одна и та же числовая матрица («двойца», «тройца», «восьмерица» и т.д.) шифрует несколько учений и точное значение примененного кода можно выяснить только из контекста, используя такой справочник, как ДС и др.

Как уже отмечалось, в Тибете традиционно считается, что все знание Будды закодировано в 84 тыс. различных матриц. В самом начале знакомства с буддизмом и на первой стадии перевода буддийского письменного канона в IX в. тибетцы и их индийские учителя создали свой терминологический справочный лексикон «Махавьютпатти» (МВ) на санскритском и тибетском языках, который во многом превосходит ДС как по количеству матриц — 274, так и по их составу. Но они включили большинство махаянских списков матриц в пространные списки матриц тантрической терминологии, состоящие из десятков и сотен пунктов. По этой причине использовать МВ для чтения нагарджунистских трактатов — обременительное занятие. ДС — вот оптимально необходимый лексикон ранней махаяны.

В это же время в Тибете был составлен и другой терминологический справочник учеником Шантаракшиты (VIII в.), переводчиком более 70 текстов (в том числе Нагарджуновых) знаменитым Каба Палцегом (VIII–IX вв.). Но этот труд является исключительно руководством по изучению терминологии Закона («Chos kyī rNam-grang») для тибетских монахов, не знающих санскрита, поскольку не содержит оригинальных эквивалентов [Paltseg 1992]. Хотя данный текст достаточно компактен и имеет такую отличительную особенность, как пространные статьи комментария к каждой матрице, а также высокий авторитет из-за включения его в Данджур (том 145 Пекинского издания), однако читать с по-

мощью этого руководства трактаты мадхьямиков затруднительно, ибо Паллеге взял в качестве основы сочинения йогачары, прежде всего это «Абхисамайя-аланкара» Майтреянатхи (III–IV вв., чаще называемого просто Майтрея) и «Абхидхарма-самуччая» Асанги (IV в.).

Следует помнить также и то, что поздние справочные лексиконы стремились отразить новые для махаяны тенденции систематизации терминов, вызванные усложнением ритуальных форм, способа и характера инициаций, созерцательно-медитативных практик и т.д. Одним из важнейших принципов этой систематизации было установление соответствий между некоторыми матриками одного числа, что особенно значимо в ритуалах с мандалами — мифо-космологическими изображениями буддийской вселенной со сложной символикой, используемыми в том числе и для медитации в поздней махаяне и ваджраяне. В большей мере это свойственно новому виду Слова Будды — тантрам.

Так, уже в одной из ранних тантр — «Гухья-самаджа» — впервые (согласно [Winternitz 1933: 5]) приводится известная доктрина «пяти будд» (см. ДС, III), каждый из которых «получил» здесь свою духовную супругу (шакти, дэви, см. ДС, IV) и другие атрибуты, значимые для определенных способов практики (упайя, в тантре их больше, чем в ДС, CXI, и каждый имеет подвиды, см. [Bhattacharyya 1933: 42–45]). Позднее (с VIII в.) трудами комментаторов была выработана самостоятельная традиция данной тантры⁵, в которой систематизация доктрины «пяти будд» приняла следующую форму (здесь я привожу лишь фрагмент таблицы из [Dowman 1984: 193], в тантрах других систем — иные соответствия, ср. [Мифы 1991: 189]):

БУДДЫ	<i>Vairocana</i>	<i>Amitābha</i>	<i>Akṣobhya</i>	<i>Ratna-sambhava</i>	<i>Amogha-siddhi</i>
БОГИНИ	<i>Locanā</i>	<i>Pāṇḍara-vāsini</i>	<i>Dhātīśvari</i>	<i>Māmaki</i>	<i>Samaya Tārā</i>
СЕМЬИ	<i>Buddha</i>	<i>Padma</i>	<i>Vajra</i>	<i>Ratna</i>	<i>Karma</i>
ФОРМЫ	<i>kāya</i>	<i>vāk</i>	<i>citta</i>	<i>gūṇa</i>	<i>karma</i>
ГРУППЫ	<i>rūpa</i>	<i>sañjñā</i>	<i>vijñāna</i>	<i>vedana</i>	<i>saṃskāra</i>
ОМРАЧЕНИЯ	<i>moha</i>	<i>rāga</i>	<i>dveṣa</i>	<i>agra</i>	<i>irṣyā</i>
ЭЛЕМЕНТЫ	<i>pṛthvi</i>	<i>teja</i>	<i>ākāśa</i>	<i>āpa</i>	<i>vāyu</i>
ОРГАНЫ	<i>cakṣu</i>	<i>jihvā</i>	<i>śrotra</i>	<i>ghrāṇa</i>	<i>kāya</i>
ЦВЕТА	<i>avadāta</i>	<i>lohita</i>	<i>nila</i>	<i>pīta</i>	<i>harita</i>

⁵ Одна из школ «Гухья-самаджи» создавалась мыслителями, принимавшими имена мадхьямиков — Нагарджуны, Арьядэвы, Чандракирти и др. [Wayman 1995: 147–148]. Поскольку тибетцы считали, что эти тантрические учителя суть одни и те же лица духовной истории буддизма, произошло известное смешение мудрецов и их наследия разных эпох, см. об этом [Андросов 1990: 9–67].

Такие и более сложные таблицы матрик предназначались в помощь мастерам и ученикам для точного воспроизведения ритуалов и практик созерцания, используемых в данной школе тантры.

Даже самостоятельные труды современных буддийских учителей обязательно включают в себя матрики в качестве неперменного атрибута языка буддизма. Матрики по-прежнему полифункциональны по семантике, и каждый изучающий в состоянии постичь и раскрыть их смыслы в зависимости от уровня подготовленности. Хотя современные авторы в основном пользуются традиционными матриками, а также числовыми, свойственными только их школе буддизма, тем не менее в одной работе могут встретиться сотни таких кодовых связей «число плюс термин/имя/категория». Издатели вынуждены приводить и пояснять списки таких числовых матрик, как, например, «Glossary of Enumerations» в [Nyima 1991. Vol. II: 101–187]. Такие справочные лексиконы выполняются уже на европейских языках (хорошо, когда приводятся санскритские и палийские, тибетские оригинальные чтения) и чаще всего даются в алфавитной или числовой последовательности (от «двойц», «тройц» до «тысяч» и «миллионов»).

Замечу, что и основоположники научной буддологии, как русской, так и европейской, глубоко осознавали важность терминологических лексиконов для изучения буддизма. И.П.Минаев уже более 100 лет назад издал МВ [Минаев 1887. Т. 1, вып. 2], который позднее еще раз критически переиздал Н.Д.Миронов [Mahavyutpatti 1911], но только в санскритской версии. Венгерский пионер буддологии Чома де Кёреши в 30–40-е годы прошлого века подготовил к изданию санскритский и тибетский тексты и английский перевод МВ (правда, следуя собственному порядку перечисления статей), но полностью опубликовано это было уже в XX в. [Csoma 1984].

Станным и необъяснимым кажется факт отсутствия ДС в тибетском Данджуре, в который вошло множество работ, приписываемых Нагарджуне, но не имеющих никакого отношения ни к мадхьямике, ни к махаяне, ни даже к тантре. При этом для большинства школ тибетского буддизма Нагарджуна — Второй Будда. Остается предположить, что учительские традиции мадхьямики, сохранявшие и передававшие из поколения в поколение ДС, обитали далеко от центров буддизма, имевших длительное сообщение с Тибетом. К последним относятся Магадха (эта страна больше современного индийского штата Бихар), Бенгалия, гималайские страны, Кашмир, Гилгит, Восточный Туркестан и некоторые другие. Также можно предположить, что буддизм в местах пользования ДС пришел в упадок в VIII в., а санскритские рукописи ДС попали в книгохранилища с сухим климатом, где были переписаны в последний раз, по-видимому, в IX–XI вв.

Приводимые ниже санскритский и тибетский тексты ДС (санскр. — в латинице, а тиб. — по системе Т.Уайли) не являются в строгом смысле переизданиями. Поскольку эта публикация преследует совершенно определенные цели — быть предельно сжатым справочником ранней махаяны и нагарджунизма, постольку в ней опущены соединительные союзы, вводные и служебные слова, указывающие на начало и конец статей. Отдельные пояснительные предложения раскрытых списков матрик даны только в русском переводе, без публикации санскритского и тибетского текстов, так как они имеют лишь косвенное отношение к данному справочнику. Даются также трехязычное (параллельное) оглавление всех матрик и Указатель санскритских слов и выражений.

В основу санскритского текста и индексов положено издание Кёنزю Касавары [Dharmasangraha 1885] с учетом замечаний и исправлений Гьялцен Намдола [Dharmasangraha 1988], а его перевод ДС на тибетский язык использован в нашем издании. Я премного признателен этому ученому ламе, а также досточтимому Самдхонгу Ринпоче — главному редактору Bibliotheca Indo-Tibetica Series, 15-м томом которой является названная работа Г.Намдола, за предоставленное мне официальное разрешение опубликовать данный тибетский текст ДС в России.

Данный перевод опирается на мой собственный опыт работы с Нагарджуновыми писаниями и сутрами о «Совершенствовании мудрости», а также на знакомство с трудами русской буддологической школы. Хотя некоторые буддийские термины имеют широкое хождение в русском языке (сансара, нирвана, карма и др.), я считаю, что, не отменяя и не оспаривая правомерность данного употребления, все термины необходимо переводить, как бы странно и непривычно ни звучали некоторые из них по-русски. По крайней мере жанр справочника обязывает к этому. Например, важнейший термин «татхагата» чаще всего не переводится, в том числе и мной (см. [Ваджраччхедика 1992] или [Алмазная сутра 1993] и ср. ниже, Приложение). Можно было бы его перевести «так ушедший» или «тако-шествующий», но смысловая нагрузка, на мой взгляд, в другом (см. ДС, VII).

Исключения могут составить лишь отдельные имена неясной этимологии или имеющие этимологию, не отражающую значения имени в контексте определенного буддийского учения, например Кракуччханда, Маричи и др. В русском варианте перевода, а также в толкованиях к матрикам и отдельным их пунктам отражены поиски более точной передачи буддийского смысла санскрито-тибетских терминов. Поскольку в плане языка основное правило буддизма при передаче Учения — следовать значениям и смыслам, а не букве Закона (см. ниже, ДС, LIII), постольку в русской части настоящего справочного

текста ДС предпочтение отдавалось словам и выражениям, которые могли бы быть самодостаточными в русском буддизме. К сожалению, основной массив переводных работ о буддизме (преимущественно с английского) в России последнего десятилетия выполнен крайне небрежно с точки зрения как русского языка, так и буддийских значений и смыслов, которые пытаются передать совершенно неподходящими русскими словами и выражениями. Поэтому я стремился найти среднее решение между буквальным следованием прежде всего санскритскому оригиналу и его русским переводом — значимым и по-буддийски осмысленным, чтобы быть самостоятельной единицей культуры.

В связи с этим, мне думается, вполне оправданно один и тот же санскритский термин, который встречается в названиях различных матрик или в их списках и выполняет соответственно различные функциональные роли, передавать по-русски отличающимися словами или словосочетаниями (но по значению очень близкими), чтобы без дополнительных разъяснений было ясно, что речь идет о понятиях различных статей (матрик) Закона (ср., к примеру, ниже, ДС, VII и ДС, VIII–X). В то же время в буддийском учении достаточно часто одна и та же функциональная роль или близкая по смыслу «выполняется» и описывается другими персонажами, терминами и статьями (матриками) Закона (ср. ДС, VIII–X и ДС, XI). Эту тождественность, или родственность, вероятно, тоже нужно отражать по-русски (ср. также ДС, III и ДС, XII или ДС, XXIV и ДС, XXV).

II

Списки (матрики) на трех языках

	САНСКРИТ	ТИБЕТСКИЙ	РУССКИЙ
	<i>Dharma-saṅgraha</i>	Chos yang dag par bsdus pa	Собрание осново- положений Закона
I	<i>triṇi ratnāni</i>	dkon mchog gsum	три Драгоценности
II	<i>triṇi yānāni</i>	theg pa gsum	три Колесницы
III	<i>pañca buddhāḥ</i>	sangs rgyas lnga	пять просветленных
IV	<i>catasro devyaḥ</i>	lha mo bzhi	четыре богини
V	<i>pañca rakṣāḥ</i>	srung ma lnga	пять богинь- охранительниц
VI	<i>sapta tathāgatāḥ</i>	de bzhin gshegs pa bdun	семь Истинносуших
VII	<i>catvāro loka-pālāḥ</i>	'jig rten skyong ba bzhi	четыре стража мира
VIII	<i>aṣṭau loka-pālāḥ</i>	'jig rten skyong ba brgyad	восемь защитников мира
IX	<i>daśa loka-pālāḥ</i>	'jig rten skyong ba bcu	десять защитников мира

X	<i>caturdaśa loka-pālāḥ</i>	'jig rten skyong ba bcu bzhi	четыренадцать защитников мира
XI	<i>daśa krodhāḥ</i>	khro bo bcu	десять гневных [защитников Закона]
XII	<i>aṣṭau bodhi-sattvāḥ</i>	byang chub sems dpa' brgyad	восемь просветленных существ
XIII	<i>ṣaḍ yoginyaḥ</i>	rnal 'byor ma drug	шесть йогинь
XIV	<i>saptavidhā anuttara-pūjā</i>	bla na med pa'i mchod pa bdun	семь видов высокого благоговения
XV	<i>trīṇi kuśala-mūlāni</i>	dge ba'i rtsa ba gsum	три благих корня
XVI	<i>catvāro brahma-vihārāḥ</i>	tshangs pa'i gnas bzhi	четыре совершенных состояния
XVII	<i>ṣaṭ pāramitāḥ</i>	phar phyin drug	шесть совершенствований
XVIII	<i>daśa pāramitāḥ</i>	pha rol tu phyin pa bcu	десять совершенствований
XIX	<i>catvāri saṅgraha-vastūni</i>	bsdu ba'i dngos po bzhi	четыре правила собирания учеников
XX	<i>pañca abhijñāḥ</i>	mngon shes lnga	пять чудесных способностей
XXI	<i>catvāri ārya-satyāni</i>	'phags pa'i bden pa bzhi	четыре благородные истины
XXII	<i>pañca skandhāḥ</i>	phung po lnga	пять групп дхармо-частиц
XXIII	<i>pañca lokottara-skandhāḥ</i>	'jig rten las 'das pa'i phung po lnga	пять групп сверхъестественного совершенствования
XXIV	<i>dvādaśa āyatanāni</i>	skye mched bcu gnyis	двенадцать опор восприятия
XXV	<i>aṣṭādaśa dhūtavaḥ</i>	kham s bco brgyad	восемнадцать основ сознания
XXVI	<i>ekādaśa rūpa-skandhāḥ</i>	gzugs phung bcu gcig	одиннадцать видов группы чувственного [содержания потока сознания]
XXVII	<i>trividhā vedanā</i>	tshor ba rnam pa gsum	три вида чувственного переживания, ощущения
XXVIII	<i>sañjñā-skandha</i>	du shes kyi phung po	группа представлений
XXIX	<i>dvividhāḥ saṃskārāḥ</i>	'du byed rnam pa gnyis	два вида сил и влияний прежних деяний
XXX	<i>catvāriṃśac citta-saṃprayukta-saṃskārāḥ</i>	sems dang mtshungs par ldan pa'i 'du byed bzhi bcu	сорок сил и влияний, связанных [с внутренними процессами] потока сознания

XXXI	<i>trayodaśa citta-viprayukta-saṃskārāḥ</i>	sems dang mtshungs ldan min pa'i 'du byed bcu gsum	тринадцать сил и влияний, не связанных с [внутренними процессами] потока сознания
XXXII	<i>triṇi asaṃskṛtāni</i>	'dus ma byas gsum	три необусловленные [дхармо-частицы]
XXXIII	<i>ṣaḍ viśayāḥ</i>	yul drug	шесть объектов [восприятия]
XXXIV	<i>(viṃśatiḥ) rūpam viśaya-svabhāvam</i>	yul gzugs kyi rang bzhin nyi shu	двадцать собственных свойств цветоформы
XXXV	<i>aṣṭāvīṃśati-vidha śabda</i>	sgra nam pa nyer brgyad	двадцать восемь видов звука
XXXVI	<i>ṣaḍ vidho rasa</i>	ro mam pa drug	шесть видов вкуса
XXXVII	<i>catvāro gandhāḥ</i>	dri bzhi	четыре запаха
XXXVIII	<i>ekādaśa spraśṭavyāni</i>	rog bya bcu geig	одинадцать видов осязаемого
XXXIX	<i>pañca mahābhūtāni</i>	'byung ba chen po lnga	пять великих элементов, первостихий
XL	<i>pañca bhautikāni</i>	'byung 'gyur lnga	пять соответствующих качеств
XLI	<i>viṃśatiḥ śūnyatāḥ</i>	stong nyid nyi shu	двадцать [видов] пустотности
XLII	<i>dvādaśāṅga pratītya-samutpāda</i>	rten 'brel yan lag bcu gnyis	двенадцать звеньев цепи взаимозависимого происхождения
XLIII	<i>saptatrinśad bodhipākṣikā dharmāḥ</i>	byang chub phyogs mthun gyi chos so bdun	тридцать семь навыков, способствующих Просветлению
XLIV	<i>catvāri smṛti-upasthānāni</i>	dran pa nyer bzhag bzhi	четыре навыка, способствующих установке памяти, памяти
XLV	<i>catvāri samyak-prahāṇāni</i>	yang dag spong ba bzhi	четыре навыка, способствующих праведным усилиям
XLVI	<i>catvārah ṛddhipādāḥ</i>	rdzu 'phrul gyi rkang pa bzhi	четыре навыка, способствующих росту необычайной духовной силы
XLVII	<i>pañca indriyāṇi</i>	dbang po lnga	пять навыков, развивающих способности
XLVIII	<i>pañca balāni</i>	stobs lnga	пять навыков, развивающих силы

XLIX	<i>sapta bodhy-aṅgāni</i>	byang chub kyi yan lag bdun	семь навыков–звеньев Просветления
L	<i>āryaśṣṭāṅgika-mārga</i>	'phags lam yan lag brgyad	благородный Восьме- ричный Путь
LI	<i>catasrah pratisamvidah</i>	so so yang dag par rig pa bzhi	четыре разъяснитель- ных знания
LII	<i>catasro dhāraṇayah</i>	gzungs bzhi	четыре спасительных заклинания
LIII	<i>catvāri pratiśaraṇāni</i>	rton pa bzhi	четыре опоры
LIV	<i>ṣaḍ anusmṛtayah</i>	rjes su dran pa drug	шесть видов постоян- ного памятования
LV	<i>catvāri dharmā- padāni</i>	chos kyi phyag rgya bzhi	четыре основных по- ложения Законоуче- ния
LVI	<i>daśa akuśalāni</i>	mi dge ba bcu	десять зловредных деяний
LVII	<i>ṣaḍ gatayah</i>	'gro ba drug	шесть видов странст- вия [в круговерти рождений]
LVIII	<i>ṣaḍ dhātavah</i>	khams drug.	шесть первостихий. первоэлементов
LIX	<i>aṣṭau vimokṣāḥ</i>	rnam thar brgyad	восемь видов освобождения
LX	<i>pañca anantaryāṇi</i>	mtshams med lnga	пять беспределов
LXI	<i>aṣṭau loka-dharmāḥ</i>	'jig rten chos brgyad	восемь мирских забот
LXII	<i>nava aṅga- pravacanāni</i>	gsung rab yan lag dgu	девять разделов тек- стов Закона
LXIII	<i>dvādaśa dhūta- guṇāḥ</i>	sbyangs pa'i yon tan bcu gnyis	двенадцать предписа- ний монахам
LXIV	<i>daśa bhūmayah</i>	sa bcu	десять стадий [духов- ного роста бодхи- саттв]
LXV	<i>trayodaśa bhūmayah</i>	sa bcu gsum	тринадцать стадий [духовного роста]
LXVI	<i>pañca cakṣūṃṣi</i>	spyang lnga	пять очей (глаз)
LXVII	<i>ṣaṭ kleśāḥ</i>	nyon mongs pa drug	шесть омрачений
LXVIII	<i>pañca dr̥ṣṭayah</i>	lta ba lnga	пять [лже]воззрений
LXIX	<i>caturvimśati upakleśāḥ</i>	nye nyon nyer bzhi	двадцать четыре особенных омрачения
LXX	<i>pañca āhārāḥ</i>	zas lnga	пять видов питания
LXXI	<i>pañca bhayāni</i>	'jigs pa lnga	пять страхов
LXXII	<i>catvāri dhyānāni</i>	bsam gtan bzhi	четыре уровня созер- цания
LXXIII	<i>trayo vimokṣāḥ</i>	mam par thar pa gsum	три высвобождения

LXXIV	<i>daśa bodhi-sattvānām vaiśiṭāḥ</i>	byang chub sems dpa'i dbang bcu	десять видов власти, свойственных просветленным существам, бодхисаттвам
LXXV	<i>daśa bodhi-sattvānām balāni</i>	byang chub sems dpa'i stobs bcu	десять сил, необходимых просветленным существам, бодхисаттвам
LXXVI	<i>daśa tathāgatasya balāni</i>	de bzhin gshegs pa'i stobs bcu	десять сил, свойственных Истинносушему, Будде-Татхагате
LXXVII	<i>catvāri vaiśāradyūni</i>	mi 'jigs pa bzhi	четыре вида уверенности [Истинносушего]
LXXVIII	<i>pañca mātṣaryūni</i>	ser sna lnga	пять видов зависти
LXXIX	<i>aṣṭādaśa aṅgikā buddha-dharmāḥ</i>	sangs rgyas kyi chos ma 'dres pa bco brgyad	восемнадцать отличительных свойств просветленных, будд
LXXX	<i>catvāro mārāḥ</i>	bdud bzhi	четыре демона-искусителя
LXXXI	<i>catvāri śraddha-aṅgāni</i>	dad pa'i yan lag bzhi	четыре ветви веры
LXXXII	<i>nava anupūrvasamādhisamāpattayaḥ</i>	sngon dang rjes kyi ting nge 'dzin gyi snyoms 'jug dgu	девять последовательных стадий глубокой медитации
LXXXIII	<i>dvātriṃśal lakṣaṇāni</i>	mtshan sum cu rtsa gnyis	тридцать два [больших] знака-отметины
LXXXIV	<i>aṣṭi anuvyañjanāni</i>	dpe byad brgyad cu	восемьдесят малых признаков
LXXXV	<i>sapta cakravartinām ratnāni</i>	'khor los bsgyar ba nams kyi rin chen bdun	семь драгоценностей Вселенского правителя
LXXXVI	<i>trayo adhvānūḥ</i>	dus gsum	три времени
LXXXVII	<i>catvāraḥ kalpāḥ</i>	bskal pa bzhi	четыре вселенских периода, кальпы
LXXXVIII	<i>catvāri yugāni</i>	dus bzhi	четыре великие эпохи, юги
LXXXIX	<i>loka-dvayam</i>	'jig rten gnyis	двойное мироздание
XC	<i>catvāro yonayaḥ</i>	skye sgo bzhi	четыре источника [рождения]
XCI	<i>pañca kaṣāyāḥ</i>	snyigs ma lnga	пять видов порочности
XCII	<i>trayaḥ sattva-ādhyāḥ</i>	sems can gyi rig pa gsum	три познания существ
XCIII	<i>daśa jñānāni</i>	shes pa bcu	десять знаний
XCIV	<i>pañca jñānāni</i>	ye shes lnga	пять знаний

XCV	<i>dve satye</i>	bden pa gnyis	две истины
XCVI	<i>ṣoḍaśa catur- āryasatyēṣu kṣānti- jñāna-lakṣaṇāḥ</i>	‘phags pa’i bden pa bzhi la shes bzod skad cig ma bcu drug	шестнадцать аспектов знания и терпеливо- сти [в познании] че- тырех благородных истин
XCVII	<i>catvāra ākārā duḥkha-satyē</i>	sdug bsgal bden pa’i mam pa bzhi	четыре признака исти- ны о страдании
XCVIII	<i>catvāra ākārāḥ samudaya-satyē</i>	kun ‘byung bden pa’i rnam pa bzhi	четыре признака исти- ны о причине стра- дания
XCIX	<i>catvāra ākārā nirodha-satyē</i>	‘gog bden gyi rnam pa bzhi	четыре признака исти- ны о прекращении страдания
C	<i>catvāra ākārā mārga- satyē</i>	lam bden gyi rnam pa bzhi	четыре признака исти- ны о Пути освобож- дения
CI	<i>catvāraḥ samādhyayāḥ</i>	ting nge ‘dzin bzhi	четыре сосредоточения
CII	<i>aṣṭau pudgalāḥ</i>	gang zag brgyad	восемь духовных лиц
CIII	<i>aṣṭau pratipudgalāḥ</i>	gang zag ya brgyad	восемь лиц- последователей
CIV	<i>dvādaśa ākārā dharma-cakra- pravartakam</i>	chos kyi ‘khor lo rnam pa bcu gnyis su bskor ba	двенадцать аспектов поворота Колеса Закона
CV	<i>trividham dānam</i>	sbyin pa rnam pa gsum	три вида даяния
CVI	<i>trividham śīlam</i>	tshul khrims rnam pa gsum	три вида нравственно- сти
CVII	<i>trividhā kṣānti</i>	bzod pa rnam pa gsum	три вида терпимости и терпения
CVIII	<i>trividham vīryam</i>	brtson ‘grus rnam pa gsum	три вида решимости
CIX	<i>trividham dhyānam</i>	bsam gtan rnam pa gsum	три вида созерцания
CX	<i>trividhā prajñā</i>	shes rab rnam pa gsum	три вида мудрости
CXI	<i>trividha upāya</i>	thabs rnam pa gsum	тройкий способ
CXII	<i>trividham prañidhānam</i>	smon lam rnam pa gsum	три вида молитвы
CXIII	<i>trividham balam</i>	stobs rnam pa gsum	три вида силы
CXIV	<i>trividham jñānam</i>	ye shes rnam pa gsum	три вида знания
CXV	<i>dve āvaraṇe</i>	sgrib pa gnyis	две преграды
CXVI	<i>dvidividham nairātmyam</i>	bdag med gnyis	два вида отсутствия самости
CXVII	<i>dvidividhaḥ sambhāra</i>	tshogs gnyis	два вида духовных накоплений
CXVIII	<i>ṣaṭ samādhi- āvaraṇāni</i>	ting nge ‘dzin gyi sgrib pa drug	шесть преград сосре- доточению

CXIX	<i>aṣṭau prahāṇa-samskārah pratipatteḥ</i>	spong ba'i 'du byed kyi lam brgyad	восемь даров, содействующих медитации
CXX	<i>catvāro dvipāḥ</i>	gling bzhi	четыре материка
CXXI	<i>aṣṭau uṣṇa-narakāḥ</i>	tsha dmyal brgyad	восемь горячих адв
CXXII	<i>aṣṭau śīta-narakāḥ</i>	grang dmyal brgyad	восемь холодных адв
CXXIII	<i>sapta pātālāni</i>	sa 'og bdun	семь подземных сфер
CXXIV	<i>dvau cakra-vālau</i>	'khor yug gnyis	две горные цепи
CXXV	<i>aṣṭāṅga-parvatāḥ</i>	ri bo yan lag brgyad	восемь гор
CXXVI	<i>sapta sāgarāḥ</i>	mtsho bdun	семь океанов
CXXVII	<i>ṣaṣṭ kāma-avacarā devāḥ</i>	'dod pa la spyod pa'i lha drug	шесть видов богов сферы желаний
CXXVIII	<i>aṣṭādaśa rūpa-avacarā devāḥ</i>	gzugs na spyod pa'i lha bco brgyad	восемнадцать видов богов сферы цвето-формы
CXXIX	<i>catvāro arūpa-avacarā devāḥ</i>	gzugs med na spyod pa'i lha bzhi	четыре вида богов сферы без форм и цветов
CXXX	<i>trividhā ālaṅghanā</i>	mi brgal ba rnam pa gsum	три вида непревзойденного
CXXXI	<i>trividhā mahāmaitri</i>	byams pa chen po rnam pa gsum	три вида великой Любви
CXXXII	<i>trividham karma</i>	las rnam pa gsum	три вида деяний
CXXXIII	<i>trividham prātihāryam</i>	cho 'phrul rnam pa gsum	три вида чудес
CXXXIV	<i>aṣṭau akṣaṇāḥ</i>	mi khom pa brgyad	восемь несвободных рождений
CXXXV	<i>trividhā vikalpāḥ</i>	rnam par rtog pa rnam pa gsum	три вида измышлений
CXXXVI	<i>catvāraḥ samādhayaḥ</i>	ting nge 'dzin bzhi	четыре сосредоточения
CXXXVII	<i>caturdaśa avyākṛta-vastūni</i>	lung ma bstan gyi dngos po ben bzhi	четырнадцать непрояснимых положений, или безответных вопросов
CXXXVIII	<i>triṇi kuśala-mūlāni</i>	dge ba'i rtsa ba gsum	три корня добродетели
CXXXIX	<i>triṇi akuśala-mūlāni</i>	mi dge ba'i rtsa ba gsum	три корня недобродетели, препятствующие названным выше
CXL	<i>tisraḥ śikṣāḥ</i>	bslab pa gsum	три вида практик [высшего обучения будхисаттв]

III

Текст, тибетский и русский переводы,
комментарий

[ПОСВЯЩЕНИЕ]

ПОКЛОН ТРЕМ ДРАГОЦЕННОСТЯМ

Склонившись ниц пред тремя Драгоценностями,
Составляющими благо всех существ,
И ради избавления от заблуждений здесь сообщается
Совокупность основных положений Закона*.

* К. Касавара и М. Мюллер приводят и другое посвящение, сохранившееся в кембриджском рукописном фрагменте [Dharmasangraha 1885: 1]:

ПОКЛОН ПРОСВЕТЛЁННОМУ (БУДДЕ)

Склонившись ниц пред Истинносущим (Татхагатой),
Который ярко сияет Телом Закона (дхарма-кайя),
Здесь сообщается Собрание основоположений Закона
Мужей — последователей беспредельно Просветлённого

Посвящение китайской версии таково: «Слава всем буддам, кои обладают всеведением и являются учителями богов и людей. Закон проповедуется этими величественными и бесчисленными буддами. (Здесь приводится) собрание имен и настоящих законов, которым (они) учили» [Там же: 35].

[I-II. ВВЕДЕНИЕ]

I. Три Драгоценности* (*triṇi ratnāni*, dkon mchog gsum)

1	<i>buddhaḥ</i>	sangs rgyas	Просветлённый, Будда.
2	<i>dharmāḥ</i>	chos	Закон, Законоучение, Учение. Истина. Дхарма*.
3	<i>saṅghaḥ</i>	dge 'dun	Община, сангха.

* О том, как непросто устанавливался и утверждался состав этой старейшей матрицы, которая определяла также и формулу «поиска прибежища», или обета вступления в буддийское братство, см. [Андросов 1995: 139].

⁽²⁾ Термин «дхарма» очень многозначен в буддизме, см. [Розенберг 1991: 97–111]. Здесь же отобраны значения, отвечающие данной матрице.

II. Три Колесницы (*triṇi yānāni*, theg pa gsum)

1	<i>śrāvaka-yānam</i>	nyan thos kyi theg pa	Колесница слушателей, учеников, шраваков*.
2	<i>pratyekabuddha-yānam</i>	rang sangs rgyas kyi theg pa	Колесница просветленных одиночек, пратьекабудда*.
3	<i>mahāyānam</i>	theg chen gyi theg pa	Великая колесница, Великий путь, махаяна*.

*⁽¹⁾ В эту Колесницу входят те, кто, опираясь на духовное руководство, стремится познать четыре благородные истины (ДС, XXI) и четыре признака каждой из них (ДС, ХСVI–С), чтобы постичь бессамость особи (пудгала-найратмья) и избавиться от страстей [Paltseg 1992: 46].

*⁽²⁾ В эту Колесницу входят те, кто без духовного учителя смог познать взаимозависимое происхождение (ДС, XLII), его признаки и прекращение, а также бессамость особи и необходимость избавиться от страстей и омрачений [Там же]. О более сложных характеристиках просветленных одиночек, об их духовных практиках, а также о различном понимании этих практик Нагарджуной и Асангой см. [Wayman 1997: 191–204].

*⁽³⁾ В эту Колесницу входят те, кто постепенно обрел шесть совершенств (ДС, XVII) и прошел десять стадий духовного роста (ДС, LXIV), познал бессамость особи и дхармо-частиц (дхарма-найратмья), а также необходимость избавиться от страстей и омрачений [Paltseg 1992: 46–47].

[III–XIII. МИФО-РИТУАЛЬНЫЕ МАТРИКИ
ЗРЕЛОЙ МАХАЯНЫ И РАННЕЙ ВАДЖРЯНЫ]III. Пять просветленных* (*pañca buddhāḥ*, sangs rgyas lnga)

1	<i>vairocanaḥ</i>	gnam par snang mdzad	Солнечный, Солнцесияющий, Вайрочана.
2	<i>akṣobhyaḥ</i>	mi bskyod pa	Неколебимый, Невозмутимый, Акшобхья.
3	<i>ratna-sambhavaḥ</i>	rin chen 'byung gnas	Источник Драгоценностей, Драгоценный источник, Ратнасамбхава.

4	<i>amitābhaḥ</i>	'od dpaḡ med	Бесконечный свет, Беспредельно сияющий, Амитабха*.
5	<i>amogha-siddhiḥ</i>	don yod grub pa	Безошибочно достиг- ший цели, Непогре- шимый, Амогха- сиддхи.

* Одним из самых ранних текстов, называющих и раскрывающих эту «пятерку», является «Гухья-самаджа-тантра», составленная в IV–V вв. [Guhyaśamaja 1931: 163; Bhattacharyya 1933: 43; Wayman 1995: 141–142]. Сжатое изложение дальнейшего развития этого учения, а также позднеканонические изображения Просветленных см. [Dsanglun 1978: 68–75; Shashibala 1986: 103–129; Ролби Дорже 1997: 43, № 55, 57–60]. О раннетантрическом формировании системы пяти будд и их семейств см. [Winternitz 1933: 5–9; Snellgrove 1987: 189–198, 206–213].

*⁽⁴⁾ В пространном списке МВ, II Амитабха и Ратнасамбхава менялись местами, и этот порядок в матрике считается более традиционным, поскольку отвечает расположению будд на мандалах — символических изображениях ритуально-медитационной вселенной. Однако в позднем «Древе собрания трехсот изображений», принадлежащем Рольпа Дордже (*lCang-skyu rol-pa'i rdo-rje*, в монголоизированном произношении Джанжа Ролби Дорже), жившему в 1717–1786 гг., Ратнасамбхаве отведен № 58, а Амитабхе — № 59 [Ролби Дорже 1997: 43]. Показательно сравнивать списки-матрицы мифоритуального комплекса ДС со списками изображений названной работы, чтобы увидеть, как изменился ранний тантризм в позднем тибетском буддизме [Там же: 16–21].

IV. Четыре богини* (*catasro devyaḥ*, *lha mo bzhi*)

1	<i>rocāni</i>	sryan ma	Сияющая, Лочана*.
2	<i>māmāki</i>	mamaki	Божественная мать, Мамаки*.
3	<i>pāṇḍurā</i>	gos dkar mo	Светлая, Пандура*.
4	<i>tārā</i>	sgrol ma	Спасительница, Тара*.

* Эта статья «Собрания» весьма знаменательна. Здесь названы богини бодхисаттвического уровня совершенства. Они суть воплощения Праджня-парамиты — Матери всех будд, символизирующей высшую мудрость (праджню), пустоту (шуньяту), пассивную сторону слиянной космической двойцы. Они стали объектами махаяно-ваджраянской культовой практики и иконографии в качестве «эжен»

четырёх Просветленных, кроме Вайрочаны. «Гухья-самаджа-тантра» — одна из первых книг, в которых описывается культовая роль и значение этих богинь, см. [Snellgrove 1987: 206–213]. Но в предыдущей статье Просветленных уже пять, а их «мудрых соответствий» еще только четыре. Позднее и Вайрочана, пребывающий в центре мандалы, «получил» свою пару, см. [Мифы 1991. Т. 1: 189; Snellgrove 1957: 82]. К IX в. этих богинь, как и будд, насчитывалось гораздо больше, см., например, МВ, СХСVII, 41–62 или [Csoma 1984: 60–61, № 42–63]. Но даже на поздних мандалах тантрического буддизма центральную фигуру, в том числе Вайрочану, чаще всего окружают четыре богини мудрости, см. [Ngor Mandalas 1991: 29–38]. Правда, имена богинь этих мандал другие, но в целом сам принцип изображения четверки богинь в качестве ближайшей свиты центрального объекта культа применялся широко. Богини данного списка в разных сочетаниях выполняют в мандалах и другие функции, см. [Там же: 168, 195] Именно этот список богинь из ДС располагается вокруг центральной фигуры мандалы в следующих случаях [Там же: 20, 53, 75, 84, 86–89, 97, 156, 158, 168, 184–185, 188–189, 218].

*⁽¹⁾ Таково имя этой богини в большинстве текстов и в традиции [Dharmasangraha 1885: 36; 1993: 3]. Но значения терминов «рочани» и «лочана» примерно одинаковые — это все относящееся к свету, блеску, сиянию, красоте. В рукописях из Санкт-Петербурга и Тибета эту богиню звали *buddha-locanā* — МВ, СХСVII, 44 [Csoma 1984: 60, № 44]. Лочана является парой Акишобхьи [Dsanglun 1978: 73].

*⁽²⁾ Санскритское имя этой богини мудрости переводится как «моя». Гьялцен Намдол не переводит это имя, оставляя его в тибетской транскрипции, как то и было принято традиционно, например, в описаниях мандал [Ngor Mandalas 1991]. Чома де Кёреши в переводе на тибетский и английский языки МВ, СХСVII, 41 проделал с «Мамаки» операцию, прямо противоположную ее значению на санскрите: «*bdag med ma — the not selfiish [selfless] goddess*» [Csoma 1984: 60, № 43]. Это, разумеется, объясняется практикой истолкования, поскольку Будда не может иметь ничего своего собственного, в том числе мудрости (праджни). Мамаки является парой Ратнасамбхавы [Dsanglun 1978: 73–74], а «божественная мать» — это ее тибетское толкование.

*⁽³⁾ В более поздних терминологических лексиконах эту богиню уже называли *pāṇḍara-vāsini*, что означает «одетая, или облаченная, в светлое», см. МВ, СХСVII, 45 [Csoma 1984: 60, № 46; Мифы 1991. Т. 1: 189]. Именно под именем Пандаравасини она традиционно считается парой Будды Амитабхи [Dsanglun 1978: 74] и входит в свиту

Авалокитешвары вместе с Лочаной, Тарой (и Праджня-парамитой) согласно «Манджушри-мулакальпе», см. [Snellgrove 1987: 150–152].

*⁽⁴⁾ Самая известная богиня мудрости является парой Будды Амогхасиддхи [Dsanglun 1978: 74–75]. Одна из сложнейших техник медитации на образе Тары описана в издании Конзе [Конзе 1993: 92–96].

V. Пять богинь-охранительниц* (*pañca rakṣāḥ*, srung ma lnga)

1	<i>pratisarā</i>	so sor 'drang ma	Носящая ожерелье, Пратисара.
2	<i>sāhasra-pramardani</i>	stong chen mo rab tu 'joms ma	Уничтожившая тысячи [врагов Закона], Сахасра-прамардани.
3	<i>mārici</i>	'od zer can ma	Маричи*.
4	<i>mantra-anusārini</i>	gsang sngags tjes su 'dzin ma	Знающая сокровенные речения, Мантра-анусарини.
5	<i>śītavati</i>	bsil ba'i tshal (chen mo)	Несущая холод, Шитавати.

* Пятерку этих богинь уровня бодхисаттв мне не удалось найти в описании какого-либо одного ритуала. Но первой из них — четырехликой и восьмирукой — посвящен отдельный тантрический текст *Ārya-mahāpratisarā-vidyārājīni* (тиб. srung ba lha mo lnga lha lnga bcu nga drug gi dkyil 'khor), в мандале которого она располагается в центре, а вокруг нее — четыре богини-охранительницы. Три из последних представляют данный список ДС, за исключением Маричи [Ngog Mandalas 1991: 6]. Маричи, изображаемая в тибетской культовой живописи трех- или четырехликой и восьмирукой богиней с луком и ритуальным топориком, которую везут на троне шесть или семь черных кабанов, считается защитницей от всех болезней, см. [Dsanglun 1978: 176–177]. Там же приводится и прорисовка ее милостивого облика из тибетского ксилографа «300 икон», созданного Рольна Дордже, с объяснениями к каждой из икон. Этот источник впервые был издан С.Ф.Ольденбургом в начале века в серии *Bibliotheca Buddhica V* [Сборник 300 бурханов 1903] и переиздан В.М.Монтлевицем [Ролби Дорже 1997]. В списке ДС Маричи занимает место более традиционной для этой матрицы богини *Maṇḍi* (нава, самка павлина, тиб.: rMa bya), см. [Dsanglun 1978: 194–196; Ролби Дорже 1997: 83, № 178]. В религиозной практике к этой пятерке богинь обращаются с мольбами продлить жизнь, улучшить условия следующего рождения и т.д. Их изображения (с Махамаяори) см. [Там же, № 175–179].

*⁽³⁾ В санскритских текстах — это имя и одной из богинь, и небесной красавицы (апсары), и матери Шакьямуни Будды, которую также звали Майя и Майя-дэви. По-тибетски имя Маричи значит «Лучающаяся светом», «Луч света». Очевидно, тибетское имя отразило возросшую роль этого образа в тантрическом культе и преобладание в нем благостных функций. Ее изображение см. [Ролби Дорже: 79, № 163].

VI. Семь Истинносущих*, татхагат, будд
(*sapta tathāgatāḥ*, de bzhin gshegs pa bdun)

1	<i>vipaṣyī</i>	rnam gzigs	Всеярящий, Випахьяян.
2	<i>śikhi</i>	gtsug gtor can	Достигший вершин знания, Щикхин*.
3	<i>viśvabhū</i>	thams cad skyob	Всесущий, Вишвабху*.
4	<i>kraku-cchandaḥ</i>	'khor ba 'jig	Кракуччханда*.
5	<i>kanaka-muniḥ</i>	gser thub	Золотой пророк, Канакамуни.
6	<i>kāśyapaḥ</i>	'od srungs	Хранитель света, Кашьяпа*.
7	<i>śākya-muniḥ</i>	shakya thub pa	Провозвестник из рода шакьев, Шакьямуни.

* Этот непривычный перевод термина «татхагата» (букв. «тако-
ществовавший», «ществовавший просто так», «прошедший просто
так» и т.д.) предложила В.В.Вертоградова в частной беседе, как и
перевод «Сугата» — Благосущный (см. выше, СЛ, 2). Возможность
такого перевода объясняется тем, что уже в раннем буддизме тер-
мин *gata* в составе эпитетов Будды стал пониматься как «сущий»,
«сущностный», а не как причастие прошедшего времени. На мой
взгляд, такая трактовка полностью отвечает буддийским и особен-
но махаянским смыслам понятия. Хотя в раннем буддизме, когда
сложилась эта матрица, и в хиньяне «татхагата» на «народном»
уровне толкования действительно мог считаться «ушедшим туда, в
нирвану». Нужно помнить о том, что «татхагата» — это самона-
звание Просветлённого Шакьямуни, которое Он стал употреблять,
говоря о себе в третьем лице, сразу после Просветления, т.е. с первой
проповеди Колеса Закона (см. русский перевод с пали В.В.Вертоградо-
вой [Хрестоматия 1980: 135–137]), и, следовательно, задолго до нир-
ваны, до Ухода. Поэтому понимать Его как «Ушедший» будет не-
правильно. В махаянских сутрах и Будда о себе говорит «татхага-

та», и его ученики в беседах с Ним и о Нем употребляют термин «*татхагата*», который никак нельзя трактовать в прошедшем времени (см., например, мой русский перевод с санскрита знаменитой «Сутры о совершенной мудрости» [Ваджраччхедика 1992: 106–118; Алмазная сутра 1993: 121–151], а также ниже, Приложение, особенно ВЧ, 29). Ибо, согласно махаяне, Просветленные не приходят и не уходят, они постоянно среди нас, любой прохожий может оказаться одним из них, поэтому надо быть внимательным и добрым к каждому существу. Хотя Он — Истинносуущий, но если ваше сердце отзывчиво и сострадательно, а ум открыт, то Он может и вам явиться, т.е. вы можете узреть Его интуитивно.

*⁽²⁾ Чаще всего имя этого Просветлённого передается одним из значений санскритского термина «*щикхин*» — «имеющий нарост-щикха на макушке головы», «имеющий ореол, сияние над головой» и т.д. Однако подобные переводы не являются определяющими для этого Просветлённого, поскольку такого рода отметина является общим знаком всех будд, см. ниже, ДС, LXXXIII.

*⁽³⁾ Таков точный перевод с санскрита, тогда как с тибетского переводят иначе: «*All protecting*» («Покровительствующий всем») [Csona 1984: 4, № 8; Dharmasangraha 1993: 4].

*⁽⁴⁾ Чома де Керсиш привел три санскритских и два тибетских (с английскими эквивалентами) имени этого Просветлённого [Csona 1984: 4, № 9–10], а И.П.Минаев и Н.Д.Миронов указали как раз имя нашего списка — МВ, II, 9. Кракуччханда является первым Просветлённым настоящего мирового периода (кальпы). Санскритская и палийская этимологии этого имени весьма туманны (выражаю признательность за консультацию В.В.Вертоградовой), поэтому на европейские языки имя непереводимо. Тибетцы же дали не переводы, а толкования главных свойств всех будд. Так, приведенный здесь вариант означает «разорвавший цепь рождений». Второй вариант (*log dad sel*) можно понять как «освободитель от лжеверы».

*⁽⁶⁾ Букв. «происходящий от Кащьяпы» — очень многозначное имя ведической мифологии, означающее в том числе и «солнечный».

VII. Четыре стража мира*

(*catvāro loka-pālāḥ*, 'jig rten skyong ba bzhi)

1	<i>dhṛtarāṣṭrah</i>	yul 'khor srung	Сильный царь, Дхритараштра.
2	<i>virūpākṣah</i>	sryan mi bzang	Царь с разноцветными глазами, Вирупакша.

3	<i>virūḍhakaḥ</i>	'phags skyes po	Царь с растущим [телом], Вирудхака.
4	<i>kuberaḥ</i>	rnam thos sras	Богатый царь, Кубера*.

* Это стражи сторон света, известные еще из добуддийской мифологии. Они издревле «охраняли» входы в святилища буддистов, будучи изображенными на колоннах врат древнейших культовых сооружений — оград вокруг ступ с останками Будды. Как правило, в таких художественных композициях они предстают со свитами полубогов (гандхарвов, кумбхандов, нагов и якшей), а также с соответствующими им полубогинями. И.П. Минаев, исследовавший ступу в Бхархуте (II в. до н.э.), отметил, что в ее надписях к изображениям под именами Кубера и Вирудхака еще нет эпитетов «страж мира» или «великий царь» (махараджа). Они оба названы «якхе», как и в ведической словесности, причем последний еще не приобрел своего знаменитого вида (с огромными животом и гениталиями) [Минаев 1887: 101–104]. Ученый пришел к выводу, что во время сооружения ограды вокруг ступы «мифические подробности о стражах мира не получили законченности, находимой в современном каноне» [Там же: 148; Андросов 1995: 159–160]. Изображения их см. [Ролби Дорже 1997: 117–119, № 280–284]. В космологическом плане четыре стража обитают на самом низком небе, т.е. непосредственно над землей, над миром людей, см. ниже, ДС, СХХVII, 1 и [Dsanglun 1978: 318–319], где они названы уже «махараджами».

*⁽⁴⁾ В оригинале *kuvera*, но его функциональное значение иное, чем у Куверы из следующего списка — ДС, VIII, 4. Этих «однофамильцев» хорошо бы различать и в русском переводе, как это делают тибетцы. Тибетцы понимают его как «сына Вайшраваны», о многочисленных воплощениях которого стражем мира см. [Там же: 288–291].

VIII. Восемь защитников мира* (*aṣṭau loka-pālāḥ*, 'jig rten skyong ba brgyad)

1	<i>indraḥ</i>	dbang po	Царь богов, Индра.
2	<i>yamaḥ</i>	gshin rje	Бог смерти, Яма.
3	<i>varuṇaḥ</i>	varuna (chu lha)	Бог водной стихии, Варуна.
4	<i>kuveraḥ</i>	lus ngan	Бог богатства, Кувера.
5	<i>iśānaḥ</i>	dbang phyug	Бог-правитель, Ишана*.
6	<i>agniḥ</i>	me (lha)	Бог огня, Агни.

7	<i>nairṛtaḥ</i>	bden bral	Полубог, демон Найрита*.
8	<i>vāyuḥ</i>	rlung (lha)	Бог ветра, Вайю.

* Хотя санскритский термин матрицы идентичен предыдущему, однако эти матрицы кодируют различные учения, и боги в них занимают функционально разные уровни буддийской вселенной, поэтому изменен русский перевод. Восемь защитников мира обитают выше — на небе 33 богов, главой которых является Индра, см. ниже, ДС, СХХVII, 2. Эта восьмерка охраняет четыре стороны света и четыре промежуточных направления пространства. Иконографические изображения трех из них — Агни, Вайю и Варуны см. [Dsanglun 1978: 320–321].

*⁽⁵⁾ Имя этого бога весьма знаменательно, будучи эпитетом и Шивы, и Вишну, а также вторым именем бога-творца Ишвары, см. [Андросов 1985: 157–162]. В данном контексте Ишана считается правителем, защищающим северо-восточное направление буддийской вселенной.

*⁽⁷⁾ Полубог Найрита относится к демонам-ракшасам, которые в буддизме перестали быть врагами ведических богов; в этой матрице он «отвечает» за юго-западное направление буддийской вселенной.

IX. Десять защитников мира* (*daśa loka-pālāḥ*, 'jig rten skyong ba bcu)

К восьми упомянутым выше защитникам мира [в новой матрице] добавляются:

9	<i>brahmā</i>	steng gi tshangs pa	Бог-прародитель, Брахма*.
10	<i>adhah kṛṣṇaḥ</i>	'og gi nag po	Черный бог нижнего [неба], земной Кришна*.

* Функциональная роль «десятки» ясна: к восьми названным выше направлениям пространства присоединяются еще верх и низ, или зенит и надир. Показательны имена двух новых защитников буддийской вселенной — Брахмы и Кришны — популярнейших богов индуизма середины I тысячелетия, когда составлялась ДС. Так буддисты включили их в пантеон Великой колесницы.

*⁽⁹⁾ По-видимому, эта фигура символизирует не только высшего бога индуизма, но и высшие брахманские небеса буддийской вселенной, см. ниже, ДС, СХХVIII, 1–4.

*⁽¹⁰⁾ Кришне роль защитника буддийской медитативной вселенной очень подходит: по легенде, он и бог, и землянин.

Х. Четырнадцать защитников мира
(*caturdaśa loka-pālāḥ*, 'jig rten skyong ba bcu bzhi)

1–10 — все десять (перечисленных выше) защитников мира.

11	<i>candraḥ</i>	zla ba	Бог луны, Чандра.
12	<i>sūryaḥ</i>	nyī ma	Бог солнца, Сурья.
13	<i>pṛthvi</i>	sa (lha)	Богиня земли, Притхиви.
14	<i>asuraḥ</i>	lha min	Царь демонов, Асура*.

*⁽¹⁴⁾ По-видимому, имеются в виду асуры, кои были достойными противниками богов ведической религии и стали шестым видом существ сферы желаний (кама-дхату), см. ниже, ДС, LVII, 4, и имеют свой космогонический уровень в тхераваде и отдельных подшколах сарвастивады [McGovern 1979: 64, 67–68, 73].

XI. Десять гневных [защитников Закона]*
(*daśa krodhāḥ*, khro bo bcu)

1	<i>yama-antakaḥ</i>	gshin rje gshed	Положивший предел смерти, Ямантака*.
2	<i>prajñā-antakaḥ</i>	shes rab mthar byed	Положивший предел мудрости, Праджнянтака.
3	<i>padma-antakaḥ</i>	padma mthar byed	Установитель предела [сострадания] с лотосом, Падмантака.
4	<i>vighna-antakaḥ</i>	bgegs mthar byed	Положивший предел [действию] преград, Вигхнантака.
5	<i>acalaḥ</i>	mi g.yo ba	Неколебимый, Ачала*.
6	<i>ṣakki-rājāḥ</i>	'dod pa'i rgyal po	Жаждающий царь, Таккираджа*.
7	<i>nila-daṇḍaḥ</i>	dbyug sngon can	[Держащий] голубой жезл, Ниладанда.
8	<i>mahā-balaḥ</i>	stobs po che	[Обладающий] огромной силой, Махабала.
9	<i>uṣṇīṣāś-cakra-vartī</i>	gtsug tor 'khor los sgyur ba	Вселенский правитель с выпуклой макушкой, Ушнишачакравартин*.
10	<i>sumbha-rājāḥ</i>	gnod mdzes rgyal po	Царь страны зла, Сумбхараджа*.

* В этот список входят поздние тантрические культовые персонажи — гневные ипостаси идамов, т.е. центральных фигур ритуально-медитативных мандал.

*⁽¹⁾ Одна из гневных ипостасей бодхисаттвы Манджушри (см. ниже ДС, XII, 5) семейства Будды Акшобхы, известная по тибетской иконографии [Dsanglun 1978: 84–85]. Еще одна гневная ипостась Манджушри — Ваджрабхайрава (тиб. rdo rje 'jigs byed) [Там же: 224]. По другим тантрическим источникам, Ямантака — гневное божество семейства Будды Вайрочаны и манифестация милостивого Манджушри [Snellgrove 1957: 204–205]. См. также [Ролби Дорже 1997: 47, № 71–72].

*⁽²⁾ В оригинале — *acara*, значения которого идентичны *acalaḥ*, но Гьялцен Намдол предложил поправить чтение этого и следующего терминов, входящих в одно сложное слово санскритских рукописей, — я принял эти поправки.

*⁽⁶⁾ Настоящий перевод компромиссный между санскритским значением «царь-скупец» и тибетским «царь желаний».

*⁽⁹⁾ О «выпуклой макушке» см. ниже, ДС, LXXXIII, 23 и примечания. О Чакравартине см. РА, II, 77, 98–101; V, 44, а также [Васубандху 1994: 192–193; Буддийский взгляд 1994: 126–127].

*⁽¹⁰⁾ Этот перевод соответствует тибетскому пониманию, тогда как санскритский термин «сумбха» (в ориг. *sambha*) — это, скорее, место удушения.

XII. Восемь просветленных существ, бодхисаттв* (*aṣṭau bodhi-sattvāḥ*, byang chub sems dpa' brgyad)

1	<i>maitreyaḥ</i>	byams pa	Тот, кто есть Любовь, Майтрея.
2	<i>gagana-gaṅḅjāḥ</i>	nam mkha' mdzod	Созерцающий сокровищницы небесного пространства, Гагананганджа*.
3	<i>samanta-bhadraḥ</i>	kun tu bzang po	Всеблагий, Самантабхадра.
4	<i>vajra-pāṅḅiḥ</i>	phyag na rdo rje	Держащий громовник, Ваджрапани*.
5	<i>mañjuśriḥ</i>	'jam dpal dbyangs	Величественно-прекрасный, Манджушри.
6	<i>sarvanivāraṅa-viṣkambhī</i>	sgrib pa thams cad mam par sel ba	Удаливший все омрачения,

			Сарва-ниварана- вишкамбхин.
7	<i>kṣiti-garbhāḥ</i>	sa'i snying po	Тот, чья сущность — земля обитания, Кшитигарбха*.
8	<i>kha-garbhāḥ</i>	nam mkha'i snying po	Тот, чья сущность — небесное простран- ство, Кхагарбха.

* В данной матрике кодируется учение о существах, которые обрели Просветление (бодхи), но из сострадания остались действовать в сансаре ради помощи всем страдающим. Это небесные существа, небесные бодхисаттвы, присутствие которых и даже их телесное воплощение можно обнаружить в любой области вселенной и на любом ее уровне. В этом смысле данное учение отличается от другого раннемахаянского, согласно которому монах или мирянин, разделяющие воззрения Великой колесницы, могут дать обет стать бодхисаттвой и затем развивать необходимые нравственные и духовные качества: сострадание (каруна), различные виды совершенствования (парамита), волевое движение к Просветлению (бодхи-читта) и т.д., чем, впрочем, занимались в прошлые времена нынешние небесные бодхисаттвы. Таким образом, тех людей, кто дал обет бодхисаттвы, по-видимому, справедливо называть «стремящиеся к Просветлению». К этому же разряду следует относить и бодхисаттв хинаяны, как и современной тхеравады. В Малой колеснице бодхисаттвами величаются существа, которым предначертано стать буддами, достичь Просветления. К примеру, Будда Шакьямуни вспомнил все свои предыдущие рожденья, когда был бодхисаттвой, в каждом из которых он совершал высоконравственные деяния, запечатленные в джатаках — житиях бодхисаттв. Майтрея же в хинаяне все еще пребывает в роли бодхисаттвы, хотя и обитает на небе Тушита.

Относительно данного списка бодхисаттв можно заметить, что он довольно странен для текстов мадхьямики и тем более приписываемых Нагарджуне прежде всего отсутствием Авалокитешвары — бодхисаттвы Сострадания, относящегося к семье Будды Амитабхи. Это просветленное существо является не только действующим лицом ранних сутр махаяны [Dharmasangraha 1885: 37], объявленным в них даже «делателем будд» [Dayal 1932: 43–49], но и персонажем трактатов, которые единодушно признаются различными буддийскими традициями и учеными наследием Нагарджуны-мадхьямика, см., например, гл. 2, СЛ, 120. В остальном список содержит известные имена ранних бодхисаттв и аналогичен первой восьмерке бодхи-

саттв МВ, XXIII, в которой нашлось место Авалокитешваре, а вот Гаганаганджа переместился на 55-е место. Кроме того, в МВ использовано другое санскритское имя — «Тот, чья сущность — небесное пространство».

Данный список ДС отличается и от позднеканонических списков матрицы «восьми бодхисаттв» [Dsanglun 1978: 154–157; Ролби Дорже 1997: 73–75, № 145–152]. О бодхисаттвах в раннемахаянских сутрах см. также [Snellgrove 1987: 59–61].

^{*(2)} Тибетцы переводят не словосочетание, а отдельные слова, поэтому их перевод означает «небо-сокровище», см. также [Dharma-sangraha 1993: 7; Csoma 1984: 9, № 58].

^{*(4)} Об эволюции этого образа см. [Snellgrove 1987: 134–141].

^{*(7)} В данном случае санскритский термин означает не планету Земля и не одну из первостихий, а именно места обитания страдающих существ, каковых в буддийской вселенной много. Этому просветленному существу посвящена «Киштигарбха-бодхисаттва Пранидхана-сутра», дошедшая до нас в китайском переводе VII в., в которой главный герой дал обет помогать всем существам спасаться: «Если я не пойду в ад (помогать им), кто же пойдет?.. Если ады не пусты, я не стану буддой; когда все живые существа спасутся, лишь тогда я обрету наивысшее Просветление» [Sutra of the Past Vows 1974: 8, 20–21].

XIII. Шесть йогинь* (*ṣaḍ yoginyah*, *mal 'byog ma drug*)

1	<i>vajra-vārāhi</i>	rdo tje phag mo	Наездница на кабане с громовником, или Алмазная самка вепря, Ваджраварахи*.
2	<i>yāmini</i>	gshin tje gshed ma	Ночная, или Ночная наездница, Ямини*.
3	<i>sañcāraṇī</i>	kun tu rgyu ma	Сопроводительница, Санчарани*.
4	<i>santrāsani</i>	kun tu skyob byed ma	Вселяющая ужас, Сантрасани.
5	<i>caṇḍikā</i>	candika	Жестокая, Чандика*.

* В оригинальных рукописях ДС только пять персон тантрических культов: вероятно, либо в название матрицы закралась ошибка переписчиков, либо они пропустили шестую божественную йогиню. В МВ именно этих имен нет, но в статье 197 после Тары (№ 46) называется ряд йогинь, функционально близких нашим. Согласно Д.Сnellгроу,

йогини являются основными, определяющими фигурами особого вида тантр Будды Акшобхьи в его гневной ипостаси — Херука, в ритуале которого они играют видные роли [Snellgrove 1957: 206].

*⁽¹⁾ О символическом, культовом и мистическом значении этой йогини см. [Там же: 207–211]. Эта йогиня в другом контексте является также дакиней (тантрическим божественно-демоническим существом), эманулирующей пять других дакинь особой мандалы [Dsanglun 1978: 112].

*⁽²⁾ Таков возможный перевод с санскрита. Тибетцы же понимают это имя как «Покорительница смерти». Следовательно, они производят ее от Ямантаки (ДС, XI,1), поскольку она есть его пара в ритуале и в культовой позе уаб уит.

*⁽³⁾ Тибетцы переводят «Странствующая повсюду».

*⁽³⁾ Чандика — один из эпитетов богини Дурги, супруги индуистского бога Шивы. В поздних тантрических ритуалах и пантеоне ваджраяны эта богиня под именем Шридэви (тиб. dPal ldan lHa mo) играет огромную роль и имеет много воплощений, в том числе и Чандики Дэви [Dsanglun 1978: 260–263, 268–272; Ролби Дорже 1997: 105, № 244].

[XIV–XXI. МАТРИКИ, КОДИРУЮЩИЕ МАХАЯНСКИЕ
КУЛЬТОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ]

XIV. Семь видов высокого благоговения*
(*saptavidhā anuttara-pūjā*, bla na med pa'i mchod pa bdun)

1	<i>vandanā</i>	phyag 'tshal ba	Почитание восхвалением.
2	<i>pūjanā</i>	mchod pa	Подношение.
3	<i>pāpa-deśanā</i>	sdig pa bshags pa	Признание в проступках, исповедь.
4	<i>anumodanā</i>	rjes su yi rang ba	Радостное упование [творить добрые дела].
5	<i>adhyeṣanā</i>	bskul ba	Призыв [к Просветлённому проповедовать].
6	<i>bodhi-citta-utpādaḥ</i>	byang chub tu sems bskyed pa	Порождение [в сострадательном уме] воли к Просветлению*.
7	<i>pariṇāmanā</i>	bsong ba	Преданность [Закону, практикам]*.

* О содержании, значении и роли этого учения см. [Dayal 1932: 54–58]. Надо сказать, что современные учителя тибетского буддизма, подчеркивая огромную практическую важность данного раздела Закона, изменили его трактовки весьма значительно, прежде всего исходя из тантрических методик, ср. [Darguay 1985: 230–239].

*⁽⁶⁾ В махаяне совершенствование и Просветление неотрывны от Сострадания, о чем Нагарджуна хорошо сказал в «Драгоценных строфах» (РА, II, 75; IV, 96–99 и др.). Но в данном случае этот пункт ошибочно включен в список (что подтверждается и следующей статьей ДС, где он тоже фигурирует), поскольку основная идея Учения состоит в том, что все виды высокого благоговения суть практики, подготавливающие порождение воли к Просветлению, т.е. постоянную устремленность сострадательного ума к Просветлению [Dayal 1932: 57–64]. В общепризнанной матрике вместо этого пункта называют *śaraṇa-gaṭana*, или уход под покровительство прибежищ, которыми являются три Драгоценности, см. выше, ДС, I, а также [Там же: 55].

*⁽⁷⁾ Можно продолжить: учителю, обетам и служению всем существам — так это положение конкретно «работает» в тексте Нагарджуны, см. РА, IV, 90.

XV. Три благих корня (*trīṇi kuśala-mūlāni*, ge ba'i rtsa ba gsum)

1	<i>bodhi-citta-utpādaḥ</i>	byang chub tu sems bskyed pa	Порождение [в сострадательном уме] воли к Просветлению*.
2	<i>āśaya-viśuddhiḥ</i>	lhag bsam gnam par dag pa	Полная чистота намерений и усилий воли.
3	<i>ahaṅkāra-mamakāra-parityāgaḥ</i>	nga dang nga yi ba'i gnam pa yongs su spangs pa	Отказ созидать (выделять) Я и Моё.

*⁽¹⁾ См. примеч. *⁽⁶⁾ к предыдущей статье.

XVI. Четыре совершенных состояния* (*catvāro brahma-vihārāḥ*, tshangs pa'i gnas bzhi)

1	<i>maitrī</i>	byams pa	Любовь*.
2	<i>karuṇā</i>	snying tje	Сострадание.
3	<i>muditā</i>	dga'a ba	Радость.
4	<i>upekṣā</i>	btang snyoms	Невозмутимость.

* Букв. «четыре совершенных пребывания Брахмы». Другое традиционное название: «четыре неизмеримо-совершенных качества» (*arṅamāṇa*), свойственных богу Брахме и богам небес Брахмы. Но эти качества воспитываются на земле. Эд. Конзе считал эту «четверку» важнейшей духовной практикой для «культивирования социальных эмоций» и дал ее подробное описание с выдержками из текстов [Конзе 1993: 81–92], свидетельствующими об огромном значении данного учения, различные стороны которого касаются многих аспектов деятельности буддистов: самоанализа, аутотренинга и контроля над собственным поведением, а также сложнейших медитативных комплексов. Перевод с китайского нагарджунистского трактата «Махапраджня-парамита-упадеша», часть которого посвящена данной «четверке», и развернутое текстологическое исследование этого учения см. [Lamotte 1970. Т. 3: 1239–1273]. См. также СЛ, 40; РА, I, 24; МВ, LXXIX и [Csoma 1984: 287].

*⁽¹⁾ О Любви и Сострадании см. также [Lamotte 1970. Т. 3: 1705–1717].

XVII. Шесть совершенствований* (*ṣaṭ pāramitāḥ*, *phar phyin drug*)

1	<i>dāna-pāramitā</i>	sbyin pa'i pha rol tu phyin pa	Совершенство даяния.
2	<i>śīla-pāramitā</i>	tshul khriims kyī pha rol tu phyin pa	Совершенство нравственности.
3	<i>kṣānti-pāramitā</i>	bzod pa'i pha rol tu phyin pa	Совершенство терпимости, терпения.
4	<i>vīrya-pāramitā</i>	brtson 'grus kyī pha rol tu phyin pa	Совершенство решимости, самоотверженности, настойчивости.
5	<i>dhyāna-pāramitā</i>	bsam gtan gyi pha rol tu phyin pa	Совершенство сосредоточения, созерцания, сосредоточенного созерцания, медитации.
6	<i>prajñā-pāramitā</i>	shes rab kyī pha rol tu phyin pa	Совершенство мудрости, проникновенной мудрости.

* Одно из лучших текстологических исследований раннемахаянского учения о совершенствовании см. [Dayal 1932: 165–248].

XVIII. Десять совершенствований
(*daṣa pāramitāḥ*, pha rol tu phyin pa bcu)

1–6 — Шесть упомянутых выше (ДС, XVII).

7	<i>upāyaḥ</i>	thabs	[Совершенство] способа*.
8	<i>praṇidhiḥ</i>	smon lam	[Совершенство] обета, молитвы.
9	<i>balam</i>	stobs	[Совершенство] силы*.
10	<i>jñānam</i>	ye shes	[Совершенство] знания.

*⁽⁷⁾ См. [Там же: 248–269]. Несколько иной список 10 совершенствований привели в примечаниях К.Касавара и М.Мюллер [Dharmasāṅgraha 1885: 38]. Но общепринятым в махаяне Индии и Тибета стал список из ДС; точно такой же приводится в МВ, XXXIV.

*⁽⁹⁾ Более точно: «совершенствование десяти сил». См. ниже, ДС, LXXV.

XIX. Четыре правила собирания учеников*
(*catvāri saṅgraha-vastūni*, bsdu ba'i dngos po bzhi)

1	<i>dānam</i>	sbyin pa	Щедрость [как дар обучения]*.
2	<i>priya-vacanam</i>	snyan pa smra ba	Приветливость в речи, приятные слова.
3	<i>artha-caryā</i>	don spyod pa	Благотворные поступки*.
4	<i>samāna-arthatā</i>	don mthun pa	Равенство и беспристрастие в отношениях с другими*.

* Аналогичная матрица в МВ, XXXV, см. также [Csoma 1984: 267].

*⁽¹⁾ Перевод отличается от ДС, XVII, 1, так как в новой матрице меняется назначение термина.

*⁽³⁾ Т.е. ради блага другого: именно такой смысл поведения духовного лица и любого верующего в Великой колеснице.

*⁽⁴⁾ К.Касавара и М.Мюллер привели в примечаниях строфу из «Махавасту», I,3,11 (эта книга считается Виная-питакой древней школы локоттаравата из Малой колесницы), в которой четвертым пунктом этого же учения названо: «Равное отношение к счастью и несчастью, удаче и неудаче» (*samāna-sukha-duḥkhatā*) [Dharmasāṅgraha 1885: 39].

XX. Пять чудесных способностей*
(*pañca abhijñāḥ*, mngon shes lnga)

1	<i>divya-cakṣuḥ</i>	lha'i mig	Божественное око, ясновидение*.
2	<i>divya-śrotram</i>	lha'i ma pa	Божественный слух, «яснослышание».
3	<i>paracitta-jñānam</i>	gzhan gyi sems shes pa	Знание мыслей друго- го, чтение чужих мыслей.
4	<i>pūrva-nivāsa- anusmṛtiḥ</i>	sngon gyi gnas rjes su dran	Память о прошлых рождениях.
5	<i>ṛddhiḥ</i>	rdzu 'phrul	Чудесная сила*.

* О содержании и значении этого учения см. [Dayal 1932: 106–116]. Ряд текстов называют шесть и даже семь таких способностей, например MB, XIV и [Csoma 1984: 258]. Считается, что только будды и выдающиеся небесные бодхисаттвы владеют «шестеркой» способностей, а буддийские святые монахи, учителя Закона, обладают «пятеркой». Шестая чудесная способность называется *āsrava-kṣaya-jñāna*, или знание о том, как прекратит действие всех загрязнений и волнений, см. [Dayal 1932: 116–134; Obermiller 1933–1936: 45–46].

*⁽¹⁾ Божественное око видит формы безотносительно расстояния, а также место, где существо рождается после смерти [Paltseg 1992: 75].

*⁽³⁾ Чудесная сила позволяет сопротивляться горению, летать, ходить по воде, проникать сквозь землю [Там же].

XXI. Четыре благородные истины
(*catvāri ārya-satyāni*, 'phags pa'i bden pa bzhi)

1	<i>duḥkham</i>	sdug bsngal	Страдание, неудовле- творенность.
2	<i>samudayaḥ</i>	kun 'byung	Причина [страдания].
3	<i>nirodhaḥ</i>	'gog pa	Прекращение [страдания].
4	<i>mārgaḥ</i>	lam	Путь [прекращения].

[XXII–XL. МАТРИКИ ДХАРМИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ПОТОКА СОЗНАНИЯ.
ИССЛЕДУЮЩИЕ ПРИРОДУ СТРАДАНИЯ]

XXII. Пять групп дхармо-частиц* (*pañca skandhāḥ*, phung po lnga)

1	<i>rūpaṃ</i>	gzugs	Чувственное [содер- жание потока сознания].
---	--------------	-------	---

2	vedanā	tshor ba	Чувственное переживание, ощущение.
3	sañjñā	'du shes	Опознавание (представление) объектов пяти видов чувственного восприятия (или знаково-понятийное содержание сознания).
4	samskārah	'du byed	Сила и влияние прежних деяний (или карма).
5	vijñānam	gnam shes	Сознание, познание, осознание восприятия чувствами и мышлением.

* Эта и следующие ниже матрицы раскрываются в отечественной исследовательской литературе, а также в переводах с санскрита [Розенберг 1991; Щербатской 1988; Васубандху 1990; 1994; 1998; Говинда 1993]. На мой взгляд, элементы потока сознания, т.е. мельчайшие акты деятельности сознания, кодируемые и описываемые буддистами в Абхидхарме и других канонических и постканонических книгах, предпочтительнее называть «дхармо-частицы». Это одновременно указывает на принадлежность термина к определенной области буддизма и помогает избежать при истолковании смешения с многозначным философским понятием «элемент». При переводе третьего и пятого пунктов использованы пояснения Палцега [Paltseg 1992: 12–13, 31–32]. Первые четыре пункта раскрываются ниже, ДС, XXIV–XL.

XXIII. Пять групп сверхъестественного [совершенствования]*
(*pañca lokottara-skandhāḥ*, 'jig rten las 'das pa'i phung po lnga)

1	śīlam	tshul khrim	Нравственность.
2	samādhiḥ	ting nge 'dzin	Сосредоточение.
3	prajñā	shes rab	Проникновенная мудрость.
4	vimuktiḥ	rnam par grol ba	Освобождение.
5	vimukti-jñāna-darśana-skandhaḥ	rnam par grol ba'i ye shes mthong ba'i phung po	Группа видения в состояниях освобождающего знания.

* В МВ, IV приводится и шестая группа — *dharma-dhātu-viśuddhi* — «очищение природы дхармо-частиц», или очищение основ сознания.

XXIV. Двенадцать опор восприятия
 (*dvādaśa āyatanāni*, kye mched bcu gnyis)

1	<i>cakṣuḥ</i>	mig	Орган зрения, зрение.
2	<i>śrotram</i>	rna ba	Орган слуха, слух.
3	<i>ghrāṇam</i>	sna	Орган обоняния, обоняние.
4	<i>jihvā</i>	lce	Орган вкуса, вкус.
5	<i>kāyaḥ</i>	lus	Орган осязания, осязание.
6	<i>mana āyatanāni*</i>	yid kyi skye mched	Ум, мыслительные способности*.
7	<i>rūpam</i>	gzugs	Цветоформа*.
8	<i>śabdaḥ</i>	sgra	Звук.
9	<i>gandhaḥ</i>	dri	Запах.
10	<i>rasaḥ</i>	ro	Вкус.
11	<i>sparsaḥ</i>	reg bya	Осязаемое.
12	<i>dharma-āyatanāni</i>	chos kyi skye mched	Дхармо-частицы.

*⁽⁶⁾ Здесь, как и ниже, в пункте 12, термин *āyatanam* во множественном числе относится ко всем шести перечисленным опорам восприятия, и его нужно было бы переводить: «Зрение как опора восприятия» и т.д. В то же время этот термин подразделяет все опоры на органы чувств и их объекты в качестве равноправных источников познания. Гьялцен Намдол и его ученицы на этот раз, как мне думается, напрасно поправили этот и 12-й пункт критического издания К.Касавары и М.Мюллера, хотя у тибетских ученых были на то причины. Оба полных манускрипта ДС дают единственное число для «айятана» в обоих названных пунктах, что похоже на ошибку переписчиков, см. [Dharmasangraha 1885: 5; 1988: 12–13; 1993: 13].

*⁽⁷⁾ «Рупа» переводится чаще всего на русский и европейские языки только как «форма», что неправильно, поскольку глаз воспринимает цветную форму и в санскритском термине содержится оба значения. Более того, буддисты считали невозможным отделить в восприятии цвет от формы, см. об этом выше, гл. 4 (ШС, 50). Тибетцы нашли более точный эквивалент, означающий по-русски «тело, облик, внешний вид», т.е. термин подразумевает и очертания, и цвет. В современном терминологическом словаре дается такое определение этого пункта матрики: «The source of perception of form; direct objects of sight-shape and colour» [Rigzin 1993: 239].

XXV. Восемнадцать основ сознания
(*aṣṭādaśa dhātavaḥ*, hams bco brgyad)

1	<i>cakṣuḥ</i>	mig	Зрение.
2	<i>śrotram</i>	rna ba	Слух.
3	<i>ghrāṇam</i>	sna	Обоняние.
4	<i>jihvā</i>	lce	Вкус.
5	<i>kāyaḥ</i>	lus	Осязание.
6	<i>manaḥ</i>	yid	Ум, мыслительные способности.
7	<i>rūpam</i>	gzugs	Цветоформа.
8	<i>śabdaḥ</i>	sgra	Звук.
9	<i>gandhaḥ</i>	dri	Запах.
10	<i>rasaḥ</i>	ro	Вкус.
11	<i>sparśaḥ</i>	rig bya	Осязаемое.
12	<i>dharma-dhātavaḥ*</i>	chos kyi khams	Дхармо-частицы*.
13	<i>cakṣur-vijñānam</i>	mig gi mnam par shes pa	Осознание зримого*.
14	<i>śrotra-vijñānam</i>	rna ba'i mnam par shes pa	Осознание слышимого.
15	<i>ghrāṇa-vijñānam</i>	sna'i mnam par shes pa	Осознание пахнущего.
16	<i>jihvā-vijñānam</i>	lce'i mnam par shes pa	Осознание вкуса.
17	<i>kāya-vijñānam</i>	lus kyi mnam par shes pa	Осознание телесного касания.
18	<i>mano-vijñāna-dhātavaḥ</i>	yid kyi mnam par shes pa'i khams	Осознание мыслимого.

*⁽¹²⁾ Термин *dhātu* во множественном числе здесь, как и ниже, в пункте 18, относится ко всем предыдущим терминам данной матрицы.

*⁽¹³⁾ О критике мадхьямиками раннебуддийской и вайбхашиковской теории восприятия на примере цветоформы, зрения и его осознания см. выше, гл. 4 (ШС, 45–53).

XXVI. Одиннадцать видов группы чувственного
[содержания потока сознания]*
(*ekādaśa rūpa-skandhāḥ*, gzugs phung bcu gcig)

1	<i>cakṣuḥ</i>	mig	Зрение.
2	<i>śrotram</i>	rna ba	Слух.
3	<i>ghrāṇam</i>	sna	Обоняние.
4	<i>jihvā</i>	lce	Вкус.
5	<i>kāyaḥ</i>	lus	Осязание.
6	<i>rūpam</i>	gzugs	Цветоформа.
7	<i>śabdaḥ</i>	sgra	Звук.
8	<i>gandhaḥ</i>	dri	Запах.

9	<i>rasaḥ</i>	ro	Вкус.
10	<i>sparśaḥ</i>	reg bya	Осязаемое.
11	<i>avijñāptiḥ</i>	nam paḥ rig byed ma yin pa	Необнаружимое*.

* Согласно Палцегу, все они образуются в результате различных комбинаций четверки элементов (см. ниже, ДС, XXXIX, 1–4), от которых происходят не только органы чувств и их объекты, но даже тела [Paltseg 1992: 12].

*⁽¹¹⁾ Во всех критических изданиях ДС дается противоположный термин — *vijñāpti*, который несвойствен данной матрике. Но если в издании К.Касавары и М.Мюллера это явно пропущенный знак «ава-грахи» перед этим термином, что в конце книги указано как исправление к данной строке и в «Индексе слов» приводится именно *avijñāpti* с номером данной матрики, то Гьялцен Намдол и его ученицы переводят на тибетский и английский языки «виджняпти» [Dharmasangraha 1885: 6; 1988: 14; 1993: 15]. В МВ, С1 приводятся оба термина — пункты 51 и 76 (см. также [Csoma 1984: 105–106, № 52, 80]), и контекст «виджняпти» скорее относится к группе чувственного. Тем не менее термин «авиджняпти» общеизвестен для исследователей по Абхидхарме именно в качестве вида дхармо-частиц в составе «рупа-скандхи», как частицы, придающей поступкам и словам нравственно-оценочный смысл [Розенберг 1991: 142–144, 171; Thomas 1953: 162]. В то же время «виджняпти», или «обнаружимое», «проявленное», является лишь свойством данных чувственных каналов (т.е. пункты шестой–десятый данного списка). Подробнее об этих двух терминах см. [Васубандху 1990: 50–60, 119–127, 153–166, 262; 1994: 69, 205], где обнаружимое объясняется и по другой классификации — «Восемнадцать основ сознания» (см. выше, ДС, XXV, 18). Еще подробнее этот вопрос рассматривается в четвертой главе «Абхидхармакоши», перевод которой с тибетского см. [Васубандху 1988], а санскритский текст [Vasubandhu 1946: 85–90; 1967: 196–200]. См. также [Rigzin 1993: 158; Щербатской 1988: 191–192].

XXVII. Три вида чувственного переживания, ощущения*
(*trividhā vedanā*, tshor ba nam pa gsum)

1	<i>sukhā</i>	bde ba	Приятность, радость, удовольствие.
2	<i>duḥkhā</i>	sdug bsngal	Неприятность, боль, неудовольствие.
3	<i>aduḥkhā-asukhā</i>	sdug min bde min	Ни приятность, ни неприятность.

XXVIII. Группа представлений
(или знаково-понятийное содержание сознания)
(*sañjñā-skandha*, 'du shes kyi phung po)

nimitta-udgrahaṇa-ātmikā tshad ma nye bar 'dzin [Этим частицам] свойственно восприятие знаков.

XXIX. Два вида сил и влияний прежних деяний*
(*divividhāḥ saṃskārāḥ*, 'du byed mam pa gnyis)

- | | | | |
|---|------------------------------------|---|--|
| 1 | <i>citta-saṃprayukta-saṃskārāḥ</i> | sems dang mtshungs par ldan pa'i 'du byed | Силы и влияния, связанные [с внутренними процессами] потока сознания. |
| 2 | <i>citta-viprayukta-saṃskārāḥ</i> | sems dang mtshungs par ldan pa ma yin pa'i 'du byed | Силы и влияния, не связанные [с внутренними процессами] потока сознания. |

* Собственно эта матрица кодирует две другие, представленные и раскрытые ниже, в двух следующих статьях. См. об этом [Розенберг 1991: 122–126, 225–229 и 154–159; Васубандху 1990: 58–59, 126, 162–163 и др.].

XXX. Сорок сил и влияний связанных [с внутренними процессами] потока сознания*

(*catvūriṃśac citta-saṃprayukta-saṃskārāḥ*,
sems dang mtshungs par ldan pa'i 'du byed bzhi bcu)

[А. Основные дхармо-частицы — *mahābhūmika*]

- | | | | |
|---|----------------|----------|---|
| 1 | <i>vedanā</i> | tshor ba | Чувственное переживание плодов кармы*. |
| 2 | <i>sañjñā</i> | 'du shes | Опознавание объектов пяти видов чувственного восприятия*. |
| 3 | <i>cetanā</i> | sems pa | Волевое, осознанное усилие*. |
| 4 | <i>chandaḥ</i> | 'dun pa | Желание*. |
| 5 | <i>sparśaḥ</i> | reg pa | Прикосновение*. |
| 6 | <i>matīḥ</i> | blo gros | Разумность, способность понимать, разбираться. |

7	<i>smṛtiḥ</i>	dran pa	Память, памятьливость, бдение памяти, внимание*.
8	<i>manas-kāraḥ</i>	yid la byed pa	Мыслительная деятельность, здравый смысл*.
9	<i>adhimokṣaḥ</i>	mos pa	Сильное влечение [к духовным высотам]*.
10	<i>samādhiḥ</i>	ting nge 'dzin	Сосредоточение, сосредоточенное созерцание*.

[Б. Основные благоприятные — *kuśala-mahābhūmika*]

11	<i>śraddhā</i>	dad pa	Вера, преданность [Закоу], убежденность в пользе духовного*.
12	<i>apramādaḥ</i>	bag yod	Нравственная чистота, совестьливость, поиск и предпочтение благоприятного*.
13	<i>praśrabdhīḥ</i>	shin sbyangs	Спокойствие, умение верить*.
14	<i>upekṣā</i>	btang snyoms	Равное, беспристрастное отношение, невозмутимость*.
15	<i>hriḥ</i>	ngo tsha	Стыдливость, застенчивость, робость*.
16	<i>apatrapā</i>	khrel yod	Скромность, смущение от предосудительного, избегание его, благопристойность*.
17	<i>alobhaḥ</i>	ma chags pa	Неалчность, бесстрастие*.
18	<i>adveṣaḥ</i>	mi sdang ba	Негневливость, отсутствие ненависти*.
19	<i>ahiṃsā</i>	mi 'tshе ba	Невреждение, непричинение вреда, не-насилие*.
20	<i>viryam</i>	brtson 'grus	Решимость [к духовному совершенствованию], решитель-

ность, настойчивость, самоотверженность*.

[В. Основные омрачающие — *kleśa-mahābhūmika*]

21	<i>mohaḥ</i>	rmongs pa	Духовная слепота, темнота, мрак сознания, «сон разума».
22	<i>pramādaḥ</i>	bag med pa	Безнравственность, бессовестность, беспечность [по отношению] к духовному благу*.
23	<i>kausidyam</i>	le lo	Леность, праздность*.
24	<i>aśrāddhyam</i>	ma dad pa	Неверие [в духовные смыслы, в закон воздаяния и возмездия]*.
25	<i>styānam</i>	rmugs pa	Тупость, вялость, медлительность.
26	<i>auddhatyam</i>	rgod pa	Возбудимость, взволнованность, самонадеянность*.

[Г. Основные неблагоприятные — *akuśala-mahābhūmika*]

27	<i>ahrikatā</i>	ngo tsha med pa	Бесстыдство.
28	<i>anapatrapā</i>	khrel med pa	Нескромность, неблагоприятность, отсутствие смущения.

[Д. Вторичные омрачающие — *upakleśa-bhūmika*]

29	<i>krodhaḥ</i>	khro ba	Гнев, ярость, злоба*.
30	<i>upanāhaḥ</i>	'khon 'dzin	Недружественность, злобедность, недовольство.
31	<i>śāṭhyam</i>	g.yo ba	Запутывание, надувательство, предательство, вероломство*.
32	<i>irṣyā</i>	phrag dog	Зависть, ревность, недоброжелательность*.

33	<i>pradāsaḥ*</i>	'tshig pa	Злокозненность, приятие предосудительного, грубость*.
34	<i>mraḥṣaḥ</i>	'chab pa	Скрытность, утаивание, лицемерие*.
35	<i>mātsaryam</i>	ser sna	Жадность, скупость, скарденность.
36	<i>māyā</i>	sgyu	Обольщение, обман, марево, иллюзия, мираж*.
37	<i>madaḥ</i>	rgyags pa	Гордыня, надменность, самодовольство, самолюбование*.
38	<i>vihimsā</i>	nam 'tshé	Преступность, стремление причинить вред, насилие, ущерб*.

[Е. Непостоянные — *anitya-bhūmika*]

39	<i>vitarkaḥ</i>	rtog pa	Размышление, раздумье, искание ума*.
40	<i>vicāraḥ</i>	dpyod pa	Исследование помыслов, установление причин*.

* О значении и роли этих силовых, кармических дхармо-частиц см. [Щербатской 1988: 192–196; Розенберг 1991: 154–157]. Данная статья Закона, думается, привлечет интересующихся буддийскими теориями потока сознания, абхидхармическими исследованиями. Представленный список дхармо-частиц почти полностью соответствует традиционному сарвастивадинскому списку до № 38, только «вторичные омрачающие» приведены в другой последовательности. Последний же подраздел — «непостоянные дхармо-частицы» — дан в усеченном виде, т.е. вместо восьми частиц названы всего две, ср. [Розенберг 1991: 227; Дандарон 1994: 3–7], а также MB, CIV и [Csoma 1984: 107–110]. Подзаголовки к подразделам добавлены мною.

*⁽¹⁾ Благие плоды доставляют счастливые переживания, неблагие — страдания, нейтральные — безразличие [Paltseg 1992: 14].

*⁽²⁾ Такой перевод сделан на основании пояснений Палцеза [Там же], как определение свойств объектов пяти видов осознания чувственного (см. выше, ДС, XXV, 13–17).

*⁽³⁾ Направление ума на добродетельные, недобродетельные и нейтральные объекты, вызывающие соответствующие состояния сознания [Там же].

*⁽⁴⁾ Желание возникает, когда орган чувства и осознание чувственного проникают в объект безотносительно его природы [Там же: 15].

*⁽⁵⁾ Прикосновение включает в себя не только контакт объекта с органом чувств, но и осознание этого, которое, в свою очередь, вызывает определенное чувственное переживание [Там же: 14].

*⁽⁷⁾ Память — это ясно и долго сохраняющийся в уме объект [Там же: 15].

*⁽⁸⁾ Мыслительная деятельность — это проникновение ума в объект посредством внимания, что тоже вызывает чувственные переживания [Там же: 14].

*⁽⁹⁾ Сильное влечение — это «цепляние» за особый объект с целью познать его в точности, как он есть, что помогает искоренить сомнения и укрепиться в убеждении относительно Законоучения [Там же].

*⁽¹⁰⁾ Сосредоточение означает концентрацию ума на единственном объекте расследования, который проверяется на абсолютную истину, на отсутствие самосущего или с целью обрести интуицию четырех благородных истин [Там же].

*⁽¹¹⁾ Вера — это свержубежденность в таких идеологемах, как карма, ее плоды и четыре благородные истины [Там же: 16].

*⁽¹²⁾ Совестьливость означает противоядие небрежности, состояние вне привязанности, злобы, невежественности, что помогает избежать недобрых поступков [Там же: 18].

*⁽¹³⁾ Гьялцен Намдол и его ученицы приводят несколько отличающееся санскритское чтение *prasrabdhi*, которое соответствует обоим манускриптам [Dharmasangraha 1885: 6, n. 9; 1988: 13; 1993: 17], а также критическому изданию И.П.Минаева (МВ, CIV, 19). Однако в критическом издании ДС, а также в других ксилографах МВ (см. [Csoma 1984: 108, № 19]) приводится данное чтение. Тибетский перевод в обоих случаях одинаков и по-русски означает «ловкость, искусность, проворность», тогда как при переводе с санскрита имеем: «Доверие — *das Vertrauen — Trust, Confidence*». Чома де Кёреши переводит на англ.: «*Very well-exercised or purified*», а Таши Зангмо и Дечен Чиме: «*Tranquility*», что тоже объяснимо спецификой буддийской лексики, см. [Dayal 1932: 152–153]. Ф.И.Щербатской полагал правильными оба санскритских чтения, которым дал перевод-истолкование: «Готовность к умственным действиям (легкость интеллекта)» [Щербатской 1988: 193] (в пер. с англ. Б.В.Семичова). Точно

передали с тибетского переводчики «Руководства» Палцегга: «Pñāṃsu», что является противоядием ошибочным состояниям тела (сонливость, мучительные позы) и ума (возбуждение, вялость), ведущим к плохим рождениям; спокойствие — это покой тела и сосредоточенность ума [Paltseg 1992: 17–18].

*⁽¹⁴⁾ Невозмутимость есть освобождение как от лени, так и от взволнованности [Там же: 18].

*⁽¹⁵⁾ Стыдливость для верующего означает не делать и не говорить недолжного, того, что ведет к плохим рождениям [Там же: 16–17].

*⁽¹⁶⁾ Скромность означает избегать делать то, что осуждается другими [Там же: 17].

*⁽¹⁷⁾ Бесстрашие есть противоядие привязанности, алчности и возникает после осознания нечистоты богатства и тела [Там же].

*⁽¹⁸⁾ Негневливость — это не только противоядие злости, но и любовь [Там же].

*⁽¹⁹⁾ Мне думается, что в этой матрике данный термин имеет самые общие значения, весьма созвучные религиозно-политическим идеям Махатмы Ганди и его последователей. В древних же буддийских текстах термин встречается как в данных значениях (см. [Nyantiloka 1988: 31]), так и в других. Например, в матрике «10 добрых деяний» (*daśa-kuśala-karma-paṭha*), которой нет в ДС (хотя есть противоположная: «10 зловердных деяний», ДС, LVI), но ее полный список приводится в «Драгоценных строфах» (РА, I, 8–9), термин «ахимса» входит в первую тройку терминов, относящихся к добродетелям телесного, физического плана (см. также СЛ, 5). Тогда наиболее точный перевод «ахимса» — «невреждение [телу другого]», непричинение боли и телесного вреда другому существу. Однако нередко этот термин используется в буддийских трактатах и комментариях к ним в частном аспекте — «неубиение», «не убий другого», как и противоположный ему, см. ниже, ДС, LVI, 1. Следует заметить, что тибетский перевод Гьялцен Намдола отвечает современной трактовке термина — «ненасилие». В тибетском тексте РА и в комментарии на него использован другой термин — *mi gsod pa*, или «неумерщвление другого существа», т.е. в более частном значении [Hahn 1982: 4–5; Ajitamitra 1990: 14–15]. В этом смысле санскритский термин совершенно определенной матрики из РА неточно передан по-тибетски, поскольку убить другого — это всего лишь один из возможных видов нанесения вреда телу другого существа. Палцег дал такой же тибетский термин (*rnam par mi 'tshes ba*), как и в ДС, и пояснил, что невреждение — это не только противоядие вредным деяниям (убийству, волнению, угрозе, брани) по отноше-

нию к другим существам, но оно равносильно состраданию [Paltseg 1992: 18].

*⁽²⁰⁾ Решимость есть противополодие лености и радость вершить добрые дела [Там же: 17].

*⁽²²⁾ Безнравственность — это незащищенность ума от желания, ненависти, невежества и лености, отсутствие раздумий о добродетели [Там же: 25].

*⁽²³⁾ Леность есть отсутствие усилий слушать и созерцать Закон, невовлеченность в добродетельность [Там же].

*⁽²⁴⁾ Неверие в карму, ее плоды, в благородные истины, в три Драгоценности [Там же].

*⁽²⁶⁾ Возбудимость — это рост привязанности, расстройство ума и недолжное поведение. Они суть препятствия для медитации [Там же].

*⁽²⁹⁾ Это гнев в отношении других из непосредственного окружения и намерение причинить им вред [Там же: 23].

*⁽³¹⁾ Это и бесчестность из-за желания скрыть свои недостатки и проступки от других, чтобы сохранить уважение [Там же: 24].

*⁽³²⁾ Ревность — это расстройство от удачи других, развивающее нестерпимую злобу и сильную привязанность к ней [Там же: 23].

*⁽³³⁾ Во всех изданиях *pradāna* (даяние, учение и т.д.) явно не к месту и противоречит традиционным спискам. Этот пункт — описка переписчиков кембриджской рукописи, хотя и другой полный манускрипт содержит не лучшее чтение [Dharmasangraha 1885: 6]. Тибетские издатели ДС механически включили неверное чтение, хотя тибетский перевод сделан по правильному санскритскому чтению термина, который ниже, в другой статье фигурирует вторично — ДС, LXLX, 4. Правильное чтение приведено и в МВ, CIV, 43, а также [Csoma 1984: 109, № 43]. Непонятен один из его переводов с тиб.: «пламенеть душой» [Дандарон 1994: 6].

*⁽³⁴⁾ Имеется в виду утаивание нехороших поступков вместо признания в них [Paltseg 1992: 23].

*⁽³⁶⁾ Обольщение — это не просто обман других, а направление их к нечистым целям, чтобы получить выгоду, уважение, богатство, ради чего прибегают даже к колдовству [Там же: 24].

*⁽³⁷⁾ Самодовольство есть успокоенность на достигнутом [Там же].

*⁽³⁸⁾ Это отсутствие сострадания к другим [Там же].

*⁽³⁹⁾ Это внимательность сознания к любому объекту размышления [Там же: 27].

*⁽⁴⁰⁾ Это детальная проверка объекта исследования, на который обращено внимание [Там же].

XXXI. Тринадцать сил и влияний,
не связанных с [внутренними процессами] потока сознания*
(*trayodaśa citta-viprayukta-saṃskārāḥ*,
sems dang mtshungs ldan min pa'i 'du byed bcu gsum)

1	<i>prāptiḥ</i>	'thob pa	Соединение, связанность*.
2	<i>aprāptiḥ</i>	ma thob pa	Разъединение, несвязанность.
3	<i>sabhāgatā</i>	bskal ba mnyam pa nyid	Равенство, однородность [дхармо-частей одного вида]*.
4	<i>asañjñikam</i>	'du shes med pa	Неразличимое, неопределяемое, безнаковое*.
5	<i>samāpattiḥ</i>	snyoms 'jug	Глубокое сосредоточение*, медитативное погружение.
6	<i>jīvitam</i>	srog	Жизнь, жизненная сила*.
7	<i>jātiḥ</i>	skye ba	Возникновение, рождение.
8	<i>jarū</i>	rga ba	Угасание, упадок, старение*.
9	<i>sthitih</i>	gnas pa	Пребывание, существование*.
10	<i>anityatā</i>	mi rtag pa nyid	Невечность, преходящность, уничтожимость*.
11	<i>nāma-kāya</i>	ming gi tshogs	Смысл слова*.
12	<i>pada-kāya</i>	tshig gi tshogs	Смысл предложения и его частей.
13	<i>vyañjana-kāya</i>	yi ge'i tshogs	Смысл слога и отдельных звуков.

* Представленный список на один пункт меньше традиционного, так как составители ДС объединили два близких понятия в одно — *samāpatti* (*asañjñi-samāpatti* и *nirodha-samāpatti*), см. о них [Щербатской 1988: 130–131, 153–154, 196]. О смысле и значении этих 13 сил см. [Там же: 196–197; Розенберг 1991: 157–159, 227]. Согласно Палтсегу, особенность этих сил и влияний в том, что они существуют даже тогда, когда бездействует ум, например в состояниях медитативной приостановки мыслительной деятельности, обморока, глубокого сна [Paltseg 1992: 28].

*⁽¹⁾ О роли «соединения» и следующей силы «разъединения» в формировании потока сознания см. [Розенберг 1991: 158, 167–168]. Соединение связывает и накапливает новые впечатления с потоком сознания, в результате чего происходит разнообразная деятельность [Paltseg 1992: 28].

*⁽²⁾ Эта сила выполняет двоякую функцию: 1) устанавливает равенство и взаимоподдержку дхармо-частиц внутри трех классов — «благоприятных», «неблагоприятных» и «безразличных» к освобождению, 2) устанавливает однородность, или равенство, дхармо-частиц одного вида. Хотя каждая частица существует лишь мгновение, но в следующее мгновение ей на смену приходит другая, однородная [Розенберг 1991: 165].

*⁽⁴⁾ Неразличимое, беззнаковое состояние есть следствие глубокого сосредоточения без различения (асанджхи-самапатти, см. выше, примеч. *, и ниже *⁽⁵⁾), которое, в свою очередь, приведет к высокому рождению на небесах Великого плода (см. ДС, СХХVIII, 13) [Paltseg 1992: 29].

*⁽⁵⁾ Как уже отмечалось, в этот пункт включены две силы: (1) Глубокое сосредоточение без различения есть остановка волнения дхармо-частиц ума (читта) и его факторов посредством достижения четвертого уровня созерцания (см. ДС, LXXII, 4), на котором прекращают действовать желание, жажда. (2) Глубокое сосредоточение на прекращении (ниродха-самапатти) есть состояние освобождения от омрачений (клеша), в том числе даже таких, как желание воспринять «ничто». Естественно, что это происходит уже вне сансары [Там же: 28–29].

*⁽⁶⁾ Жизненная сила действует всегда — в каждый момент тысячи лет, до тех пор, пока длится череда рождений особи, определяемая кармой [Там же: 29].

*⁽⁸⁾ Угасание есть непрерывное изменение особи и ее пяти групп дхармо-частиц (скандха), начинающееся в первое мгновение ее зачатия и продолжающееся до седых волос [Там же].

*⁽⁹⁾ Существование — это непрерывность серии изменений от зачатия до смерти [Там же: 29–30].

*⁽¹⁰⁾ О.О.Розенберг трактует эту силу как «исчезновение» [Розенберг 1991: 157]. Она осуществляет переход особи из одной жизни в другую [Paltseg 1992: 30].

*⁽¹¹⁾ Перевод этой и двух следующих сил соответствует толкованию О.О.Розенберга: «Сила, придающая слову смысл или группирующая слоги в слова и фразы, проявляется в частичных переживаниях языковых явлений» [Розенберг 1991: 158].

XXXII. Три необусловленные [дхармо-частицы]*
(*trīṇi asaṃskṛtāni, dus ma byas gsum*)

1	<i>ākāśaḥ</i>	nam mkha'	Пространство.
2	<i>pratisaṅkhyā- nirodhaḥ</i>	so sor brtags pa'i 'gog pa	Прекращение появле- ния дхармо-частиц.
3	<i>apratisaṅkhyā- nirodhaḥ</i>	so sor brtags min kyī 'gog pa	Прекращение исчез- новения дхармо- частиц.

* О роли и значении этих частиц см. [Васубандху 1990: 66, 171–173; Розенберг 1991: 120–123, 166, 182, 191–194; Щербатской 1988: 187–188, 197].

XXXIII. Шесть объектов [восприятия] (*ṣaḍ viśayāḥ, yul drug*)

1	<i>rūpam</i>	gzugs	Цветоформа.
2	<i>śabdaḥ</i>	sgra	Звук.
3	<i>gandhaḥ</i>	dri	Запах.
4	<i>rasaḥ</i>	ro	Вкус.
5	<i>sparśaḥ</i>	rog bya	Осязаемое.
6	<i>dharmāḥ</i>	chos	Дхармо-частицы.

XXXIV. Двадцать собственных свойств цветоформы
(*[vimśatīḥ] rūpam viśaya-svabhāvam,*
yul gzugs kyī rang bzhin nyi shu)

1	<i>nilam</i>	sngon po	Синее.
2	<i>pitam</i>	ser po	Желтое.
3	<i>lohitam</i>	dmar po	Красное.
4	<i>avadātam</i>	dkar po	Белое.
5	<i>haritam</i>	ljang khu	Зеленое.
6	<i>dirgham</i>	ring po	Длинное.
7	<i>hrasvam</i>	thung ngu	Короткое.
8	<i>parimaṇḍalam</i>	zlum po	Круглое.
9	<i>unnatam</i>	mtsho ba	Высокое.
10	<i>avanatam</i>	dma' ba	Низкое.
11	<i>sātam</i>	phyā le ba	Ровное.
12	<i>visātam</i>	phyā le ba ma yin pa	Неровное.
13	<i>accham (abhra)</i>	sprin	Ясное (Облако)*.
14	<i>dhūmaḥ</i>	du ba	Дым.
15	<i>rajaḥ</i>	rdul	Пылинка.
16	<i>mahikā</i>	khug rna	Туман.
17	<i>chāyā</i>	grib ma	Тень.
18	<i>ātapaḥ</i>	nyi ma	Сияние солнца.

19	ālokaḥ	snang ba	Свет, блеск.
20	andhakāraḥ	mup pa	Темнота, чернота.

*⁽¹³⁾ К.Касавара и М.Мюллер указали в сноске, что должно быть *abhra* (облако), как в других лексиконах, например MB, CI, 33 [Dharma-sangraha 1885: 7], см. также [Csoma 1984: 105, № 33]. Именно этому термину соответствует и тибетский эквивалент «облака».

XXXV. Двадцать восемь видов звука
(*aṣṭāvimśati-vidha śabda, sgra mam pa nyer bgyad*)

1–7	sapta puruṣa-vāk- śabdāḥ	skyes bu'i ngag tu rgyur pa'i sgra bdun	Семь звуков человеческой речи.
8–14	sapta puruṣa-hasta- ādi-śabdāḥ	skyes bu'i lag pa'i sgra la sogs pa bdun	Семь звуков, производимых руками и другими членами.
15–28	eta evaṃ manojña- (amanojña)- bhedena aṣṭāvimśati	de mams la (yid du 'ong ba dang) yid du mi 'ong ba'i dbye bas nyer brgyad do	Каждый из названных выше различается на приятный и неприятный. Итого: 28.

XXXVI. Шесть видов вкуса (*ṣaḍ vidho rasa, ro rnam pa drug*)

1	madhuraḥ	mngar ba	Сладкий.
2	amlaḥ	skyur ba	Кислый.
3	lavaṇaḥ	tshva ba	Соленый.
4	kaṭuḥ	lan tshva ba	Острый.
5	tiktaḥ	kha ba	Горький.
6	kaṣāyāḥ	ska ba	Вяжущий.

XXXVII. Четыре запаха (*catvāro gandhāḥ, dri bzhi*)

1	sugandhaḥ	dri zhim pa	Приятный, благоухающий.
2	durgandhaḥ	dri mi zhim pa	Неприятный, скверный.
3	samagandhaḥ	mnyam pa'i dri	Ровный, стойкий.
4	viṣamagandhaḥ	mi mnyam pa'i dri	Меняющийся, нестойкий.

XXXVIII. Одиннадцать видов осязаемого
(*ekādaśa spraṣṭavyāni, rog bya bcu gcig*)

1	pṛthvi	sa	Земля.
2	āpaḥ	chu	Вода.

3	<i>tejah</i>	me	Огонь.
4	<i>vāyuh</i>	rlung	Ветер.
5	<i>ślakṣṇatvam</i>	'jam pa	Гладкость, мягкость.
6	<i>karkaśatvam</i>	rtsub ba	Шероховатость, жесткость.
7	<i>laghutvam</i>	yang ba	Легкость, легкое.
8	<i>gurutvam</i>	lci ba	Тяжесть, тяжелое.
9	<i>śitam</i>	grang ba	Холод.
10	<i>jighatsā</i>	bkres pa	Голод.
11	<i>pipāsā</i>	skom pa	Жажда.

XXXIX. Пять великих элементов, первостихий
(*pañca mahābhūtāni*, 'byung ba chen po lnga)

1	<i>pṛthvi</i>	sa	Земля.
2	<i>āpaḥ</i>	chu	Вода.
3	<i>tejah</i>	me	Огонь.
4	<i>vāyuh</i>	rlung	Ветер, воздух.
5	<i>ākāśaḥ</i>	nam mkha'	Пространство.

XL. Пять соответствующих качеств*
(*pañca bhautikāni*, 'byung 'gyur lnga)

1	<i>rūpam</i>	gzugs	Цветоформа.
2	<i>śabdah</i>	sgra	Звук.
3	<i>gandhaḥ</i>	dri	Запах.
4	<i>rasaḥ</i>	ro	Вкус.
5	<i>sparśaḥ</i>	reg bya	Осязаемое.

* В оригинале, начиная со второго качества, соответствия предыдущей матрице как раз нет, поскольку воде присущ вкус, огню — запах, ветру — осязание, а пространству — звук.

[XLI-XLII. ПУСТОТНОСТЬ И ВЗАИМОЗАВИСИМОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ]

XLI. Двадцать [видов] пустотности*
(*vimśatiḥ śūnyatāḥ*, stong nyid nyi shu)

1	<i>adhyātma-śūnyatā</i>	nang stong pa nyid	Пустота внутреннего*.
2	<i>bahirdhā-śūnyatā</i>	phyi stong pa nyid	Пустота внешнего*.
3	<i>adhyātma-bahirdhā- śūnyatā</i>	phyi nang stong pa nyid	Пустота внутреннего и внешнего.
4	<i>śūnyatā-śūnyatā</i>	stong pa nyid stong pa nyid	Пустота пустоты*.
5	<i>mahā-śūnyatā</i>	chen po stong pa nyid	Великая пустота*.

6	<i>paramārtha-śūnyatā</i>	don dam pa stong pa nyid	Пустота наивысшей истины*.
7	<i>saṃskṛta-śūnyatā</i>	'dus byas stong pa nyid	Пустота содействующих [бытию дхармо-частиц]*.
8	<i>asaṃskṛta-śūnyatā</i>	'dus ma byas stong pa nyid	Пустота не содействующих [бытию дхармо-частиц]*.
9	<i>atyanta-śūnyatā</i>	mtha' las 'das pa'i stong pa nyid	Пустота беспредельного*.
10	<i>anavarāgra-śūnyatā</i>	thog ma dang mtha' ma med pa'i stong pa nyid	Пустота безначального и бесконечного*.
11	<i>anavakāra-śūnyatā</i>	dor ba med pa'i stong pa nyid	Пустота неотвергаемого, высокоценного*.
12	<i>prakṛti-śūnyatā</i>	rang bzhin stong pa nyid	Пустота природного*.
13	<i>sarvadharmā-śūnyatā</i>	chos thams cad stong pa nyid	Пустота всех дхармо-частиц*.
14	<i>lakṣaṇa-śūnyatā</i>	mtshan nyid stong pa nyid	Пустота признаков, свойств*.
15	<i>alākṣaṇa-śūnyatā</i>	mtshan nyid med pa'i stong pa nyid	Пустота отсутствия признаков*.
16	<i>bhāva-śūnyatā</i>	dngos po stong pa nyid	Пустота сущности*.
17	<i>abhāva-śūnyatā</i>	dngos po med pa'i stong pa nyid	Пустота несущности*.
18	<i>svabhāva-śūnyatā</i>	ngo bo nyid stong pa nyid	Пустота самосущего*.
19	<i>abhāva-svabhāva-śūnyatā</i>	dngos po med pa'i ngo bo nyid stong pa nyid	Пустота самосущего из-за несуществования*.
20	<i>parabhāva-śūnyatā</i>	gzhan gyi dngos po stong pa nyid	Пустота [любой] иной сущности*.

* Учение о пустотности, бессамосущности, или отсутствии, невозможности самостоятельного существования (*niḥsvabhāvatā*) индивидов, вещей и дхармо-частиц потока сознания, относится к важнейшим в Великой колеснице, определяющим как ее философские основания, так и духовные практики по совершенствованию и освобождению. Начало этого учения восходит к раннебуддийскому положению об отсутствии вечной души, атмана, в любой особи — *pudgala-*

nairātmya, в том числе в богах и буддах. Это означало полную несамостоятельность или несуществование самой по себе любой особи (*sattva*), собственного Я (*ātman*), души (*jīva*), человека (*puruṣa*) и индивида (*pudgala*), кои суть лишь обозначения (*prajñapti*) тех или иных сочетаний групп дхармо-частиц, являющихся единственно реальными элементами бытия. Эта доктрина, которую можно обобщенно назвать *sattva-śūnyatā*, оказывала огромное влияние на все остальные разделы древнего буддийского Законоучения, о чем см. текстологический очерк Э.Ламотта [Lamotte 1976, Т. IV: 1995–2005]. В более поздних школах Малой колесницы, действовавших уже в спорах с махаяной, эта доктрина, разумеется, по-прежнему применялась, а в некоторых получила развитие. Так, в школе праджняптивединов (относящейся к махасангхикам) существовало учение о пустотности, которое кодировалось в текстах матрикой «10 пустот» (9 из них тождественны пунктам списка из ДС), см. [Там же: 2013].

В этой части буддийского Закона в первых же своих сутрах махаяна дополнила древнее положение новым — *dharmā-nairātmya* — дхармо-частицы не имеют собственной, самостоятельной, реальной сущности. Именно эти два положения буддизма легли в основу формирования учения махаяны о пустотности (сравнение обоих учений см. [Wayman 1997: 277–292]). Буддийские мыслители полностью осознавали это. Чандракирти (VII в.) прямо указал, что ради освобождения всех живых существ бодхисаттве необходимо осознать бессамость (*anātman*), отсутствие самосущего (*niḥsvabhāvatā*), которое Буддой объяснялось, с одной стороны, в учениях об отсутствии самосущего в дхармо-частицах и об отсутствии вечной души в индивидах, а с другой — в учении о «16 видах пустотности, которые Он обобщил в четырех категориях, принятых в махаяне» («Мадхьямака-аватара», VI, 179–180), см. [Madhyamaka-avatara 1912: 301–303; Huntington 1992: 179].

Согласно Э.Ламотту, различные версии сутр Праджня-парамиты (дошедшие до нас с конца III по X в.) кодируют это учение в матриках пустотности, состоящих из 2, 7, 14, 16, 18 и 20 пунктов (в одной ранней китайской версии «25-тысячной Праджня-парамиты» есть даже 15 пунктов), зачастую имеющих пространные определения; кроме того, списки из 16–20 пунктов классифицируются по четырем разделам (и только в одной версии — по трем) [Lamotte 1976, Т. IV: 2028–2041].

Нужно различать «теоретический» и «практический» аспекты учения о пустотности. Первый позволял дать махаянское решение ряда проблем буддизма и его философии, чем занимались Нагарджуна

и другие мадхьямики II–V вв., см. [Iida 1980: 274–298; Singh 1987: 4–26, 36–44; Pande 1993: 84–102; Murti 1980: 228–255; Dutt 1978: 250–254]. О различных оценках учеными этого аспекта в творчестве Нагарджуны см. [Андросов 1990: 163–184]. Но и «теоретический» аспект нагарджунизма имел практические приложения и участвовал «словом и мыслью» в совершенствовании мудрости, а также в деятельности по накоплению знания (джьяна-самбхара), поскольку учение о пустоте помогло освободиться от ложных взглядов. «Теория» пустотности классифицируется по подходам, основаниям или значениям, что кодируется числовыми матриками от трех до шести (помимо названных выше о «четверке пустот» см. [Rigzin 1993: 114], а о «пятерке пустот» [Ramanan 1978: 338–339]).

Практическая сторона учения о пустотности состоит в духовном совершенствовании бодхисаттвы и представляет собой один из способов обретения всеведения в пути к наивысшему Просветлению. Раскрывается и наполняется содержательными практиками этот аспект учения, по-видимому, начиная с IV в., о чем можно судить по текстам толкований на сутры Праджня-парамиты. Известны матрики 16, 18 и 20 видов пустоты. Основной является матрика 16 видов, входящих в число 173 аспектов обретения всеведения [Obermiller 1932: 77–78, п. 4]. 16 видов пустоты перечисляет Васубандху (IV–V вв.) в своем комментарии на «Мадхьянта-вибхангу» (I, 17) Майтреи (IV в.) в общем обозрении различных значений пустотности (I, 13–I, 23). Позднее эти трактаты были пространно истолкованы Стхирамати (VI в.), см. [Madhyanta-Vibhanga 1936: 86–99; Kochumuttom 1982: 72–89].

Одно из лучших описаний 16 видов пустоты, раскрывающее их значение для практики шестой ступени (бхуми) духовного восхождения бодхисаттвы, сделал Чандракирти в «Мадхьямака-аватаре», VI, 179–218 (тибетский текст см. [Madhyamaka-avatara 1912: 302–340], а английский перевод одних только строф [Huntington 1992: 179–183]). Крайне важно, что Чандракирти одним из первых дополнил эту матрику рассмотрением матрики «четырёх пустот» (VI, 219–223). Эти два списка несколько позднее и составили единую матрику «20 пустот». Следует отметить, что списки Васубандху и Чандракирти совпадают не полностью.

Кроме того, имеется русский перевод Б.Д.Дандарона (с тибетского) карик (строф) этого фрагмента из труда Чандракирти, опубликованный совместно с тибетским текстом определений 16 видов пустоты и переводом матрики «четырёх пустот» с подробными комментариями к ней [Дандарон 1995: 31–46]. Но автор статьи ошибоч-

но указал, что это Нагарджуна в «Муламадхьямака-кариках» (ММК) привел «18 способов описания пустоты — Шунья; из них 16 подробно разъясняются Нагарджуной, Чандракирти и другими» [Там же: 31]. Терминологически этот перевод вряд ли может удовлетворить. Вот один из примеров: «[9] Срединность (*dbus* — мадхьяма), которая не причастна ни к материалистическому постоянству, ни к идеалистической оторванности, по своей истинности есть Шунья; это называется „Шунья, ушедшая за пределы“» [Там же: 32]. Ср. с моим переводом фрагментов того же текста, см. ниже, примеч. *⁽⁹⁾. Однако подробный комментарий к матрике «четырёх пустот», в котором приведены цитаты из других работ Чандракирти, Буддхапалиты (V в.), Нагарджуны и современных авторов, может быть интересен.

Матрица «18 пустот» тоже известна из нагарджунистской традиции IV в. и впервые рассматривалась в трактате «Махапраджня-парамита Упадеша», XXXI (в переводе Э.Ламотта на французский эта глава получила номер XLVIII), который был переведен в начале V в. Кумарадживой на китайский язык и приписан Нагарджуне [Lamotte 1976. Т. IV: 1995–2151; Ramanan 1978: 44]. Эта «Упадеша» является огромным толкованием «25-тысячной Праджня-парамиты Сутры», сохранившийся санскритский текст которой содержит даже список 20 пустот. Однако ученые справедливо считают этот список поздней вставкой, дописанной в VII–VIII вв. Мадхьямик Харибхадра (VIII–IX вв.) включил именно эту матрицу в свой трактат «Абхисамаяя-аланкара-алока» и истолковал виды постижения пустотности в связи с духовным совершенствованием бодхисаттв на 10 стадиях (бхуми, см. ниже ДС, LXIV), а также в связи с учением о накоплении знания и учением о пяти путях освобождения, см. [Murti 1980: 351–356; Obermiller 1933: 170–187; 1933–1936: 126–141; 1934: 105–117]. Этот список переведен на русский язык В.Н.Топоровым, см. [Щербатской 1988: 417–419], где дается и многочисленная литература по проблеме пустотности.

Надо сказать, что составители МВ, XXXVII включили в свое собрание матрицу «18 пустот», см. также [Csoma 1984: 12]. Более того, кембриджский манускрипт ДС и ее китайская версия тоже содержат матрицу «18 пустот». Только рукопись из India Office Library, по-видимому самая поздняя, приводит список 20 пустот. И последнее замечание: этот список из ДС отличается по составу от всех названных выше, в том числе в части 16 и 18 пустот. Но главное отличие состоит в № 15 нашего списка (см. примеч. к нему), который, видимо, ошибочен. Если его исправить, то список ДС можно считать каноническим, в котором первые четыре пункта соответ-

ствуют созерцательным практикам и медитативным упражнениям подготовительных стадий махаянского совершенствования; пункты № 5–17 показывают последовательное продвижение по 10 стадиям (бхуми) духовного роста бодхисаттвы, а три последних пункта (№ 18–20) обозначают практики высшего совершенствования будд на «землях» будд (будда-бхуми, см. ниже, ДС, LXV), см. [Conze 1990: 144–148; Lamotte 1976. Т. IV: 2042].

*⁽¹⁾ Имеются в виду шесть внутренних источников познания, или опор восприятия (шад-айятана), — это пять органов чувств и ум, см. выше, ДС, XXIV, 1–6. Полные санскритские и тибетские тексты определений каждого пункта списка (если в нем исправить № 15, а № 19 поместить на его традиционное место в списке — 16-е) по формуле 16+4 приведены Э.Ламоттом по санскритским изданиям «25-тысячной» и «100-тысячной» сутр Праджня-парамиты, а также по тибетскому Ганджурю [Lamotte 1976. Т. IV: 2031–2036], им же выполнен французский перевод с китайского языка огромного толкования Кумарадживы на матрику «18 пустот» (из списка ДС отсутствуют № 16 и 20) в качестве главы комментария (упадеша) к «25-тысячной сутре Праджня-парамиты» [Там же: 2044–2151].

*⁽²⁾ Имеются в виду шесть внешних источников познания, или опор восприятия, см. выше, ДС, XXIV, 7–12.

*⁽⁴⁾ Согласно сутрам, то, что пустотность свойственна всем дхармо-частицам, означает, что она свойственна и самой себе, «такова ее природа (*prakṛti*), которая называется пустота пустоты» [Там же: 2032] (здесь и далее ссылки на издание Э.Ламотта). Согласно Чандракирти, «отсутствие собственной природы в дхармо-частицах (*chos rnam rang bzhin med pa nyid*) мудрецами рассматривается как пустота, которая является и пустотой любого самосущего пустоты (*ngo bos stong par 'dod pa yin*). Такая пустота называется пустотой пустоты и применяется для того, чтобы препятствовать пониманию пустотности как сущности (*dnegos po*)» (VI, 185–186 — здесь и далее ссылки на «Мадхьямака-аватару») [Madhyamakavatara 1912: 309–310].

*⁽⁵⁾ Согласно сутрам и Чандракирти (VI, 187–188), это пустота собственной природы 10 направлений пространства, см. выше, примечания к ДС, VIII–IX. Чандракирти пояснил, что для понимания этого вида пустоты нужно осознавать, что вселенная безгранична и миров в ней, как и существ в оных, неизмеримое количество.

*⁽⁶⁾ Согласно сутрам, «здесь наивысшей истиной называется нирвана». Согласно Чандракирти (VI, 189–190), это пустота наивысшей истины, как бы она ни понималась (нирвана и т.д.).

*⁽⁷⁾ Означает отсутствие самосущего во всех дхармо-частицах, вступающих в причинно-следственные соединения потока сознания, а это частицы всех пяти групп (ДС, XXII, XXVI–XXXI), см. [Розенберг 1991: 120–122 и др.]. Такое же определение дал Чандракирти (VI, 192). В сутрах же поясняется, что речь идет о содействующих бытию дхармо-частицах в трех сферах вселенной (*kāma-*, *gūra-*, *arūpa-dhātu*), см. ниже, ДС, CXXVII–CXXXIX.

*⁽⁸⁾ Означает отсутствие самосущего в трех дхармо-частицах, см. [Там же] и ДС, XXXII. Этого пункта нет в списке Чандракирти, но он есть в остальных списках. В сутрах эти дхармо-частицы определены как те, что «не возникают, не исчезают и не пребывают никаким образом» [Lamotte 1976. Т. IV: 2033].

*⁽⁹⁾ Согласно сутрам, «беспредельное — это то, конец которого невоспринимаем» [Там же]. Согласно Чандракирти (VI, 193), беспредельное — это то, что превосходит крайности, полюса, что является недвойственной реальностью (адвайя).

*⁽¹⁰⁾ Согласно сутрам, «безначальным и бесконечным является то, начало и конец которого невоспринимаемы, такова цепь рождений (*gati*)» [Там же]. Согласно Чандракирти (VI, 194–195), без начала и конца является, например, круг рождений (сансара), само существование, которое не приходит откуда-то и не уходит куда-то, которое подобно сновидению.

*⁽¹¹⁾ Согласно сутрам, данный вид пустотности означает, что нет ничего отвергаемого (*na kaścīd avakāro 'stī*) [Там же: 2034]. Согласно Чандракирти (VI, 196–197), есть то, что мы осуждаем, отвергаем и т.д., но есть и обратное — достойное, высокое, неприязненное. Однако и оно тоже пусто.

*⁽¹²⁾ Согласно сутрам, «природа всех дхармо-частиц, как содействующих бытию, так и не содействующих ему, не сотворена ни учениками Будды (шраваками), ни просветленными одиночками (пратьека-буддами), ни высокопросветленными существами (бодхисаттвами-махасаттвами), ни истинносущими (татхагатами), ни достойными нирваны (архатами), ни Подлинно просветленными буддами; и в силу такой природы [все] природное пусто» [Там же: 2034]. Согласно Чандракирти (VI, 198–199), под природой здесь понимается «коренной источник» (*rang bzhin nyid du bsnyad pa*) [Madhyamaka-avatara 1912: 315], или сущность всех источников существования.

*⁽¹³⁾ Согласно сутрам, здесь речь идет о «пустоте всех дхармо-частиц, входящих в состав 18 основ сознания (дхату, см. ДС, XXV), а также всех дхармо-частиц, содействующих бытию и не содействующих ему» [Lamotte 1976. Т. IV: 2034–2035]. Точно так же толко-

вал и Чандракирти (VI, 200–201). Васубандху и Стхирамати изложили этот пункт под № 14 как «пустоту 10 сил Будды» (ДС, LXXVI), см. [Madhyanta-Vibhanga 1936: 94].

*⁽¹⁴⁾ Этот пункт имеется еще в списке Васубандху (№ 13, см [Kochumuttom 1982: 78]). В других списках вместо него стоит *svalakṣaṇa-śūnyatā*, в том числе в большинстве версий сутр Праджня-парамиты. Согласно последним, речь идет о пустоте собственных свойств дхармо-частиц каждой из пяти групп (скандха), а также о пустоте признаков (*lakṣaṇa*) дхармо-частиц, содействующих бытию и не содействующих ему. Чандракирти (VI, 201–214) дал пространное объяснение данному пункту на примере категорий Абхидхармы, медитативно-духовных практик махаяны и т.д. Однако в VI, 215 этому же термину дается другое определение — как следующему пункту списка, более отвечающему значению понятия. По-видимому, тибетские переводчики или издатель (Л.Валле Пуссен) ошибочно добавили слог «rang» (*sva-* на санскр.) в строфу.

*⁽¹⁵⁾ Данный пункт отсутствует во всех других известных мне списках. Вместо него сутры, а также Чандракирти (VI, 216–217) и составители МВ включают в матрику «пустоту невоспринимаемого» — *anupalambha-śūnyatā, mi dmigs pa stong pa nyid*, — т.е. «невоспринимаемо пребывание в прошлом, настоящем и будущем, что и называется пустотой невоспринимаемого» [Lamotte 1976. Т. IV: 2035].

*⁽¹⁶⁾ Этот пункт различается во всех списках, и в зависимости от него отличается порядок и состав всех следующих ниже пунктов матрики. Согласно сутрам и Чандракирти (VI, 219), этот пункт относится уже к «четверке» обобщающих положений учения о пустотности и обозначает пустоту пяти групп (скандха) дхармо-частиц, см. ДС, XXII.

*⁽¹⁷⁾ Согласно сутрам и Чандракирти (VI, 220), этот пункт тоже относится к «четверке» обобщающих положений учения и обозначает пустоту всех необусловленных дхармо-частиц (см. ДС, XXXII), т.е. не содействующих причинно-следственному бытию.

*⁽¹⁸⁾ Согласно сутрам и Чандракирти (VI, 221), этот пункт тоже относится к обобщающим и означает «пустоту настоящей, несозданной природы (*prakṛtir aviparītā*), называемой самосущее» [Там же: 2036].

*⁽¹⁹⁾ Согласно сутрам, этот пункт является 16-м и основным. «Не существует самосущего, соединяющегося (*sāmyogika*) [с чем бы то ни было] вследствие взаимообусловленности всех дхармо-частиц» [Там же: 2035], т.е. поскольку все в мире подчинено закону взаимной

зависимости (см. ниже, ДС, XLII), постольку понятие самосущего бессодержательно, его нельзя определить и связать с чем-то существующим.

*⁽²⁰⁾ Согласно сутрам и Чандракирти (VI, 222–223), этот пункт является четвертым обобщающим или 20-м в едином списке. Смысл его заключается в следующем. Вне зависимости от того, появится ли Будда (Истинносуущий, татхагата) в этом мире в определенное время или нет, Закон (дхарма) всегда действует вкупе с его наивысшими значениями — *dharmatā*, *dharma-dhātu*, *tathatā*, *bhūta-koṭi* и т.д., — которые и называются «иными сущностями». Вот они-то тоже пусты [Там же: 2036].

XLII. Двенадцать звеньев цепи
взаимозависимого происхождения*

(*dvādaśāṅga pratītya-samutpāda*, rten 'brel yan lag bcu gnyis)

1	<i>avidyā</i>	ma rig pa	Неведение, незнание.
2	<i>saṃskārāḥ</i>	'du byed mams	Силы и влияния прежних деяний, карма.
3	<i>vijñānam</i>	mam shes	Познание, осознание.
4	<i>nāma-rūpaṃ</i>	ming gzugs	Имя и форма, познание мыслимого и чувственного.
5	<i>ṣaḍ-āyatanam</i>	skye mched drug	Шесть источников познания.
6	<i>sparśaḥ</i>	reg pa	Соприкосновение [источников познания с соответствующими объектами и осознанием].
7	<i>vedanā</i>	tshor ba	Чувственные переживания [ощущения приятного, неприятного и нейтрального].
8	<i>tṛṣṇā</i>	sred pa	Желание, жажда, влечение.
9	<i>upādānam</i>	len pa	Обладание, достижение целей*.
10	<i>bhavaḥ</i>	srid pa	Существование, бытие, жизнь.
11	<i>jātiḥ</i>	skye ba	Рождение.
12	<i>jarā-maraṇam śoka-parideva-duḥkha-</i>	rga shi mya ngan smre ngag'don pa	Старение, смерть, скорбь, плач, боль,

<i>daurmanasya- prāyāsāḥ</i>	sdug bsngal ba yid mi bde ba 'khrug pa	[мука] ума, расстрой- ство, горячность [возбуждения].
---	---	---

* Традиционная каноническая схема-матрица причинности существования индивида, его круговращения в сансаре. Ср. МВ, СХIII, в которой последний пункт ошибочно расписан на шесть пунктов, но с данными терминами. МВ в издании Чома де Кёреши содержит правильную, традиционную матрицу [Csoma 1984: 21–22]. Интерпретация схемы см. [Розенберг 1991: 25–29, 167–178; Говинда 1993: 54–61]. О десятичленной (без первых двух пунктов) цепи взаимозависимого происхождения, ее источниках, значении и других аспектах см. [Nagaropamasutra 1996: 26–37, 90–103]. Пустотность и взаимозависимое происхождение объединены мною в один раздел, так как в мадхьямике они считаются равнозначными учениями (см. концовку «Виграхавьявартани» Нагарджуны [Андросов 1990: 214] и выше, гл. 3).

* ⁽⁹⁾ Называют четыре вида достижения целей: это цели желаний, воззрений, правил нравственного поведения и Я [Paltseg 1992: 37].

[XLIII–L. ТРИДЦАТЬ СЕМЬ НАВЫКОВ,
СПОСОБСТВУЮЩИХ ПРОСВЕТЛЕНИЮ]

XLIII. Тридцать семь навыков, способствующих Просветлению*
(*saptatrimśad bodhi- pākṣikā dharmāḥ*,
byang chub phyogs mthun gyi chos so bdun)

1–4	<i>catvāri smṛti- upasthānāni</i>	dran pa nyer bzhang bzhi	Четыре навыка, устанавливающих память, памятование.
5–8	<i>catvāri samyak- prahāṇāni</i>	yang dag spong ba bzhi	Четыре навыка, способствующих праведным усилиям.
9–12	<i>catvāra ṛddhi-pādāḥ</i>	rdzu 'phrul gyi rkang pa bzhi	Четыре навыка, способствующих росту необычайной духовной силы.
13–17	<i>pañca indriyāṇi</i>	dbang po lnga	Пять навыков, развивающих способности.
18–22	<i>pañca balāni</i>	stobs lnga	Пять навыков, развивающих силы.
23–29	<i>sapta bodhi-aṅgāni</i>	byang chub kyi yan lag bdun	Семь навыков — звенья Просветления.

30–37 *ārya-aṣṭa-aṅgika-mārgaḥ* 'phags lam yan lag bgyad [Восемь навыков] — благородный восьмеричный Путь.

* Полностью учение сформировалось в ранних сутрах махаяны. Имеются и другие варианты этого учения. Но порознь все названные разделы и их состав называются уже в сутрах палийского канона. Конкретные ссылки на палийские и санскритские источники, как и их сопоставительный анализ (вкуне с параллельной публикацией текстов), а также описание особенностей этого учения у мадхьямиков и йогачаров см. [Lamotte 1970. Т. III: 1121–1137] и ниже, перевод с китайского огромной главы нагарджунистской «Махапраджня-парамита Упадеши», посвященной этому учению [Там же: 1138–1207]. Хорошее текстологическое исследование учения см. [Dayal 1932: 80–164], а также [Ramanan 1978: 290–293]. По выделенным в данной статье разделам эти же навыки перечисляются в МВ, XXXVII–XLIV, см. также [Csona 1984: 13–14, 267–269]. К сожалению, в одном из первых переводов «37 факторов Пробуждения» на русском языке допущены ошибки и внесена путаница [Цонкапа 1994: 379–380].

XLIV. Четыре навыка, способствующих
установке памяти, памятивости
(*catvāri smṛti-upasthānāni*, dran pa nyer bzhag bzhi)

1	<i>kāye kāya-anudarśa-smṛti-upasthānam</i>	lus la lus rjes su lta ba'i dran pa nye bar bzhag pa	Установление в памяти созерцания тела в теле*.
2	<i>vedanāyām vedanā-anudarśa-smṛti-upasthānam</i>	tshor ba la tshor ba rjes su lta ba'i dran pa nye bar bzhag pa	Установление в памяти созерцания чувственности в чувственности.
3	<i>citte citta-anudarśa-smṛti-upasthānam</i>	sems la sems rjes su lta ba'i dran pa nye bar bzhag pa	Установление в памяти созерцания ума в уме*.
4	<i>dharme dharmā-anudarśa-smṛti-upasthānam</i>	chos la chos rjes su lta ba'i dran pa nye bar bzhag pa	Установление в памяти созерцания дхармо-частицы в дхармо-частице*.

*⁽¹⁾ В этой формуле традиционно кодируются различные техники медитации собственного тела, его органов, процессов жизнедеятельности в нем, его функций. Тело рассматривается по меньшей мере двояко: как средство служения другим существам и как сосуд скверны [Dayal 1932: 91–97]. Поэтому перевод этой формулы как «медитация

на (нечистоте) тела» [Dharmasangraha 1885: 44] следует считать односторонним и в принципе неверным для махаяны. Аналогичные подходы в толковании предполагаются и для двух следующих в этой матрике медитативных техник, которые тоже не ограничиваются только созерцанием «зла чувственности» и «мимолетности мысли». Согласно Палцегу и йогачарам, в этой формуле кодируется созерцание трех тел: собственного, внешнего (каковым могут служить любые предметы, например дерево) и внутреннего других существ. Нужно достичь таких характеристик своего тела в качестве созерцаемого объекта, как не вечность, страдание, нечистота, в отношении же остальных тел — изменчивая множественность дхармо-частиц [Paltseg 1992: 48–49].

*⁽³⁾ Палцег толкует это созерцание как сосредоточение на исследовании 10 пар состояний: желание и ум, свободный от него; ненависть и ум, свободный от нее; невежество и его отсутствие; сосредоточение ума на самом себе и его странствие по внешним объектам; упадок и взлет; возбуждение и успокоение; умиротворение и отсутствие мира; глубокое погружение ума и выход из него; медитация на Пути и прекращение ее; освобождение и неосвобождение. Первые три пары считаются практиками, остальные же — пребываниями в устойчивом созерцании (шаматха) [Там же: 49–50].

*⁽⁴⁾ Хар Дайял убедительно показал, что речь идет именно о частицах потока сознания, а не о дхарме как таковой [Dayal 1932: 99–101]. Медитация данного рода — сложнейшая в этой матрике и предполагает умение созерцать условия появления и существования частиц.

XLV. Четыре навыка, способствующих праведным усилиям*
(*catvāri samyak-prahāṇāni*, yang dag spong ba bzhi)

1	<i>utpannānām kuśala- mūlānām saṃrakṣaṇam</i>	dge ba'i rtsa ba skyes pa rnams yang dag par bsrung ba	Сохранять благие корни в действующем состоянии.
2	<i>anutpannānām kuśala- mūlānām samutpādaḥ</i>	ma skyes pa rnams yang dag par bskyed pa	Возрождать благие корни, которые перестали действовать.
3	<i>utpannānām akuśalānām dharmānām prahāṇam</i>	mi dge ba'i chos skyes pa rnams spong ba	Отторгать неблагие свойства, которые продолжают действовать.
4	<i>anutpannānām punar- anutpādaḥ</i>	ma skyes pa rnams slar mi bskyed par byed pa	Не возрождать вновь [неблагие свойства], которые перестали действовать.

* Терминологически и порядком перечисления данный список отличается от других, хотя полностью сохраняет значение и смысловое содержание, ср. [Csoma 1984: 267–268]. В духовном пути совершенствования буддизма эти навыки вырабатываются на четвертой ступени (бхуми) [Dayal 1932: 103].

XLVI. Четыре навыка, способствующих
росту необычайной духовной силы
(*catvāraḥ ṛddhi-pādaḥ*, rdzu 'phrul gyi rkang pa bzhi)

1	<i>chanda-samādhi-prahāṇāya saṃskāra-samanvāgata-ṛddhi-pādaḥ</i>	'dun pa'i ting nge 'dzin spong ba'i 'du byed dang ldan pa'i rdzu 'phrul gyi rkang pa	Необычайная сила, возникшая при объединении усилий в сосредоточении с желанием [помогать другим].
2	<i>evaṃ citta-ṛddhi-pādaḥ</i>	de bzhin du sems pa'i rdzu 'phrul gyi rkang pa	Такая же необычайная, сила, [возникшая при объединении усилий в сосредоточении] ума.
3	<i>vīrya-ṛddhi-pādaḥ</i>	brtson 'grus kyi rdzu 'phrul gyi rkang pa	Необычайная сила, [возникшая при объединении усилий в сосредоточении] с решимостью.
4	<i>mīmāṃsā-samādhi-prahāṇāya saṃskāra-samanvāgata-ṛddhi-pādaḥ</i>	dpyod pa'i ting nge 'dzin spong ba'i 'du byed dang ldan pa'i rdzu 'phrul gyi rkang pa	Необычайная сила, возникшая при объединении усилий в сосредоточении с аналитическим рассмотрением.

XLVII. Пять навыков, развивающих способности*
(*pañca indriyāṇi*, dbang po lnga)

1	<i>śraddhā</i>	dad pa	Вера*.
2	<i>samādhīḥ</i>	ting nge 'dzin	Сосредоточение.
3	<i>vīryam</i>	brtson 'grus	Решимость.
4	<i>smṛtiḥ</i>	dran pa	Память.
5	<i>prajñā-indriyam</i>	shes rab kyi dbang po	Интуитивное проникновение, мудрость.

* В этой статье дан нетрадиционный порядок перечисления, который «исправлен» в следующей статье, содержащей те же термины.

*⁽¹⁾ *Vera* — это соединение убеждения, веры и духовных чаяний, однако ее недостаточно, чтобы освободиться от череды рождений в сансаре, для этого нужны решимость и остальные навыки [Paltseg 1992: 55–56].

XLVIII. Пять навыков, развивающих силы*
(*pañca balāni*, stobs lnga)

1	<i>śraddhā</i>	dad pa	Вера.
2	<i>vīryam</i>	brtson 'grus	Решимость.
3	<i>smṛtiḥ</i>	dran pa	Память.
4	<i>samādhiḥ</i>	ting nge 'dzin	Сосредоточение.
5	<i>prajñā-balam</i>	shes rab kyi stobs	Интуитивное проникновение, мудрость.

* О значении и различии способностей и сил см. [Dayal 1932: 141–149]. Силы используются для того, чтобы предотвратить действие факторов, не способствующих Просветлению, например неверия, лени, несосредоточенности, отсутствия интуиции [Paltseg 1992: 56–57]. Учения, раскрывающие эти две матрицы, имеют огромное значение для практики Пути применения (*prayoga-mārga*, тиб. *sbyor lam*) — второй из пяти стадий махаянского Пути. См. об этом подробно в примечаниях к «Дружественному посланию» (СЛ, 45), а также [Suhrikekha 1978: 26–27; Rendawa 1979: 79–80].

XLIX. Семь навыков — звеньев Просветления
(*sapta bodhi-aṅgāni*, byang chub kyi yan lag bdun)

1	<i>smṛti-sambodhi-aṅgam</i>	dran pa yang dag byang chub kyi yan lag	Память — звено Просветления.
2	<i>dharma-pravicaya-sambodhi-aṅgam</i>	chos rab tu mam par 'byed pa yang dag byang chub kyi yan lag	Изучение Закона — звено Просветления.
3	<i>vīrya-sambodhi-aṅgam</i>	brtson 'grus yang dag byang chub kyi yan lag	Решимость* — звено Просветления.
4	<i>pṛiti-sambodhi-aṅgam</i>	dga' ba yang dag byang chub kyi yan lag	Радость — звено Просветления.
5	<i>praśrabdhi-sambodhi-aṅgam</i>	shin sbyangs yang dag byang chub kyi yan lag	Успокоенность — звено Просветления.
6	<i>samādhi-sambodhi-aṅgam</i>	ting nge 'dzin yang dag byang chub kyi yan lag	Сосредоточение — звено Просветления.

7	<i>upekṣā-sambodhi- āṅgam</i>	btang snyoms yang dag byang chub kyi yan lag	Равновесие, равное отношение ко всему, беспристрастие — звено Просветления.
---	-----------------------------------	--	--

^{*(3)} Решимость — главное, что необходимо для отречения от мирских условий и привычек [Paltseg 1992: 59], в том числе монашеских.

L. Благородный Восьмеричный Путь
(*āryāṣṭāṅgika-mārga*, 'phags lam yan lag brgyad)

1	<i>samyak-dṛṣṭiḥ</i>	yang dag pa'i lta ba	Правильное воззре- ние*.
2	<i>samyak-saṅkalpaḥ</i>	yang dag pa'i rtog pa	Правильное размыш- ление.
3	<i>samyak-vāk</i>	yang dag pa'i ngag	Правильная речь.
4	<i>samyak-karmāntaḥ</i>	yang dag pa'i las kyi mtha'	Правильное действие, поведение.
5	<i>samyak-ājīvaḥ</i>	yang dag pa'i 'tsho ba	Правильный способ поддержания жиз- ни*.
6	<i>samyak-vyūyūmaḥ</i>	yang dag pa'i rtsol ba	Правильное приложе- ние сил.
7	<i>samyak-smṛtiḥ</i>	yang dag pa'i dran pa	Правильная память.
8	<i>samyak-samādhiḥ</i>	yang dag pa'i ting nge 'dzin	Правильное сосредото- чение.
<i>ete saptatrimśad bodhi- pākṣikā dharmāḥ</i>		'di dag byang chub phyogs mthun gyi chos sum cu rtsa bdun po	Таковы 37 навыков, способствующих Просветлению.

^{*(1)} Такое воззрение есть чисто мирская мудрость без способности к рассмотрению, свойственной бодхисаттвам второго уровня (бхуми) и выше, но эта мудрость уже позволяет видеть вещи как они есть [Там же: 60–61].

^{*(5)} Это нежелание материального богатства, его использование в добродетельности [Там же: 61].

[LI–LV. ИСКУСНОСТЬ БОДХИСАТТВ В НЕКОТОРЫХ ПРАКТИКАХ]

LI. Четыре разъяснительных знания*
(*catasraḥ pratisaṃvidāḥ*, so so yang dag par rig pa bzhi)

1	<i>dharmā-pratisaṃvid</i>	chos so so yang dag par rig pa	Знание Законоучения*.
---	---------------------------	-----------------------------------	--------------------------

2	<i>artha-pratisam̐vid</i>	don so so yang dag par rig pa	Знание значений [понятий].
3	<i>nirukti-pratisam̐vid</i>	nges tshigs so so yang dag	Знание языка, или умение объяснять, правильно изла- гать*.
4	<i>pratibhāna-pratisam̐vid</i>	spobs pa so sor yang dag par rig pa	Знание истинного применения слов*.

* В настоящей и следующих статьях раскрываются матрицы, кодирующие особые искусства бодхисаттв, просветленных существ Великой колесницы, которые развиваются и совершенствуются ими на очень высокой, девятой ступени (бхуми) Пути. Такие способности и знания необходимо приобретать прежде всего тем бодхисаттвам, которым предназначено проповедовать, учить Закону других. Поэтому эти искусства являются одновременно и средствами (упайя) обучения, см. [Dayal 1932: 251–263], а также MB, XIII [Csoma 1984: 258]. О различных интерпретациях именно данной матрицы см. [Lamotte 1970. Т. 3: 1614–1624].

*⁽¹⁾ Речь идет главным образом о проникновении в сущность махаяны — в знание природы вещей и буддства, путей освобождения и т.д. [Dayal 1932: 263–264]. Но эта проникновенная мудрость неотрывна также и от конкретного знания слов, суждений, речей Закона, что не приходит только благодаря медитативным усилиям [Lamotte 1970. Т. 3: 1614, 1617–1621].

*⁽²⁾ Это и прекрасное знание языка общения, его грамматики, и способность к ясному истолкованию, а также знание языков различных народов прошлого, настоящего и будущего, языков общения женщин и мужчин, языков неземных существ, т.е. богов, змее-нагов, демонов-асуров и др. [Там же: 1614, 1618, 1621–1622].

*⁽³⁾ Это и умение быть правдивым, смелым в следовании истине и абсолютно честным в ее истолковании [Dayal 1932: 265–267]. Но это также и интуитивное знание того, какой вид проповеди (в соответствии с разделами текстов Закона, ДС, LXII) применять в каждой отдельной ситуации общения [Lamotte 1970. Т. III: 1622–1624].

ЛП. Четыре спасительных заклинания* (*catasro dhāraṇyaḥ*, gzungс bzhi)

I	<i>ātma-dhāraṇi</i>	bdag nyid kyi gzungс	Заклинание [ради сохранения] собст- венной жизни.
---	---------------------	----------------------	---

2	<i>grantha-dhāraṇi</i>	gzhung gi gzungs	Закливание [ради сохранения] текстов [Закона].
3	<i>dharma-dhāraṇi</i>	chos kyi gzungs	Закливание [ради сохранения практик] Закона.
4	<i>mantra-dhāraṇi</i>	sngags kyi gzungs	Закливание [ради сохранения действительности] сокровенных речений.

* Спасительные заклинания — это своего рода «охранные грамоты», позволяющие бодхисаттвам быть уверенными, что они и их знания — вне сферы любых бед и испытаний, насылаемых врагами Закона, см. [Dayal 1932: 267–269]. Состав данной матрицы по-своему уникален. К примеру, в МВ, XXV перечислены 12 спасительных заклинаний бодхисаттв, но ни одно из них не повторяет данные. см. также [Csoma 1984: 262–263].

LIII. Четыре опоры* (*catvāri pratiśaraṇāni*, rton pa bzhi)

1	<i>artha-pratiśaraṇatā na vyañjana-pratiśaraṇatā</i>	don la rton par bya yi tshig 'bru la rton par mi bya'o	Опора на значение, а не на букву [Закона]*.
2	<i>jñāna-pratiśaraṇatā na vijñāna-pratiśaraṇatā</i>	ye shes la rton par bya yi rnam shes la rton par mi bya'o	Опора на непосредственное (интуитивное) знание [Закона], а не на рассудочное (дискурсивное) знание*.
3	<i>nīta-artha-pratiśaraṇatā na neya-artha-pratiśaraṇatā</i>	nges don la rton par bya yi drang don la rton par mi	Опора на [сутры] точного значения, а не на [сутры] условного значения*.
4	<i>dharma-pratiśaraṇatā na pudgala-pratiśaraṇatā</i>	chos la rton par bya yi gang zag la rton par mi bya ba	Опора на Закон, а не на личность*.

* Букв. «четыре прибежища» или «четыре защиты». Это учение о правилах текстовой деятельности со Словом Будды, о правилах понимания, истолкования канонических писаний. О том, как складывалось учение, о его важности и о древних спорах по поводу названных правил см. [Lamotte 1985: 4–24; Андросов 1990: 85–88]. В I в. учение было сформулировано окончательно в «Чтух пратисарана-сутре»

и постепенно стало общепризнанным, хотя его пункты называются в разной последовательности, ср. МВ, LXXIV, а также [Csoma 1984: 295–296; Rigzin 1993: 110–111].

*⁽¹⁾ Источники единодушны в том, что значение, смысл текста гораздо важнее его речевого выражения, которое, правда, тоже должно быть правильным и пригодным для понимания. Те монахи, которые ограничиваются лишь запоминанием текстов духовного наследия, не стремясь исследовать их смысл, значения понятий и высказываний, не достигнут цели, согласно «Маджджхима-никае», I. Забывшие непонятое монахи вредят Учению, согласно «Ангуттара-никае», II, III. Поэтому толкование лишь отдельных звуков и выражений, т.е. чисто филологический комментарий, не касающийся содержательной стороны, губит дух учения и лишает текст смысла, согласно «Ланка-аватара-сутре». Все ссылки на пали и санскрите см. [Lamotte 1985: 6–9, 20].

*⁽²⁾ В «Бодхисаттва-бхуми» (тексте ранней йогачары, датированном началом IV в.) говорится: «Бодхисаттва придает большое значение интуитивному знанию, а не только рассудочному знанию предметов Учения, доступных [пониманию] и слушающего [Слово], и размышляющего [над ним]. То, что должно познать посредством знания, порождаемого практиками созерцания (бхавана-майя), то нельзя распознать познавательными средствами слушающего или размышляющего. Тот, кто наиглубочайше постиг учения, поведенные Истинно-сущим (татхагатай), тот уже не спорит, слушая, и не отвергает» (мой перевод с санскрита по тексту, приведенному Э.Ламоттом [Там же: 24]). В этом фрагменте различаются три уровня понимания буддийских истин, путей освобождения и собственных смыслов Слова. Об этих уровнях см. ДС, СХ, а также [Андросов 1990: 58–60].

*⁽³⁾ Этот пункт вызывал разногласия между школами Малой колесницы. Махасангхики считали, что точные значения присущи всем сутрам Будды, тогда как сарвастивадины усматривали в них много противоречий и ссылались на то, что сам Будда называл некоторые сутры «неточными» (*anītārtha*) [Lamotte 1985: 9–10]. Васумитра (I в.) писал в своем обозрении об этом положении махасангхики: «Все слова (т.е. все учение) Татхагаты были вращаемы (т.е. принорованы) сообразно Колесу веры (т.е. он не произносил ничего, что бы не принадлежало к учению); все произнесено ясно; все произнесено в таком смысле, какой имеет», — перевод с тиб. и кит. (санскритский оригинал не сохранился) В.П.Васильева (и его пояснения в скобках) [Васильев 1857: 234–235], см. также переводы на англ. (с кит.) [Masuda 1925: 19, 28] и нем. (с тиб.) [Walleser 1927: 27]. Точка зрения сарвастивади-

нов состояла в следующем: «Все слова Татхагаты вращались (т.е. произносились) сообразно Колесу учения, но не все произнесены ясно (или определено), не все произнесены в том смысле, какой имеют, т.е. не все сутры произнесены с точным смыслом» [Васильев 1857: 251–252; Masuda 1925: 52; Walleser 1927: 43].

В нагарджунистской «Махапраджня-парамита Упадеше» делается попытка снять разногласия: «Законоучение будд необъятно, как океан. В зависимости от способностей существ оно излагается различными способами. Иногда в нем говорится о существовании, иногда — о несуществовании, о вечности или преходящести, о страдании или блаженстве, о самости или несамости. Иногда оно учит быть трояко действенным (телом, речью и умом), что предполагает активное участие всех благоприятных дхармо-частиц (в деятельности потока сознания), а иногда учит, что все частицы (потока сознания) внутренне бездейственны. Таковы многочисленные и различающиеся друг от друга учения. Услышав их, невежественный человек считает их искаженными, но мудрец, проникшийся тройственным Законоучением, знает, что все слова Будды являются истинным Законом и не противоречат друг другу. Тройственное учение есть учение „Сутра-питаки“, „Абхидхарма-питаки“ и „Шуньяты“ (очевидно, имеются в виду махаянские сутры)... Человек, который проник в тройственное Законоучение, знает, что положения Будды непротиворечивы. Пониманию этого помогает сила совершенствования мудрости (Праджня-парамита), которая не страшится никаких препятствий, когда приступает к освоению учений Будды. Кто же не овладел искусством Праджня-парамиты, тот будет сталкиваться со многими противоречиями при толковании Законоучения. Если он следует учению Абхидхармы, он впадет в крайности утверждения сущностей. Если он следует учению Шуньяты, он впадет в крайности отрицания сущностей. Если же он следует учению „Сутра-питаки“, он впадет либо в крайность утверждения, либо в крайность отрицания» (цит. по [Lamotte 1949. Т. 2: 1074, 1095]).

В этом трактате говорится также, что в сутрах точного значения намеки очевидны и легко понимаемы, а в сутрах условного, неопределенного значения они таковыми лишь кажутся, но требуют пояснений [Lamotte 1944. Т. 1: 539–540; 1985: 12]. Различие значений объясняется тем, что Будда не стеснял себя в употреблении слов, прибегал к загадочным выражениям и менял точки зрения, одна из которых была безусловной (*paramārthika*), а три других — относительными (*saṃvṛti*). Первая — мирская (*laukika*), когда он говорил языком обычных людей. Вторая — личностная (*prātipauruṣika*), когда

он «старался приспособить свое Учение к интеллектуальным и нравственным возможностям слушателей. С теми, кто не верил в жизнь после смерти и считал, что все исчезает со смертью, он обсуждал вопросы бессмертия и пророчествовал о том, что их ждет в различных мирах». Третья — точка зрения врачевателя (*prātipākṣika*), когда похотливых он учил созерцанию на разлагающемся трупе, а мстительным рекомендовал практиковать добротолубие (*maitri-citta*) и т.д. [Lamotte 1985: 16; 1944. Т. 1: 26–46].

Мадхьямик Чандракирти в комментарии на «Коренные строфы о Срединности» Нагарджуны выразил отношение школы к рассматриваемой проблеме цитатами из двух махаянских сутр. Так, «Акшаямати-нирдеша» гласит, что сутры, в которых проповедуется Путь освобождения (*mārga*), сохраняют условные, неопределенные значения терминов, а сутры, в которых проповедуется плод освобождения (*phala*), — точное; именно последние учат такой цели, как обретение пустотности (*bhūyatā*). Во втором махаянском тексте («Самадхи-раджа-сутре») сказано, что наставления о пустотности служат отличительным признаком сутр точного значения, а рассуждения Будды о личности, существе, человеке и прочих предметах — признаком условного, неопределенного значения, см. [Prasannapada 1904–1913: 43–44].

«Акшаямати-нирдеша» была известна уже основателю мадхьямики Нагарджуне, поскольку он привел две цитаты из нее в своем «Собрании [выдержек] из сутр» («Сутра-самуччайя»), см. в английском переводе с тибетского (санскритский оригинал не сохранился), выполненном Бхиккху Пасадиной [Pasadika 1978–1982, № 4: 29, № 19: 57]. Однако в сутрах следующего поколения, ставших базисными для йогачаров, например «Сандхи-нирмочана-сутре», теперь уже мадхьямиковская негативная диалектика высшей цели рассматривалась как имеющая условные значения, тогда как текстами точных значений стали считаться сутры, проповедующие ту же высшую цель, но посредством позитивных суждений [Katz 1983: 118].

Махаянисты Индии, переосмысливая творческое наследие раннего буддизма, расценили все виды деятельности в Малой колеснице (следовательно, все канонические писания хинаяны) как условные, т.е. такие, в которых понятия и высказывания сутр имеют неопределенные значения. Так, согласно той же «Сандхи-нирмочане», первый поворот Колеса буддийского Закона передавался в терминах с условными значениями, а второй и третий повороты (т.е. когда возвещались сутры Праджня-парамиты и основные сутры йогачары соответственно) — одновременно и точными и условными значениями

(для мадхьямиков же Праджня-парамита — это абсолютно точные значения), см. [Iida 1980: 36, 38, 48]. Э.Ламотт подметил, что избираемые буддистами критерии весьма субъективны: каждая школа полностью признавала те сутры, доктринальные положения которых не противоречат ее установкам, и, наоборот, считала условными писания, не отвечающие этим установкам [Lamotte 1985: 13]. Аналогичные споры продолжались и среди тибетских мадхьямиков [Васильев 1857: 326–329]. Poleмика по этому предмету стародавняя и не прекратилась до сих пор; см. также [Kimura 1927: 57–68].

*⁽⁴⁾ Как судить о принадлежности того или иного речения или текста буддийскому Закону? Прежде всего, не следует полагаться на свидетельство даже авторитетной личности, а должно прийти к собственному зрелому знанию Закона. Общие критерии аутентичности содержатся в «Махападеша-сутре», где сказано, что текст, принимаемый за «Слово Будды», должен «основываться на авторитете самого Будды, быть формально узаконенным общиной, одним или несколькими учеными старейшинами; далее, тексту надлежит быть в гармонии с доктринальными писаниями (сутрами), дисциплинарными сборниками (винаями) и духом буддийской философии» [Lamotte 1985: 4], см. также [Lamotte 1983; Андросов 1995: 138–140 и др.].

LIV. Шесть видов постоянного памятования* (*ṣaḍ anusmṛtayaḥ*, rjes su dran pa drug)

1	<i>buddha-anusmṛtiḥ</i>	sangs rgyas rjes su dran pa	Постоянно помнить о Просветлённом*.
2	<i>dharmā-anusmṛtiḥ</i>	chos rjes su dran pa	Постоянно помнить о Законе.
3	<i>saṅgha-anusmṛtiḥ</i>	dge 'dun rjes su dran pa	Постоянно помнить об Общине.
4	<i>tyāga-anusmṛtiḥ</i>	gtong ba rjes su dran pa	Постоянно помнить о даянии, щедрости.
5	<i>śīla-anusmṛtiḥ</i>	tshul khrims rjes su dran pa	Постоянно помнить о нравственности, добродетели.
6	<i>deva-anusmṛtiḥ</i>	lha rjes su dran pa	Постоянно помнить о божествах*.

* Важнейшее этическое учение буддизма. Эта матрица считается традиционной и кодировала данное учение еще со времен составления «Дигха-» и «Ангуттара-никай» палийского канона. Правда,

Э.Ламотт показал, что в текстах хинаяны и махаяны число пунктов колебалось от трех (первые три пункта данного списка обязательны для всех) до десяти [Lamotte 1970. Т. III: 1329–1430]. Там же приводится перевод с китайского языка обширнейшего нагарджунистского текста об этой шестерке. См. также МВ, LI. Подробное толкование по практике применения данной матрицы и каждого из ее пунктов см. в комментариях к «Дружественному посланию» (СЛ, 4) и [Rendawa 1979: 27–31].

*⁽¹⁾ В ранней махаяне данный вид медитативной практики становится главным в сутрах циклов Праджня-парамиты («Совершенствования мудрости») и «Сукхавати» («Чистой земли»), а в сутре «Созерцательного сосредоточения для непосредственной встречи с буддами настоящего» (составленной в I в. и в 179 г. уже переведенной на китайский) дается техника развитой формы махаянского постоянного памятования Просветленного [Harrison 1990: XVII–XVIII].

*⁽⁶⁾ Ибо боги когда-то страдали, как и мы, но благодаря нравственным усилиям и духовному совершенствованию значительно облегчили свою участь в круге рождений, хотя они еще и далеки от полного освобождения.

LV. Четыре основных положения Законоучения
(*catvāri dharmapadāni*, chos kyī phyag rgya bzhi)

1	<i>anityāḥ sarva-saṃskārāḥ</i>	'du byed thams cad mi rtag pa	Все обусловленные дхармо-частицы непостоянны.
2	<i>duḥkhāḥ sarva-saṃskārāḥ</i>	'du byed thams cad sdug bsngal ba	Все обусловленные дхармо-частицы суть страдания.
3	<i>nirātmānaḥ sarva-dharmāḥ</i>	chos thams cad bdag med pa	Все дхармо-частицы лишены самости*.
4	<i>śāntaṃ nirvāṇam</i>	mya ngan las 'das pa zhi ba	Прекращение череды рождений, или нирвана, есть умиротворение.

*⁽³⁾ Это версия рукописи из India Office Library, тогда как К.Касавара в своем издании отдал предпочтение тоже правильной, но менее обобщающей версии этой формулы из кембриджской рукописи: *nirātmānaḥ sarva-saṃskārāḥ* — «все обусловленные дхармо-частицы лишены самости» [Dharmasangraha 1885: 12]. Ср. данную матрицу с ДС, ХСVII.

[LVI-LVII. ЗЛО В ПОВЕДЕНИИ, ПРИЧИНЯЮЩЕЕ РОЖДЕНИЯ]

LVI. Десять зловердных деяний*

(daṣa akuṣālāni mi dge ba bcu)

1	<i>prāṇa-atipātaḥ</i>	srog gcod pa	Убийство*.
2	<i>adatta-adānam</i>	ma byin pa len pa	Воровство.
3	<i>kāma-mithyā-cāraḥ</i>	'dod pa la log par g.yem pa	Неправильное поведение в половых отношениях.
4	<i>mṛṣā-vādaḥ</i>	brdzun smra ba	Лжесловие, ложь.
5	<i>paiṣunyam</i>	phra ma	Злословие, клевета, наговор.
6	<i>pāruṣyam</i>	tshig rtsub	Оскорбление, грубость и резкость в речи.
7	<i>saṁbhinna-pralāpaḥ</i>	ngag bkyal	Болтовня, пустословие.
8	<i>abhidhyā</i>	brnab sems	Алчность, жадность, жажда обладания, накопительства.
9	<i>vyūpādaḥ</i>	gnod sems	Ненависть, злобно-предумышленное поведение.
10	<i>mithyā-dṛṣṭiḥ</i>	log par lta ba	Лжевоззрение.

* Традиционная раннебуддийская матрица десяти преступных, неблагих деяний, противоположных десяти благим, нравственным деяниям, способствующим в духовном пути. Ср. с «Драгоценными строфами» (РА, I, 7–21), хотя термины этих двух текстов совпадают далеко не все. Столь же традиционно данная «десятка» разбивается на три разряда: деяния телесные (пункты 1–3), словесные (4–7) и умственные (8–10). См. также МВ, ХСІ–ХСІІ.

*⁽¹⁾ См. выше, ДС, ХХХ, 19, примеч., а также примеч. к РА, I, 8.

LVII. Шесть видов странствия [в круговерти рождений]*

(ṣaḍ gatayaḥ, 'gro ba drug)

1	<i>narakaḥ</i>	dmyal ba	Существа ада.
2	<i>tiryak</i>	dud 'gro	Животные.
3	<i>pretaḥ</i>	yi dvags	Ненасытные духи.
4	<i>asuraḥ</i>	lha ma yin	Демоны, полубоги.
5	<i>manuṣyaḥ</i>	mi	Люди.
6	<i>devaḥ</i>	lha	Боги.

* Следует заметить, что в произведениях ранней мадхьямики, приписываемых Нагарджуне, называются матрицы из шести и пя-

ти (без демонов-асуров) видов странствия. Э.Ламотт выяснил, что «пятеркой» кодировали это учение тхеравадины, сарвастивадины и абхидхармисты школы Шарипутры, тогда как «шестерка» — это код, свойственный школам андхака, уттарататхака, махасангхика, ватсипутрия и некоторых других [Lamotte 1958: 697], см. также [Dietz 1983: 68]. В Нагарджуновых трактатах матрица «шесть видов странствия» упоминается в (1) «Двадцати строфах о махаяне» («Махаяна-вимшика», 13, см. мой перевод с санскрита [Андросов 1995б: 152] и выше, гл. 4 по изданию [Tucci 1956: 202]; по изданию же китайского и тибетских текстов, а также восстановленного санскритского — это строфа 6 [Bhattacharya 1931: 11, 13, 16, 18, 22, 30–31]). «Шесть видов» также упоминаются в концовке (2) комментария на труд Майтреянатхи «Учение о странствии по существованию» («Бхава-санкранти-шастра»), тоже приписываемого Нагарджуне, см. [Андросов 1990: 92–93, 122–123]. Подробно эта матрица раскрыта в (3) «Дружественном послании» (СЛ, 77–102 и 55–58). Тибетский текст и один из многочисленных английских переводов см. [Suhrikleha 1978] или русские переводы с тибетского Б.Загуменнова [Нагарджуна 1995] и мой, выше, гл. 2. Кроме того, эта «шестерка» детально раскрыта в (4) «Толковании на великое Совершенствование мудрости», см. в пер. с кит. яз. [Lamotte 1949. Т. II: 951–968].

Матрица «пять видов странствия» названа в «Драгоценных строфах» (РА, I, 23 — санскр., тиб. и кит. тексты см. [Наһп 1982]). Трудно сказать, мог ли один автор пользоваться разными матрицами. Эти матрицы кодировали нижние уровни буддийской вселенной, и поэтому менять матрицу — значит менять структуру не только сферы страстей (кама-дхату), но и сферы цветов и форм (рупа-дхату), см. ДС, СХХVII–СХХVIII. По-видимому, переменны должны были произойти в культовых и медитативных техниках автора. Я думаю, наличие двух видов матриц одного учения в трактатах безусловно нагарджунистских (из них СЛ и РА во все времена и всеми учеными приписывались только Нагарджуне) свидетельствует, во-первых, в пользу моего определения нагарджунизма. Во-вторых, очевидно, что нагарджунисты получали образование и трудились в монастырях Малой колесницы, школы которых спорили о составе матрицы. В-третьих, адресаты (прежде всего СЛ и РА), а также предполагаемые слушатели других названных трактатов были знакомы с разными буддийскими космологическими системами.

[LVIII. ПЕРВОСТИХИИ]

LVIII. Шесть первостихий, первоэлементов*
(*ṣaḍ dhātavaḥ*, *kham s drug*)

1	<i>pṛthvi</i>	sa	Земля.
2	<i>āpaḥ</i>	chu	Вода.
3	<i>tejaḥ</i>	me	Огонь.
4	<i>vāyu</i>	ḡlung	Ветер.
5	<i>ākāśaḥ</i>	nam mkha'	Пространство.
6	<i>vijñānam</i>	nam shes	Сознание.

* К списку ДС, XXXIX добавлено сознание. Не надо путать эту матрику с матрикой шести *pratyaya* (тиб. *rkyen*), или внутренних условий взаимозависимого возникновения, состав терминов которой полностью идентичен данной, см. [Paltseg 1992: 39].

[LIX. ОСВОБОЖДЕНИЕ]

LIX. Восемь видов освобождения*
(*aṣṭau vimokṣāḥ*, *nam thar bryad*)

1	<i>rūpi rūpāni paśyati śūnyam</i>	gzugs can gzugs la lta bas stong ba	Когда имеющий плоть взирает на цвето- формы, это пустое*.
2	<i>adhyātma-arūpa-sañjñi bahirdhā-rūpāni paśyati śūnyam</i>	nang gzugs med par 'du shes shing phyi rol gyi gzugs rnam la lta bas stong ba	Когда осознавший внутреннюю бес- форменность взира- ет на внешние цве- тоформы, это пус- тое*.
3	<i>ākāśa-anantya-āyatanam paśyati śūnyam</i>	nam mkha' mtha' yas kyi skye mched rnam la lta bas stong ba	Когда он взирает на область бесконечно- го пространства, это пустое.
4	<i>vijñāna-anantya- āyatanam paśyati śūnyam</i>	nam shes mtha' yas kyi skye mched rnam la lta bas stong ba	Когда он взирает на область бесконечно- го сознания, это пустое.
5	<i>ākīñcāni-āyatanam paśyati śūnyam</i>	ci yang med kyi skye mched rnam la lta bas stong ba	Когда он взирает на область абсолютно- го отсутствия, это пустое.
6	<i>naiva-sañjñā-anāsañjñā- āyatanam paśyati</i>	'du shes med 'du shes med gyi skye mched	Когда он взирает на область отсутствия

<i>śūnyam</i>	rnams la lta bas stong ba	как мыслимого, так и немислимого, это пустое.
7 <i>saññā-vedayita- nīrodham paśyati śūnyam</i>	‘du shes dang tshor ba ‘gog pa la lta bas stong ba	Когда он взирает на прекращение как мыслительных, так и чувственных дейст- вий, это пустое.

* Известная общепобуддийская матрица Малой и Великой колесниц. Ее подробное текстологическое исследование на палийских и санскритских источниках, а также перевод с китайского языка нагарджунистского трактата, посвященного этому учению, см. [Lamotte 1970. Т. III: 1281–1309]. Но в ДС названы только семь сокращенных вариантов из восьми формул высших медитативных практик (дхьяна). К.Касавара отметил, что в обеих полных рукописях отсутствует третий из восьми пунктов, который, согласно МВ, LXX (см. также [Csoma 1984: 288–290], что соответствует и кратким вариантам из многочисленных санскритских источников, приведенных Э.Ламоттом, см. выше), формулируется так: *śubham vimokṣam kāyena sākṣāt-kṛtvā upasampradya viharati ayam tṛtīyo vimokṣaḥ* [Dharmasangraha 1885: 12]. Это переводится так: «Достигнув воочию прекрасного освобождения (собственным) телом, он высвобождается (от него) — таково третье освобождение». Но приводимые ниже формулы ДС, в отличие от традиционных списков, все заканчиваются на *śūnyam* вместо трех последних слов. Следовательно, перевод третьего, потерянного переписчиками пункта этой статьи ДС должен выглядеть так: «Когда, достигнув воочию прекрасного освобождения (собственным) телом, он высвобождается (от него), это пустое».

Гьялцен Намдол в своем издании ДС ошибочно вставил не третий, а седьмой пункт, причем позаимствованный из какой-то другой матрицы: «*vighna-apaṇa-śubham paśyati śūnyam* — *bgegs sel sdug pa la lta bas stong ba*» [Dharmasangraha 1988: 32], что переводится: «Когда он взирает на счастье устранения препятствий (к освобождению), это пустое». В издании его учениц эта ошибка воспроизводится еще раз [Dharmasangraha 1993: 34].

Эти восемь пунктов матрицы кодируют способы созерцания миров буддийской вселенной. Первые три относятся к сфере цветов и форм (рупа-дхату), а пять следующих — к сфере, лишенной цветов и форм (арупа-дхату). Знаменательно, что даже махаянским сутрам несвойственно было расшифровывать матрицу, используя термин «пустое» (шунья). Это чисто мадхьямиковская процедура, свидетельствующая,

что в этой школе мысли учат «непривязанности» даже к высшим духовно-медитативным практикам. Это должно знаменовать абсолютную безупречность бодхисаттв, духовное величие которых столь высоко, что они могут уже не упражняться даже в высших способах созерцания. См. об этом [Конзе 1993: 122–126; Говинда 1993: 86–88].

В этом состоит отличие мадхьямики от учения Малой колесницы. В палийской «Сутта-питаке» повествуется, что даже Будда постоянно практиковал восемь видов освобождения вплоть до своего ухода в паринирвану, см., к примеру, «Махапариниббана-сутта», III, 33 [Пятигорский 1968: 201–202] и другие палийские канонические тексты [Nyataniloka 1988: 225]. Для мадхьямиков же главное, чтобы любая духовная практика не превращалась в самоцель, что может создать непреодолимую преграду в духовном пути, обузу для мастеров йогической медитации, поэтому она названа пустой. Традиционный тибетский перевод сокращенных формул этой матрицы см. [Rigzin 1993: 157].

*⁽¹⁾ Палцег дал такое толкование: «Взирающий на форму не отрицает своего собственного тела, но отвергает самосущее и постоянство, созерцая пустотность самосущего и непостоянство внешних форм» [Paltseg 1992: 109].

*⁽²⁾ «Когда созерцающий отрицает свое собственное тело, осознав его пустоту и сотворенность из частей, тогда он отрицает и самосущее внешних форм» [Там же].

[LX–LXI. ДЕЛА МИРСКИЕ]

LX. Пять беспределов* (*pañca anantaryāṇi*, mtshams med lnga)

1	<i>mātr-vadhāḥ</i>	ma bsad pa	Убийство матери.
2	<i>pitṛ-vadhāḥ</i>	pha bsad pa	Убийство отца.
3	<i>arhat-vadhāḥ</i>	dgra bcom pa bsad pa	Убийство святого, достойного нирваны (архата).
4	<i>tathāgata-duṣṭa-citta-rudhira-utpādaḥ</i>	de bzhin gshegs pa la ngan sems kyis khrag phyung ba	Пролитие крови Истинносущего (Тагхагаты), со злым умыслом.
5	<i>saṅgha-bhedaḥ</i>	dge 'dun gyi dbyen byas pa	[Причинение] раскола общины, сангхе.

* Как ни странно, но новейшие термины уголовной лексики России «беспредел» и «беспредельщики» имеют буквальные соответствия в санскритском и тибетском языках. В палийских текстах чаще встречается матрица «шесть беспределов», см., например, «Чулла-вагга»,

VI, 17, 2 (цит. по [Dharmasangraha 1885: 48]). В MB, CXXII (см. также [Csoma 1984: 312–313]) приводится список ДС, но в другой последовательности.

LXI. Восемь мирских забот*
(*aṣṭau loka-dharmāḥ*, 'jig rten chos bgyad)

1	<i>lābhaḥ</i>	rnyed pa	Добыча, получение.
2	<i>alābhaḥ</i>	ma rnyed pa	Потеря, утрата, про- пажа.
3	<i>sukham</i>	bde ba	Счастье, удовольст- вие.
4	<i>duḥkham</i>	sdug bsngal	Несчастье, боль, стра- дание.
5	<i>yaśaḥ</i>	snyan pa	Почет, величие.
6	<i>ayaśaḥ</i>	mi snyan pa	Неуважение, низкое положение в обще- стве.
7	<i>nindā</i>	smad pa	Унижение, позор.
8	<i>praśaṃsā</i>	bstod pa	Восхваление, слава.

* В разной последовательности, но теми же терминами эта матрица раскрывается как палийскими [Dharmasangraha 1885: 48], так и санскритскими и тибетскими источниками, см. MB, CXXV и [Csoma 1984: 314].

[LXII–LXVI. ДЕЛА ДУХОВНЫЕ]

LXII. Девять разделов текстов Закона*
(*nava aṅga-pravacanāni*, gsung tab yan lag dgu)

1	<i>sūtram</i>	mdo'i sde	Сутра, беседа и про- поведь Просветлён- ного, Будды.
2	<i>geyam</i>	dbyangs kyis bsnyad pa	Стихотворный повтор сутры.
3	<i>vyākaraṇam</i>	lung du bstan pa	Предсказание, повест- вование*.
4	<i>gāthā</i>	tshigs su bcad pa	Стихотворение, стих.
5	<i>udānam</i>	ched du brjod pa	Изречение (в стихах и прозе).
6	<i>jātakam</i>	skyes rabs	Повесть о прежних рождениях Будды.
7	<i>vaipulyam</i>	shin tu rgyas pa	Пространное поуче- ние.

8	<i>adbhuta-dharmaḥ</i>	rmaḍ du byung ba	Рассказ о таинственных и чудесных событиях.
9	<i>upadeśaḥ</i>	gtan la phab pa	Наставление, пояснение, толкование.

* Буддисты традиционно подразделяют свое каноническое наследие на 9–12 разделов. Тхеравада выделяет в своем палийском каноне девять разделов, сарвастивада в дополнение к ним называла еще три раздела (см. [Цонкапа 1994: 364]). В ранних махаянских сутрах чаще всего упоминалось менее 12 разделов, например в «Каранда-вьюхе» перечисляются 10 и 11 разделов, см. об этом [Thomas 1953: 277]. В данной статье ДС за основу взят список тхеравады, но вместо шестого пункта (*itivuttaka* — поучение, начинающееся со слов «так говорил Будда») девятым пунктом названы упадеши из списка сарвастивады. Показательно, что в рукописи ДС из India Office Library в эту матрику включен десятый раздел *vr̥taka (itivr̥taka)* перед *vairiḥyām* [Dharmasangraha 1885: 13, п. 2]. О буддийской канонической литературе см. [Thomas 1933: 32–36; 1953: 261–287]. В МВ, LXII (см. также [Csoma 1984: 279–280]) названы 12 разделов. См. [Лотосовая сутра 1998: 478 и 479].

*⁽³⁾ Имеются в виду прежде всего предсказания существам об их будущем Просветлении и повествования о былом, о прошлых временах, воплощениях. Этот раздел содержательно не совпадает с палийским *veyyākaraṇa*. Тхеравадины включали в него все тексты третьей «корзины» канона Абхидхамма-питаки, а также некоторые высказывания из первых двух «корзин», не вошедшие в другие восемь разделов, см. [Thomas 1953: 277].

LXIII. Двенадцать предписаний монахам*
(*dvādaśa dhūta-guṇāḥ*, sbyangs pa'i yon tan bcu gnyis)

1	<i>paiṇḍa-pāṭikāḥ</i>	bsod snyoms pa	Поддерживать жизнь подаением.
2	<i>trai-civarikāḥ</i>	chos gos gsum pa	Облачаться в три одеяния.
3	<i>khalu-paścāt-bhaktikāḥ</i>	zas phyis mi len pa	После подаяния и кроме него не принимать другой пищи*.
4	<i>naiśadyikāḥ</i>	tsog pu ba	Пребывать (отдыхать, спать) сидя*.
5	<i>yathā-saṃstarikāḥ</i>	gzhi ji bzhin pa	Быть довольным любым пропитанием и условиями проживания*.

6	<i>vrkṣa-mūlikah</i>	shing drung pa	Пребывать у корня дерева.
7	<i>eka-āsaniḥ</i>	stan gcig pa	Нужно один раз сесть и есть*.
8	<i>ābhyavakāśikah</i>	bla gab med pa	Пребывать на открытом воздухе.
9	<i>āraṇyakah</i>	dgon pa ba	Пребывать в отрешенности*.
10	<i>śmāśānikah</i>	dur khrod pa	Пребывать в местах трупосложения*.
11	<i>pāmśu-kūlikah</i>	phyag dar khrod pa	Носить лоскутные одеяния.
12	<i>nāmatikah</i>	phying ba pa	Носить одеяния из сплетенных (шерстяных) тканей*.

* Представленный ниже список отличается от предписаний, упоминаемых в древних сутрах. На пали эти предписания называются *dhuta-aṅga* (букв. «средства стряхнуть загрязнения», «средства очищения»). Будда советовал их практиковать монахам, чтобы отрешиться от мирских воспоминаний, чтобы быть всегда собранным, сдержанным и т.д. В «Висуддхи Магге» Буддхагхоши описывается 13 предписаний, из которых 11 аналогичны ДС. Двенадцатый же пункт нашего списка иной. Но в списке ДС опущены такие предписания тхеравадинов, как «не пропускать ни одного дома, собирая подаяние» и «есть только из сосуда для сбора пропитания», см. [Nyanatiloka 1988: 59–60]. В МВ, XLIX (см. также [Csoma 1984: 19–20]) приводится список ДС, но в другой последовательности.

*⁽³⁾ Чома де Кёреши понимал это правило так: «Не есть дважды в день» [Там же:19]. Переводчики ДС на английский язык толкуют этот пункт иначе: «Не принимать пищу после того, как поднимешься с сиденья» [Dharmasangraha 1993: 37]. Возможно, такова трактовка этого предписания в Тибете, где изменилась связь общины и общества и где монахи не занимаются ежедневным сбором подаяния.

*⁽⁴⁾ Согласно палийским суттам и Буддхагхоше, этот пункт (*nesajjik'anga*) понимается как «спать сидя (и никогда лежа)» [Nyanatiloka 1988: 59]. Это скорее не предписание, а особый обет ради обуздания двигательной активности, ради собирания сил для работы духа. Чома де Кёреши перевел так: «Жить в маленьком квадратном шатре (*tent*), в котором помещается только один человек, сидя скрестив ноги» [Csoma 1984: 20].

*⁽⁵⁾ Чома де Кёреши толкует так: «Обеспечивать себя как сможешь» [Там же]. Современные тибетцы понимают этот пункт иначе: «Жить и спать там, где оказались» [Dharmasangraha 1993: 37; Rigzin 1993: 196].

*⁽⁷⁾ Чома де Кёреши дал буквальный перевод: «Иметь только одну циновку» [Csoma 1984: 19].

*⁽⁹⁾ Букв. «в лесном уединении, отшельничестве». На самом деле имеется в виду внутреннее состояние отрешения, погружения в самоанализ, и неважно, где монах пребывает телесно — внутри монастырского общежития или вне его.

*⁽¹⁰⁾ Кладбищ, или мест захоронения покойников, в большинстве заупокойных культов не было в Индии середины I тысячелетия, как и у современного индуистского населения, практикующего трупосожжение. В данном случае речь идет как раз о местах, куда свозились и сбрасывались трупы животных и тех людей, которых по разным причинам нельзя было предать огню или некому было это сделать. Будда рекомендовал созерцать сам процесс разложения этих трупов с целью отрешения от чувственных побуждений, порывов, желаний, от похоти. Но в других буддийских странах это созерцание можно проводить и на кладбищах в нашем понимании (например, в странах Дальнего Востока), где иногда тела остаются непогребенными (допустим, во время эпидемий). См. художественное описание по осуществлению и истолкованию этого предписания [Танидзаки 1984: 101–114].

*⁽¹²⁾ Этот дополнительный пункт был дописан северными и горными буддистами, жившими в суровых климатических условиях.

LXIV. Десять стадий [духовного роста бодхисаттв]*
(*daśa bhūmayāḥ, sa bcu*)

1	<i>pramuditā</i>	rab tu dga' ba	Услаждающая, радостная.
2	<i>vimalā</i>	dri ma med pa	Незапятнанная, чистая.
3	<i>prabhā-kāri</i>	'od byed pa	Светящаяся, излучающая свет, светозарная.
4	<i>arciṣṭaṇi</i>	'od 'phro ba	Сияющая, лучающаяся.
5	<i>sudurjayā</i>	shin tu sbyang dka' ba	Наиболее труднопреодолимая.
6	<i>abhimukhi</i>	mngon du phyogs pa	Приближающая [к буддству].

7	<i>dūraṅgamā</i>	ring du song ba	Далеко продвигающая [совершенство спо- соба]*.
8	<i>acalā</i>	mi g.yo ba	Неколебимая.
9	<i>sādhumati</i>	legs pa'i blo gros	Святая, благая*.
10	<i>dharma-meghā</i>	chos kyi sprin	Облако Закона.

* *Описания всех десяти стадий, комментарии и ссылки см. «Драгоценные строфы» (РА, V, 40–62). Эту же традиционную матрицу махаяны см. МВ, XXXI, а также [Csoma 1984: 11]. Данный список традиционен именно в Великой колеснице, так как опирается на канонический текст «Даца-бхумика-сутры» (перевод см. [Dashabhumika 1968]) из цикла «Буддха-аватамсаки». Исследование о возникновении этого учения и его вариантах см. [Dayal 1932: 270–291; Thomas 1953: 200–211]. Пожалуй, самым полным мадхьямиковским изложением учения о десяти стадиях совершенствования бодхисаттв является труд Чандракирти «Мадхьямака-аватара», состоящий из 330 строф с пространным автокомментарием. В Данджуре сохранены тибетские переводы этого трактата, критическое издание которого в Bibliotheca Buddhica, LX осуществил Валле Пуссен [Madhyamaka-avatara 1912], исследование и английский перевод только строф см. [Huntington 1992].*

**⁽⁷⁾ На этой стадии активно применяется совершенствование духовных способов, техник и искусств (упайя-каушалья-парамита [Dashabhumika 1968: 200–209; Dayal 1932: 289–290; Thomas 1953: 208–209]).*

**⁽⁹⁾ В переводе с тибетского варианта — «великодушный, святой, благой ум», «святомудрый». Однако санскритская основа *sādhumut*, а не *sādhumati*.*

LXV. Тринадцать стадий [духовного роста]*
(*trayodaśa bhūmayāḥ*, sa bcu gsum)

11	<i>samanta-prabhā</i>	kun tu 'od	Всесветность.
12	<i>nirupamā</i>	dpe med pa	Несравненность.
13	<i>jñānavatī</i>	ye shes ldan pa	Обладание абсолют- ным знанием.
<i>eṭābhīḥ sahitās-trayodaśa bhūmayāḥ</i>		de dag dang bcas sa bcu gsum mo	Эти вместе с теми (десятью) — вот и тринадцать стадий.

* *Из этих трех в ранних махаянских сутрах объясняется только 11-я, как стадия Татхагаты (Истинносущего), см. [Dayal 1932: 291]. Вообще три последних считаются стадиями совершенствования будд, см. «Драгоценные строфы» (РА, V, 62). Разумеется, представ-*

ление о том, что и Просветленные (будды) пребывают в постоянном развитии, могло появиться только в зрелой махаяне, по-видимому не ранее III в.

LXVI. Пять очей (*pañca cakṣūṃṣi*, sryan lnga)

1	<i>māmsa-cakṣuḥ</i>	sha'i sryan	Око плоти, телесное око.
2	<i>dharma-cakṣuḥ</i>	chos kyi sryan	Око Закона.
3	<i>prajñā-cakṣuḥ</i>	shes rab kyi sryan	Око мудрости.
4	<i>divya-cakṣuḥ</i>	lha'i sryan	Око божества.
5	<i>buddha-cakṣuḥ</i>	sangs rgyas kyi sryan	Око Просветлённого.

[LXVII–LXXI. ЧТО ОМРАЧАЕТ СОЗНАНИЕ?]

LXVII. Шесть омрачений* (*ṣaṭ kleśāḥ*, nyon mongs pa drug)

1	<i>rāgaḥ</i>	'dod chags	Страсть, похоть, привязчивость.
2	<i>pratighaḥ</i>	khong khro	Гнев, ярость.
3	<i>mānam</i>	nga rgyal	Высокомерие, гордыня.
4	<i>avidyā</i>	ma rig pa	Невежество.
5	<i>kudrṣṭiḥ</i>	log lta	Лжеззгляды.
6	<i>vicikitsā</i>	the tshom	Сомнение [в Законе].

* Состав данной матрицы терминологически полностью отличается от различных групп дхармо-частиц омрачения, приведенных выше, в ДС, XXX, 21–38, хотя по значениям примерно половине данной шестерки можно найти соответствия. Лучше сравнивать данную матрицу со списком «10 омрачений» из палийской Абхидхаммапитаки и ее позднейшими комментариями; в суттах же на пали матрицы омрачений просто нет [Nyānatiloka 1988: 103]. Три палийских термина аналогичны данным санскритским (пункты 3, 5–6) и два (2 и 4) имеют близкие значения.

LXVIII. Пять [лже]воззрений (*pañca dṛṣṭayaḥ*, lta ba lnga)

1	<i>sat-kāya-dṛṣṭiḥ</i>	'jig tshogs la lta ba	Воззрение о реальном существовании личности.
2	<i>anta-grāha-dṛṣṭiḥ</i>	mthar 'dzin gyi lta ba	Воззрение о постижимости крайнего предела, конца.
3	<i>mithyā-dṛṣṭiḥ</i>	log par lta ba	Ложное воззрение.

4	<i>dr̥ṣṭi-parāmarśaḥ</i>	lta ba mchog tu 'dzin pa	Воззрение, что есть нечто высшее [и единственно правильное]
5	<i>śīla-vrata-parāmarśaḥ</i>	tshul khrims dang brtul zhugs mchog 'dzin	Воззрение, что только дисциплинарная и ритуально-обрядовая практики есть высшее благо.

LXIX. Двадцать четыре особенных омрачения*
(*caturviṃśati upakleśāḥ*, nye nyon nyer bzhi)

1	<i>krodhaḥ</i>	khong khro	Гнев, ярость, злоба.
2	<i>upanāhaḥ</i>	'khon 'dzin	Недружественность, злобедность, недовольство.
3	<i>mrakṣaḥ</i>	'chab pa	Скрытность, утаивание, лицемерие.
4	<i>pradāśaḥ</i>	'tshig pa	Злокозненность, приятие предосудительного, грубость.
5	<i>irṣyā</i>	phrag dog	Зависть, ревность, недоброжелательность.
6	<i>mātsaryam</i>	ser sna	Жадность, скупость, скарденность.
7	<i>śūṭhyam</i>	g.yo	Запутывание, надувательство, предательство, вероломство.
8	<i>māyā</i>	sgyu	Обольщение, обман, марево, иллюзия, мираж.
9	<i>madaḥ</i>	rgyags pa	Гордыня, надменность, самодовольство, самолюбование.
10	<i>vihimsā</i>	rnam 'tshе	Преступность, стремление причинить вред, насилие, ущерб.
11	<i>ahriḥ</i>	ngo tsha med pa	Бесстыдство.
12	<i>anapatrapā</i>	khrel med pa	Нескромность, неблагопристойность, отсутствие смущения.

13	<i>styānam</i>	ṁugs pa	Тупость, вялость, медлительность.
14	<i>auddhatyam</i>	rgod pa	Возбудимость, взволнованность, самонадеянность.
15	<i>aśrūddhyam</i>	ma dad pa	Неверие (в духовные смыслы, в закон воздаяния и возмездия).
16	<i>kausidyam</i>	le lo	Леность, праздность.
17	<i>pramādaḥ</i>	bag med	Безнравственность, бессовестность, беспечность [по отношению] к духовному благу.
18	<i>muṣīta-smṛtiḥ</i>	brjed nges	Забывчивость, плохая память.
19	<i>vikṣepaḥ</i>	ṁnam g.yeng	Невнимательность, рассеянность.
20	<i>asamprajanyam</i>	shes bzhin ma yin pa	Отсутствие самоанализа, самонаблюдения.
21	<i>kaukṛtyam</i>	‘gyod pa	Сожаление, раскаяние.
22	<i>middham</i>	gnyid	Сонливость, безразличие, глуповатость.
23	<i>vitarkaḥ</i>	rtog pa	Размышление, раздумье, искания ума.
24	<i>vicāraḥ</i>	dpyod pa	Исследование помыслов, установление причин.

* 19 из 24 омрачений повторяют в другой последовательности список из статьи ДС, XXX (№ 22–40). Новые термины настоящего списка — это только пункты 18–22. Но № 14 добавлен Гьялцен Намдолом, хотя о такой необходимости в данной традиционной матрике писали еще К.Касавара и М.Мюллер [Dharmasangraha 1885: 50]. Этот пункт странным образом отсутствует во всех санскритских рукописях, но тем не менее переписчики называли матрицу «24 особенных омрачения».

LXX. Пять видов питания* (*pañca āhārāḥ*, zas lnga)

1	<i>dhyāna-āhārāḥ</i>	bsam gtan gyi zas	Питание созерцанием.
2	<i>kavalīka-āhārāḥ</i>	kham gyi zas	Телесное питание*.

3	<i>pratyāhārāḥ</i>	nang gi zas	Питание внутренним миром.
4	<i>sparśa-āhārāḥ</i>	reg pa'i zas	Питание впечатлениями от соприкосновения*.
5	<i>sañcetanika-āhārāḥ</i>	sems pa'i zas	Питание волей, умственной кармой*.

* Данная матрица кодирует условия существования и рождения в сансаре, для чего индивиду необходимо опираться на различные виды питания, чтобы давать пищу пяти группам дхармо-частиц (см. выше, ДС, XXII, XXVI–XXXI) потока сознания. В настоящей статье представлено дополненное и переработанное махаянское учение, начальные варианты которого кодировались матрицей «четыре вида питания», известной по палийскому канону и разрабатываемой современной тхеравадой в качестве составной части учений о 24 условиях существа, см. [Говинда 1993: 53–54; Nyānaponika 1981; Nyānatiloka 1988: 7–8, 134–140]. В настоящей статье автор ДС вместо четвертого вида питания по палийским источникам *viññāṇa-āhāra* (питание чистым сознанием) добавил два новых положения о питании созерцанием и внутренним миром, которые фактически стали отвечать за подпитку (или, как говорят в последнее время, «за энергетику») пятой и третьей групп (скандха) дхармо-частиц соответственно. Странно, но в МВ, CXVII (см. также [Csoma 1984: 309–310]) приводится ранняя матрица «четыре вида питания». Замечу также, что в текстах на пали и в МВ термин *āhāra* в единственном числе, тогда как в ДС — число множественное.

*⁽²⁾ Здесь речь идет о дхармических характеристиках настоящей пищи для тела, которые входят в рупа-скандху. Эта пища может быть твердой, жидкой, горячей и т.д., иметь цвет, запах, вкус и питательные свойства.

*⁽⁴⁾ Этот пункт тождествен *phassa-āhāra* палийских сутт, и в нем говорится о «питании и пище» для ведана-скандхи, дхармо-частицы которой ведают непосредственной реакцией на соприкосновение объекта чувств и самого чувства, следствием чего становятся три вида чувственного переживания, впечатления, см. выше, ДС, XXVII.

*⁽⁵⁾ Питание кармой — это созидание основы для следующего рождения. Этот переход описывается в учении о взаимозависимом происхождении из 12 звеньев, см. выше, ДС, XLII.

LXXI. Пять страхов* (*pañca bhayāni*, 'jigs pa lnga)

1	<i>ājivikā-bhayam</i>	'tsho ba'i 'jigs pa	Страх оказаться без пропитания.
---	-----------------------	---------------------	---------------------------------

2	<i>śoka-bhayam</i>	mya ngan gyi 'jigs pa	Страх оказаться в беде.
3	<i>marāṇa-bhayam</i>	'chi ba'i 'jigs pa	Страх смерти.
4	<i>durgati-bhayam</i>	ngan song gi 'jigs pa	Страх перед плохими рождениями*.
5	<i>parśad-āsādyā-bhayam</i>	'khor gyi nang du bag tsha ba'i 'jigs pa	Страх перед выступлением на собрании [сангхи].

* К.Касавара и М.Мюллер привели и палийскую матрицу «четыре страха» (*duggati-, vaṭṭa-, kilesa-, upavāda-*), из которой только первый и четвертый пункты тождественны № 4–5 ДС [Dharmasangraha 1885: 50]. Остальные два (страх перед колесом рождений и перед омрачениями, см. [Nyataniloka 1988: 103, 220–221]) могут отчасти считаться близкими по значениям первым трем пунктам списка ДС.

*⁽⁴⁾ «Плохими», или низкими, считаются рождения в аду, голодным духом (прета) и животным.

[LXXII–LXXVII. ЧТО ВОЗВЫШАЕТ СОЗНАНИЕ?]

LXXII. Четыре уровня созерцания*
(*catvāri dhyānāni*, bsam gtan bzhi)

1	<i>savitarkaṃ savicāram vivekaṃ prīti- sukham iti prathamam dhyānam</i>	rtog pa dang bcas shing dpyod pa dang bcas pa dben pa las skyes pa'i dga' ba dang bde ba can bsam gtan dang po'o	Первый уровень созерцания — это радость и счастье, это возникающее беспристрастие, сопровожаемое размышлением и исследованием помыслов*.
2	<i>adhyātma-pramodanāt prīti-sukham iti dvītiyam</i>	nang rab tu dga' ba dang bde ba can ni gnyis pa'o	Второй — это радость и счастье благодаря внутреннему блаженству*.
3	<i>upekṣā-smṛti- samprajanyaṃ sukham iti tṛtīyam</i>	btang snyoms dang dran pa dang shes bzhin gyi bde ba ni gsum pa'o	Третий — это счастье, уравновешенность, память и полнота сознания*.
4	<i>upekṣā-smṛti- pariśuddhir aduḥkhā- asukhā vedana iti caturtham dhyānam iti</i>	bde min sdug min gyi tshor ba btang snyoms dang / dran pa yongs su dag pa bsam gtan bzhi pa'o	Четвертый уровень созерцания — это уравновешенность, память, полная чистота и невосприимчивость ни к плохому, ни к хорошему*.

* Древняя матрица, кодирующая учение об уровнях созерцания сферы цветов и форм (рупа-дхату), хорошо известна еще по палийским суттам, чаще как составная часть матрицы «Восемь уровней созерцания», см. [Конзе 1993: 78–81; Пятигорский 1968: 201; Nyapatiloka 1988: 83–84]. Однако в ДС приводится не полное определение, а лишь указывается результат, плод созерцания. Полные описания на санскрите см. МВ, LXVII, а также [Csoma 1984: 283–285], где не только раскрывается матрица «четырёх уровней созерцания», но и даны в дополнение девять характеристик глубокого медитативного погружения. Интересное теоретическое толкование палийских текстов, посвященных буддийскому учению о медитации в рупа-дхату, см. [Говинда 1993: 81–86].

*⁽¹⁾ Достигается благодаря беспристрастию, отстранению от всего того, что вызывается желаниями, проступками (в поведении, речи и мыслях) и неблагоприятными для духовного роста свойствами — *viviktaṃ kāmaṃ viviktaṃ pāpakaṃ akusalaṃ dharmāṃ*.

*⁽²⁾ Является плодом отказа от размышлений и исследования помыслов, или установления причин (две стороны понятийного, дискурсивного мышления), которые действовали на предыдущем уровне созерцания — *sa vitarka-vicāraṇāṃ vyupasaṃmā*.

*⁽³⁾ Плод отрешения от радости, которая продолжала до сих пор «возмущать» поток сознания — *sa prīter virāgā*.

*⁽⁴⁾ Достигается оставлением счастья и оставлением страдания, забвением полученных прежде наслаждений и разочарований — *sa sukhasya sa prahāṇād duḥkhasya sa prahāṇāt pūrvam eva sa saumanasya-daurmanasyor astaṃ-gamā*.

LXXIII. Три высвобождения*
(*trayo vimokṣāḥ*, rnam par thar pa gsum)

1	<i>śūnyatā</i>	stong pa nyid	Пустотность.
2	<i>animittāḥ</i>	mtshan ma med pa	Внезаковость, неопределимость.
3	<i>apraṇihitāḥ</i>	smon pa med pa	Безжеланность.

* Другое традиционное название «три сосредоточения» (самадхи). Еще в палийских суттах эта тройца рекомендовалась в качестве противоядия, искореняющего «три корня недобродетели» (см. ниже, ДС, СXXXIX). Это учение подробно изложено в нагарджунистском трактате «Упадеша», см. [Lamotte 1970. Т. III: 1213–1238]. См. также МВ, LXXIII или [Csoma 1984: 295].

LXXIV. Десять видов власти, свойственных
просветленным существам, бодхисаттвам*
(*daśa bodhi-sattvānām vaśitāḥ*, byang chub sems dra'i dbang bcu)

1	<i>āyus-vaśitā</i>	tshe la dbang ba	Власть над собственной жизнью*.
2	<i>citta-vaśitā</i>	sems la dbang ba	Власть над собственным умом*.
3	<i>pariṣkāra-vaśitā</i>	yo byad la dbang ba	Власть над своим поведением*.
4	<i>dharmā-vaśitā</i>	chos la dbang ba	Владение Законоучением*.
5	<i>ṛddhi-vaśitā</i>	rdzu 'phrul la dbang ba	Владение сверхъестественными способностями*.
6	<i>janma-vaśitā</i>	skye ba la dbang ba	Власть над собственным рождением*.
7	<i>adhimukti-vaśitā</i>	mos pa la dbang ba	Власть над собственными склонностями*.
8	<i>praṇidhāna-vaśitā</i>	smon lam la dbang ba	Владение молитвенно-медитативной практикой*.
9	<i>karma-vaśitā</i>	las la dbang ba	Владение собственными деяниями*.
10	<i>jñāna-vaśitā</i>	ye shes la dbang ba	Владение знанием*.

* Ср. с аналогичной матрикой MB, XXVII, а также [Csoma 1984: 263], где употреблен другой порядок перечисления, а вместо термина *janma* поставлен *upapatti*.

*⁽¹⁾ Бодхисаттва может оставаться бесконечное время живым, не умирая и не рождаясь [Paltseg 1992: 80].

*⁽²⁾ Он способен к бесчисленным сосредоточениям благодаря мудрости и свободе от омрачений, желаний, лени, волнения [Там же].

*⁽³⁾ Он способен наполнить все пространство драгоценностями благодаря своим чудесным силам [Там же].

*⁽⁴⁾ Он способен понять все без исключения, мирское и сверхъестественное, вершить Закон и не делать этого [Там же: 82].

*⁽⁵⁾ Он способен оказаться в «чистых землях», а также летать, не гореть в огне и очутиться в любом месте в мгновение ока [Там же: 81–82].

*⁽⁶⁾ Он способен воплотиться в любом теле, месте и т.д., в том числе в низших мирах [Там же: 81].

*⁽⁷⁾ Он не способен причинить вред Закону, а если последний разрушится, то он наполнит весь мир буддами и учителями, которые вновь даруют Закон [Там же].

*⁽⁸⁾ Другой правильный перевод: «Владение (в значении — строгое соблюдение) обетом, [данным в прошлом]». Имеются в виду обеты, с которых бодхисаттвы начинают свой путь в махаяне и которым неуклонно следуют в своих бесчисленных рожденьях, к примеру обеты Киштигарбхи, см. выше, ДС, XII, 7 (примеч.), а также [Sutra of the Past Vows 1974: 20–21].

*⁽⁹⁾ Бодхисаттва может способствовать рождению особи в высших мирах, устранив плоды злодеяний, совершенных ею [Paltseg 1992: 80].

*⁽¹⁰⁾ Означает, что бодхисаттва владеет всеми добрыми качествами, силами и уверенностью [Там же: 82].

LXXV. Десять сил, необходимых
просветленным существам, бодхисаттвам*

(*daśa bodhi-sattvānām balāni*, byang chub sems dpa'i stobs bcu)

1	<i>adhimukti-balam</i>	mos pa'i stobs	Сила врожденных наклонностей.
2	<i>pratisaṅkhyā-balam</i>	so sor rtog pa'i stobs	Сила рассмотрения причин и связей, или сила аналитического исследования.
3	<i>bhūva(na)-balam</i>	sgom pa'i stobs	Сила созерцательности*.
4	<i>kṣānti-balam</i>	bzod pa'i stobs	Сила терпимости, всепрощения.
5	<i>jñāna-balam</i>	ye shes kyi stobs	Сила проникновенного знания.
6	<i>prahāṇa-balam</i>	spong ba'i stongs	Сила отречения.
7	<i>samādhi-balam</i>	ting nge 'dzin gyi stobs	Сила сосредоточения.
8	<i>pratibhāna-balam</i>	spobs pa'i stobs	Сила умственных способностей.
9	<i>puṇya-balam</i>	bsod nams kyi stobs	Сила добродетели.
10	<i>pratipatti-balam</i>	bsgrub pa'i stobs	Сила достижения (в практике).

* Данная расшифровка известной матрицы весьма отличается от других санскритских, китайских и тибетских ее списков, см. [Lamotte 1970. Т. III: 1605–1613; Csoma 1984: 10] и МВ, XXVI. Последний список был переведен на русский язык (см. [Цонкапа 1994: 377]), но ошибочно

назван «10 сил Будды», которым на самом деле является «другой список» на той же странице. Аналогичную ошибку совершил и С.Ю.Лепехов, который привел санскритский и тибетский тексты этой матрицы из МВ с русским переводом, названным «10 сил Будды», хотя приводится список сил бодхисаттв [Лепехов 1995: 143]. Но остается открытым вопрос, какой состав матрицы «10 сил бодхисаттв» имели в виду творцы такого раннего текста махаяны, как «Праджня-парамита Ратна-гуна-санчая-гатха» (III, 4) [Prajna-paramita 1937: 23–24], начало которого переводится указанным автором [Лепехов 1995: 124] и комментируется в названной выше ссылке. Возможно, это был список не из МВ, на который сослался С.Лепехов, а более ранний, неустоявшийся, частично пересекающийся с предыдущим списком все той же ДС.

^{*(3)} В первом издании ДС употреблено *bhāva-balam*, или «сила существования» [Dharmasangraha 1885: 16]. Но Гьялцен Намдол, на мой взгляд, вполне обоснованно предложил данное чтение [Dharmasangraha 1988: 40].

LXXVI. Десять сил, свойственных

Истинносущему, Будде-Татхагате*

(daśa tathāgatasya balāni, de bzhin gshegs pa'i stobs bcu)

- | | | | |
|---|--|---|--|
| 1 | <i>sthāna-asthāna-jñāna-balam</i> | gnas dang gnas ma yin
pa mkhyen pa'i stobs | Сила знания должного и недолжного (благоприятного и неблагоприятного для освобождения)*. |
| 2 | <i>karma-vipāka-jñāna-balam</i> | las kyi mam par smin pa
mkhyen pa'i stobs | Сила знания о созревании последствий деяний. |
| 3 | <i>nānā-dhātu-jñāna-balam</i> | khams sna tshogs
mkhyen pa'i stobs | Сила знания (природы) различных стихий и первоэлементов. |
| 4 | <i>nānā-adhimukti-jñāna-balam</i> | mos pa sna tshogs
mkhyen pa'i stobs | Сила знания различных наклоностей существ. |
| 5 | <i>sattva-indriya-para-apara-jñāna-balam</i> | sems can gyi dbang po
mchog dang mchog
ma yin pa mkhyen
pa'i stobs | Сила знания как высоких, так и низких способностей существ. |
| 6 | <i>sarvatra-gāmi-pratīpatti-jñāna-</i> | thams cad du 'gro ba'i
lam mkhyen pa'i | Сила знания того, как обретаются всевоз- |

	<i>balam</i>	stobs	возможные виды рождений*.
7	<i>dhyāna-vimokṣa-samādhi-samāpatti-saṅkleśa-vyavadāna-vyutthāna-jñāna-balam</i>	bsam gtan dang rnam par thar pa dang ting nge 'dzin dang snyoms par 'jug pa'i kun nas nyon mongs pa dang / rnam par byang ba ldang ba thams cad mkhyen pa'i stobs.	Сила знания способов созерцания, освобождения, сосредоточения, созерцательного погружения, а также происхождения омрачений и очищения от них.
8	<i>pūrva-nivāsa-anusmṛti-jñāna-balam</i>	sngon gyi gans rjes su dran pa mkhyen pa'i stobs	Сила знания, способная восстановить в памяти предыдущие жизни.
9	<i>cyuti-upapatti-jñāna-balam</i>	'chi 'pho ba dang skye ba dran pa mkhyen pa'i stobs	Сила знания о смерти и рождении существ.
10	<i>āsrava-kṣaya-jñāna-balam</i>	zag pa zad pa mkhyen pa'i stobs	Сила знания о прекращении загрязнений*.

* Общую характеристику этих сил см. «Драгоценные строфы» (РА, V, 63–65). Состав матрицы тождествен списку МВ, VII, см. также [Csoma 1984: 5–6] и в русском переводе [Цонкапа 1994: 377] («другой список»). Текстологическое исследование и перевод с китайского языка, а также палийские тексты этой матрицы см. [Lamotte 1970. Т. III: 1505–1566; Dharmasangraha 1885: 51–52]. Трактовки китайских переводов несколько отличаются [Лотосовая сутра 1998: 481].

*⁽¹⁾ Согласно Палтсегу, Будда знает, что карма и омрачения (клеши) являются причинами рождений, а самость (вечная душа), Бог-творец и бог Индра не суть причина, что добродейния способствуют рождениям в высших мирах, а злодеяния — в низших [Paltseg 1992: 77].

*⁽⁶⁾ Другая трактовка: «как достигаются всевозможные (в том числе высочайшие) цели».

*⁽¹⁰⁾ «Загрязнения» (в первом издании ДС — *āsrava*) — понятие, выработанное еще в палийском каноне (*āsava*), где их подразделяли на четыре вида, в зависимости от причины, вызвавшей их, а именно: желание, существование, лжезвзгляды и незнание Законоучения, см. [Nyānatiloka 1988: 27–28]. Трактовка этого понятия до сих пор вызывает полемику среди ученых, в том числе отечественных [Розенберг 1991: 122; Дхаммапада 1960: 140; Васубандху 1990: 46, 112; Лепехов 1995: 109–112]. Этот же термин применен и в следующем списке ДС.

LXXVII. Четыре вида уверенности [Истинносущего]*
(*catvāri vaiśāradyaṇi*, mi 'jigs pa bzhi)

1	<i>abhisambodhi-vaiśāradyam</i>	mngon par rdzogs par byang chub pa la mi 'jigs pa	Уверенность в высшем Прозрении*.
2	<i>āsrava-kṣaya-jñāna-vaiśāradyam</i>	zag pa zad pa mkhyen pa la mi 'jigs pa	Уверенность в знании, что загрязнения прекращены*.
3	(<i>antarāyika-dharma-ananyathāva-niścita-vyākaraṇa-vaiśāradyam</i>)	bar du gcod pa'i chos rnams gzhan du mi 'gyur bar nges par lung bstan pa la mi 'jigs pa	Уверенность в ясном и определенном изложении Законоучения, невзирая на препоны, преграды*.
4	<i>nairvānika-mārga-avataṛaṇa -vaiśāradyam</i>	nges par 'byung ba'i lam du 'jug pa la mi 'jigs pa	Уверенность в [обучении] тому, как вступать на Путь, ведущий к окончательному умиротворению, нирване*.

* Первые два пункта этого списка являются терминологически сокращенным вариантом известной матрицы, см., например, по МВ, VIII, а также [Csotha 1984: 249–250]. Но в целом ее нужно отличать от аналогичной матрицы для бодхисаттв, см. МВ, XXVIII или [Там же: 264]. С тибетского языка термин «уверенность» данной матрицы переводится как «неустрасимость, бесстрашие», потому что все волнения человека, ставшего Буддой, позади, они утрачены навсегда. Мне кажется, термин «бесстрашие» слишком эмоционально окрашен, чтобы его применять к Будде. Полные определения санскритских и тибетских пунктов матрицы, а также их английский перевод с тибетского см. в современном «Словаре числовых матриц» [Nyingma 1991, vol. 2: 130].

*⁽¹⁾ Согласно полному варианту МВ: «Уверенность в высшем Прозрении [природы] всех дхармо-частиц». Согласно Палтсегу, эта уверенность есть наивысшая мудрость [Paltseg 1992: 73].

*⁽²⁾ Согласно МВ, речь идет о всех загрязнениях. Эта уверенность считается наивысшим знанием о прекращении [Там же].

*⁽³⁾ Этот пункт взят из МВ, поскольку переписчики ДС пропустили его, хотя и указали, что это матрица «четырех уверенностей». К.Касавара и М.Мюллер не стали дополнять ее, а в примечаниях дали пояснения по четырем пунктам [Dharmasangraha 1885: 52]. Гьялцен Намдол и его ученицы включили в свои издания этот пункт по МВ

[Dharmasangraha 1988: 43; 1993: 45–46]. Не могу согласиться с переводом данного пункта, выполненным Гьюрме Дорже и Мэтью Капстейном: «Fearlessness to declare definitively that phenomena which obstruct the path do not become anything else» [Nyingma 1991, vol. 2: 130]. Согласно Палцегу, Будда не боится учить других, как устранив беспокойства и как применять к ним противоядия, и у него нет сомнений в этом отношении [Paltseg 1992: 73–74].

*⁽⁴⁾ В МВ приводится терминологически иной, но по смыслу и значению аналогичный текст как на санскритском, так и на тибетском языке.

[LXXVIII. ЗАВИСТЬ]

LXXVIII. Пять видов зависти (*pañca māsaryāṇi*, *er sna lnga*)

1	<i>dharma-māsaryam</i>	chos la ser sna	Зависть к Законоучению.
2	<i>lābha-māsaryam</i>	gnyed pa la ser sna	Зависть к обретенному (другим).
3	<i>āvasa-māsaryam</i>	gnas la ser sna	Зависть к местожительству.
4	<i>kuśala-māsaryam</i>	dge ba la ser sna	Зависть к достоинствам*.
5	<i>varṇa-māsaryam</i>	rigs la ser sna	Зависть к общественному сословию.

*⁽⁴⁾ К.Касавара и М.Мюллер привели аналогичную палийскую матрицу, которая расшифровывается несколько иначе: «*āvāsam-, kulam-, lābham-, viññam-, dhamma-macchariya*» (*Saṅgiti-suttānta* [Dharmasangraha 1885: 52]), и высказали предположение, что этот пункт, возможно, должен читаться как «*kula-*», т.е. «зависть к роду, семье».

[LXXIX. ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ СВОЙСТВА ПРОСВЕТЛЕННЫХ, БУДД]

LXXIX. Восемнадцать отличительных свойств просветленных, будд*

(*aṣṭādaśa aveṇikā buddha-dharmāḥ*,

sangs rgyas kyi chos ma 'dres pa bco brgyad)

1	<i>nāsti tathāgatasya skhalītam</i>	de bzhin gshegs pa la 'khrul pa mi mnga' ba	У Истинносущего, Татхагаты, нет недостатков.
2	<i>nāsti ravitam</i>	ca so mi mnga' ba	У Него нет изъянов речи*.

3	<i>nāsti muṣīta-smṛtitū</i>	bsnyel ba mi mnga' ba nyid	Он ничего не забывает.
4	<i>nāsti asamāhita-cittam</i>	thugs mnyam par ma bzhag pa mi mnga' ba	У Него не бывает несосредоточенного ума.
5	<i>nāsti nānātva-sañjñā</i>	tha dad pa'i 'du shes mi mnga' ba	У Него не бывает представлений об отличительности*.
6	<i>nāsti apratisaṅkhyāya- upekṣā</i>	so sor ma brtags pa'i btang snyoms mi mnga' ba	Он не может быть уравновешенным, пока глубоко не вникнет (в предмет рассмотрения).
7	<i>nāsti chanda-parihāṇiḥ</i>	'dun pa yongs su nyams pa mi mnga' ba	Он не утратил усердия.
8	<i>nāsti virya-parihāṇiḥ</i>	brtson 'grus yongs su nyams pa mi mnga' ba	Он не утратил решимости.
9	<i>nāsti smṛti-parihāṇiḥ</i>	dran pa yongs su nyams pa mi mnga' ba	Он не утратил памяти, бдительности.
10	<i>nāsti samādhi- parihāṇiḥ</i>	ting nge 'dzin yongs su nyams pa mi mnga' ba	Он не утратил сосредоточения.
11	<i>nāsti prajñā-parihāṇiḥ</i>	shes rab yongs su nyams pa mi mnga' ba	Он не утратил проникновенной мудрости.
12	<i>nāsti vimukti-parihāṇiḥ</i>	mam par grol ba yongs su nyams pa mi mnga' ba	Он не утратил освобождения.
13	<i>nāsti vimukti-jñāna- darśana-parihāṇiḥ</i>	mam par grol ba'i ye shes mthong ba yongs su nyams pa mi mnga' ba	Он не утратил видения и подлинного знания освобождения.
14	<i>sarva-kāya-karma- jñāna-pūrva-gama- jñāna-anuparivṛtīḥ</i>	lus kyi las thams cad ye shes sngon du 'gro zhing ye shes kyi rjes su 'brang ba	Все движения Его тела производны от знания о предшествующем состоянии и интуитивного знания.
15	<i>sarva-vāc-karma- jñāna-pūrva-gama- jñāna-anuparivṛtīḥ</i>	ngag gi las thams cad ye shes sngon du 'gro zhing ye shes kyi rjes su 'brang ba	Все Его слова производны от знания о предшествующем состоянии и интуитивного знания.

16	<i>sarva-manas-karma-jñāna-pūrva-gama-jñāna-anuparivṛtīḥ</i>	yid kyī las thams cad ye shes sngon du 'gro zhing ye shes kyī rjes su 'brang ba	Все движения Его ума производны от знания о предшествующем состоянии и интуитивного знания.
17	<i>aṭīta-adhvani asaṅgam-apratihata-jñāna-darśanam</i>	'das pa'i dus la ma chags ma thogs pa'i ye shes mthong ba la 'jug pa	Его видение — это непосредственное и неискаженное знание прошлого.
18	<i>pratyutpanne-adhvani asaṅgam-apratihata-jñāna-darśanam</i>	da ltar gyi dus la ma chags ma thogs pa'i ye shes mthong ba la 'jug pa	Его видение — это непосредственное и неискаженное знание настоящего.

* Данный список до № 12 идентичен МВ, IX. № 13 из ДС отсутствует в МВ, а № 17 последней является аналогичным № 17–18 из ДС, но речь в нем идет о «знании будущего», что, по-видимому, более логично, как и то, что в № 16–18 из МВ последним словом санскритских предложений является глагол *pravartate*. № 14–16 из ДС практически тождественны № 13–15 из МВ. См. также [Csoma 1984: 250–251]. Текстологические исследования и перевод с китайского языка нагарджунистской «Упадешы» с фрагментом, посвященным данной статье, см. [Lamotte 1970. Т. III: 1625–1703]. Там же находится и раннемахаянская опровержение различных учений Малой колесницы об отличительных свойствах Будды. Ср. также [Лотосовая сутра 1998: 473]. В комментарии Палцэга объясняются первые 13 отрицаний: отрицаемого нет у Будды, но все это есть у его последователей, слушателей, шраваков [Paltseg 1992: 84–87].

^{*(2)} Чома де Кёреши переводил с тибетского: «There is no noise» [Csoma 1984: 250], как и авторы последнего перевода ДС: «Does not have noisy speech» [Dharmasangraha 1993: 47]. На мой взгляд, санскритский текст передает другое отличительное свойство — голос и содержание речи соответствуют ситуации общения и уровню понимания слушающего.

^{*(3)} Согласно Аджитамитре, который, комментируя РА, V, 17, объяснил значение термина *nānātva-sañjñā*, речь идет о представлении «об отличительности собственного Я от других. Ради этого его Я повсюду выпячивается» [Ajitamitra 1990: 137]. Поэтому, разумеется, у Будды такого свойства быть не может.

[LXXX. ДЕМОНЫ, ИЛИ БОЖЕСТВА ЗЛА]

LXXX. Четыре демона-искусителя* (*catvāro mārāḥ*, bdud bzhi)

1	<i>skandha-māraḥ</i>	phung po'i bdud	Демон групп дхармо-частиц*.
2	<i>kleśa-māraḥ</i>	nyon mongs pa'i bdud	Демон омрачений*.
3	<i>deva-putra-māraḥ</i>	lha'i bu'i bdud	Демон-божество*.
4	<i>mṛtyu-māraḥ</i>	'chi bdag gi bdud	Демон смерти.

* *Māra* — буддийское воплощение всех видов зла и препятствий в духовном пути. *Māra* меняет облики, являясь людям, насылает на них наваждения, соблазны, искушения, врагов и т.д. Палийская традиция знает другую матрицу — «пять демонов», в которой к данной четверке добавляется «демон содеянного, кармы» [Dharmasangraha 1885: 52].

*⁽¹⁾ См. выше, ДС, XXII.

*⁽²⁾ См. выше, ДС, LXVII.

*⁽³⁾ В качестве божества *Māra* — глава богов самого высокого, шестого неба сферы страстей (*кама-дхату*) в буддийской космологии, см. ниже, ДС, СХХVII и [Nyānatiloka 1988: 114]. Поэтому все остальные божественные насельники этого неба подчиняются *Māre*, как сыновья отцу. На санскрите и по-тибетски: «демон божественных сыновей».

[LXXXI–LXXXII. ВЕРА И МЕДИТАЦИЯ]

LXXXI. Четыре ветви веры
(*catvāri śraddhā-aṅgāni*, dad pa'i yan lag bzhi)

1	<i>ārya-satyam</i>	'phags pa'i bden pa	Благородная истина*.
2	<i>tri-ratnam</i>	dkon mchog gsum	Три Драгоценности*.
3	<i>karma</i>	las	Деяние, поступок*.
4	<i>karma-phalam</i>	las kyi 'bras bu	Следствие или плод деяния.

*⁽¹⁾ См. выше, ДС, XXI.

*⁽²⁾ См. выше, ДС, I.

*⁽³⁾ Этот и следующий пункты см. ниже, ДС, СХХХII.

LXXXII. Девять последовательных стадий глубокой медитации*

(*nava anupūrva-samādhi-samāpattayaḥ*,

sngon dang rjes kyi ting nge 'dzin gyi snyoms 'jug dgu)

1–4	<i>catvāri dhyānāni</i>	bsam gtan bzhi	Четыре созерцания*.
5–8	<i>catasra ārūpya-samāpattayaḥ</i>	gzugs med kyi snyoms par 'jug pa bzhi	Четыре медитативных погружения в сферу вне форм и цветов.

9	<i>nirodha-samāpattiḥ</i>	‘gog pa’i snyoms par ‘jug pa	Медитативное погружение в состояние полного прекращения [волнений дхармо-частиц]*.
---	---------------------------	---------------------------------	--

* Ср. MB, LXVII-LXVIII, см. также [Csoma 1984: 283–287].

*⁽¹⁻⁴⁾ Это четыре дхьяны сферы руна-дхату, или цветов и форм, см. выше, ДС, LXXII.

*⁽⁹⁾ Этот вид медитации известен еще по текстам Малой колесницы и считается осуществимым только мастерами восьми предыдущих созерцаний. Такого рода медитативное погружение означает завершение пребывания на высшем небе сферы вне форм и цветов и доступно в качестве плода «невозвращенцам» (анагаминам), а также «достойным нирваны» (архатам), см. выше, ДС, СII-СIII и [Nyapatiloka 1988: 127–128].

[LXXXIII–LXXXV. ВНЕШНИЕ, БОЛЬШИЕ И МАЛЫЕ
ЗНАКИ-ОТМЕТИНЫ ВЕЛИКИХ СУЩЕСТВ*]

LXXXIII. Тридцать два [больших] знака-отметины**
(*dvātriṃśal lakṣaṇāni*, mtshan sum cu rtsa gnyis)

1	<i>cakra-aṅkita-pāṇi-pāda-talātā</i>	phyag dang zhabs kyi mthil ‘khor lo’i mtshan dang ldan pa nyid	Ладони и подошвы ног отмечены знаком колеса*.
2	<i>supraṭiṣṭhita-pāṇi-pāda-talātā</i>	phyag dang zhabs kyi mthil shin tu gnas pa nyid	Ладони и подошвы ног красивой формы.
3	<i>jāla-avanaddha-aṅguli-pāṇi-pādatā</i>	phyag dang zhabs kyi sor mo drva bas ‘brel ba nyid	Пальцы рук и ног соединяются сеточкой*.
4	<i>mṛdu-taruṇa-hasta-pāda-talātā</i>	phyag dang zhabs kyi mthil ‘jam shing gzhon sha chags pa nyid	Ладони рук и подошвы ног мягки и нежны*.
5	<i>sapta-utsadatā</i>	bdun mtho ba nyid	Семь частей тела отличные, красивые*.
6	<i>dirgha-aṅguliṭā</i>	sor mo ring ba nyid	Пальцы длинные.
7	<i>āyata-pārṣṇiṭā</i>	rting pa yangs pa nyid	Пятки широкие.
8	<i>rju-gātratā</i>	sku drang ba nyid	Тело стройное.
9	<i>utsaṅga-pādatā</i>	zhabs ‘bur mi mngon pa nyid	Ступни ног с подъемом.

10	<i>ūrdhva-agra-romatā</i>	spu'i rtse mo gyen du phyogs pa nyid	Волоски (на теле) приподняты.
11	<i>aiṇeya-jaṅghatā</i>	byin pa (ri dvags) <i>eneya</i> 'i lta bu nyid	Голенки как у черной антилопы-самки*.
12	<i>pralamba-bāhutā</i>	phyag pus mor sleb pa nyid	Руки длинные*.
13	<i>koṣa-gata-vasti- guhyaṭā</i>	'doms kyi sba ba sbubs su nub pa nyid	Мужской член с по- крытой головкой со- крыт внизу живота*.
14	<i>suvarṇa-varṇatā</i>	gser mdog 'dra ba nyid	Цвет тела золоти- стый*.
15	<i>ślakṣṇa-chavitā</i>	pags pa 'jam pa nyid	Кожа нежная, прият- ная*.
16	<i>pradakṣiṇa-āvarta- ekaika-romatā</i>	spu re re nas g.yas phyogs su 'khyil ba nyid	Каждый ее волосок вьется вправо.
17	<i>ūrṇa-alakṛta-mukhatā</i>	zhal mdzod spus brgyan pa nyid	Лоб украшает [чистое] пятно, обрамленное [белыми волосками между бровей]*.
18	<i>simha-pūrva-ardha- kāyatā</i>	sku stod seng ge 'dra ba nyid	Передняя часть тела как у льва*.
19	<i>susamvṛtta-skandhatā</i>	dpung mgo shin tu zlum pa nyid	Плечи округлые.
20	<i>cīta-antara-aṃsatā</i>	thal gong rgyas pa nyid	Плечи широкие.
21	<i>rasa-rasa-agratā</i>	ro bro ba'i mchog dang ldan pa nyid	Вкус — лучший из вкусов.
22	<i>nyagrodha- parimaṇḍalatā</i>	(shing) nyagrodha ltar chu zheng gab pa nyid	Пропорции тела, как у баньянового дерева*.
23	<i>uṣṇiṣa-śiraskatā</i>	dbu gtsug tor dang ldan pa nyid	На голове сверху вы- пуклость [со светя- щимся ореолом]*.
24	<i>prabhūta-jihvatā</i>	ljags shin tu ring ba nyid	Язык длинный*.
25	<i>simha-hanutā</i>	'gram pa seng ge'i 'dra ba nyid	Челюсти как у льва.
26	<i>śukla-dantatā</i>	tshems dkar ba nyid dang	Зубы белые.
27	<i>sama-dantatā</i>	tshems mnyam pa nyid dang	Зубы ровные, одина- ковые.
28	<i>brahma-svaratā</i>	tshangs pa'i dbyangs nyid	Голос как у Брахмы*.

29	<i>avirala-dantatā</i>	tshems thags bzang ba nyid	Зубы сплошные, без зазоров.
30	<i>sama-catvāriṃśat- dantatā</i>	tshems bzhi bcu mnyam pa nyid	Всего зубов сорок.
31	<i>abhinila-netratā</i>	sryan mthon mthing nyid	Очень синие глаза.
32	<i>go-pakṣma-netratā</i>	rdzi ma ba'i lta bu nyid	Ресницы как у быка.

* Эти знаки в большинстве текстов — знаки Великого человека (маха-пуруша), т. е. того, кто может быть либо Вселенским правителем (чакравartiном), руководствующимся буддийским Законом, либо земным Буддой. Великий человек заслужил эти знаки в предыдущих рожденьях в качестве существа, стремившегося к Просветлению, бодхисаттвы. Но отдельными знаками отмечены и главные боги индуизма, остающиеся таковыми в буддизме.

** Существует несколько версий этой матрицы, состав которой различается в основном порядком перечисления пунктов списка: одни тексты начинаются со знаков головы и завершаются знаками конечностей, другие — наоборот. Причем оба порядка перечисления правомерны, поскольку произошли от одной особой медитации на 32 частях собственного тела: «Ученик созерцает тело от подошвы ступни — вверх и от макушки головы — вниз» [Конзе 1993: 63 и далее: 64–67]. Правда, эта описываемая в палийских текстах медитация предназначалась для контроля над телесными проявлениями и очищения от нечистот всех внешних и внутренних органов. Данная же в ДС матрица кодировала порядок созерцания образа Великого существа, используя наработку медитации над собственным телом, в том числе и ее 32 пункта, но уже с новым содержанием. Пять версий на санскритском и тибетском языках (из «Лалита-вистары», «Артха-винишччая-сутры», «Бодхисаттва-бхуми», «Абхисамая-аланкара-алоки» и «Махавьютпатти») приводятся Г. Намдолом в «Приложении 1» [Dharmasangraha 1988: 88–98; 1993: 96–109].

Как можно судить по первому изданию ДС, в сохранившихся рукописях текст этой матрицы весьма неточен и практически каждый пункт содержит расхождения с традиционными списками. К. Касавара и М. Мюллер проделали большую работу по корректировке текста матрицы [Dharmasangraha 1885: 18–19, 53–55], но окончательной ее назвать нельзя. Гьялцен Намдол продолжил эту работу, и именно его санскритский и тибетский тексты статьи с небольшим дополнением к № 4 (см. ниже) приведены здесь. В тибетском переводе я сократил союз «dang» после каждого пункта, отсутствующий в оригинале.

В палийском каноне, например в «Дигха-никае», тоже имеются два схожих списка матрицы: один — о знаках Будды Шакьямуни в «Лаккхана-сутте» (*Digha*, III, 147) и второй — Будды Винассина в одноименной сутте (*Digha*, II, 17), см. [Thomas 1952: 219–223]. Любопытно, что в раннем буддизме считалось невозможным изобразить Будду, и его нет на самых древних из сохранившихся барельефов буддийских памятников: «Ни в Бхартуте, ни в Санчи, ни в Амаравати главного персонажа... Будды нет; его присутствие лишь условно передано каким-либо символом или атрибутом, каковы священное Колесо Закона, тюрбан, трон, следы босых ног, реликварий и др. Появление иконографии Будды соотносится с распространением той ветви буддийского вероучения, которое называется махаяна» [Пугаченкова 1982: 38]. Тем не менее 32 знака Будды палийских сутт, первоначально использовавшиеся для медитации только монахами-адептами, позднее стали доктринальным изобразительным каноном.

Ценно исследование Хар Даялом списка матрицы из «Лалитавистары» [Dayal 1932: 291–305]. Наиболее полное перечисление немахаянских текстов, называющих эту матрицу (и зачастую раскрывающих ее состав), см. [Khosla 1989: 21–23]. См. также MB, XVII и [Csoma 1984: 92–94]. Русский перевод одного из списков (без указания источника) см. [Цонкапа 1994: 374–375]; правда, с некоторыми пунктами перевода я не могу согласиться; кроме того, в нем допущена одна грубая ошибка (см. ниже). На мой взгляд, одно из лучших ранне-махаянских объяснений причин появления на теле Великого человека каждого знака дает Нагарджуна в «Драгоценных строфах» (PA, II, 76–96).

Интересно сравнить список ДС с китайским вариантом «Лакшина-сутры», в которой 32 признака, во-первых, перечисляются в сгруппированном виде, во-вторых, приводятся с пояснениями, в качестве чего используются пункты следующего списка-матрицы ДС — «80 малых признаков» (см. [Лакшина-сутра 1998: 133–134]). Если судить по переводу с китайского Е.М.Кравцовой, то складывается впечатление, что Гаутама Сангхадэва (конец IV в.) не переводил сутру с санскрита, а пересказывал ее для китайской аудитории, внося в текст небольшие комментарии. При этом некоторые пункты миссионер либо не понимал, либо, что более вероятно, старался приблизить к пониманию людей иной культуры, из-за чего в текст вкрались ошибки (например, относительно сеточки между пальцами, цвета глаз, формы пятна на лбу и т.д.). Правда, отдельные ошибки нужно отнести на счет русского перевода, к примеру как понять, что «под ступней великой личности находится чакра»?

В переводе А.Н.Игнатовича с китайского языка «Сутры о Бесчисленных значениях» весь список не упорядочен, и с включением в него некоторых отметин (например, «волосы темно-синие») исследователи вряд ли согласятся [Лотосовая сутра 1998: 66–67]. Список в упорядоченном виде дан в Словаре по другому источнику [Там же: 515].

Любопытно также и то, что в тексте «Гимна высокочтимому Будде», приписываемого Нагарджуне (см. об этом выше, во Вступлении к «Четырем гимнам»), приводится сокращенный до 20 пунктов список знаков отметин Великого человека. Некоторые из терминов этого списка, сохранившегося и в тибетской транслитерации санскритского оригинала, и в переводе, отличаются от традиционных (оба критических издания текстов с немецким переводом и таблицей сопоставления этих терминов см. [Hahn 1987a: 58–73]).

*⁽¹⁾ Относительно семантики «колеса» см. [Самозванцева 1989: 156–157 и др.], а также ниже, ДС, LXXXV, 1. Его отождествление с солнцем иногда передается образом колеса с тысячью спиц или тем, что оно золотое [Лакшана-сутра 1998: 133, 137, примеч. 20].

*⁽²⁾ Санскритский вариант данного пункта предложил Г.Намдол. В оригинальных рукописях этого пункта много описок. К.Касавара остановился, по-видимому, на *jālābalabaddhāṅgulipūṇipādatalatā* — варианте кембриджского манускрипта. В примечаниях даны еще два санскритских и палийский варианты [Dharmasangraha 1885: 53]. Относительно природы этой сеточки (возможно, из света), или перепонки, между пальцами буддисты спорили издревле. Не разрешили этой задачи и современные ученые, см. об этом [Dayal 1932: 302–303; Thomas 1952: 222]. В этом отношении мне кажутся удачными комментарии Е.М.Кравцовой к китайскому тексту «Сутры о признаках», в котором употреблен образ Царя-гуся, явно подсказывающего зооморфную природу этого и других (11, 18, 25, 32 и, отчасти, 13) признаков Великих существ, открывающих архаические пласты мифологического сознания создателей новых великих ликов [Лакшана-сутра 1998: 133, 138, примеч. 22].

*⁽³⁾ Здесь я привел санскритский вариант К.Касавары по первому изданию. Г.Намдол и его ученицы сознательно опустили последний термин в санскритском варианте и соответственно в тибетском, что сделало этот пункт аналогичным большинству других текстов, приведенных в «Приложении», кроме МВ. Однако этот пункт — один из немногих в матрике, в котором переписчики различных рукописей не ошиблись, а К.Касавара и М.Мюллер нашли и указали еще пять древних немахаянских текстов именно с таким полным чтением

[Dharmasangraha 1885: 18, 53]. При составлении тибетского эквивалента я воспользовался МВ [Csoma 1984: 94].

*⁽⁵⁾ Семь частей тела — это четыре конечности, туловище, шея и голова, согласно толкованию Аджитамитры к «Драгоценным строфам» (РА, II, 80). К.Касавава и М.Мюллер привели и другой вариант, как раз из тех же пяти древних текстов: «*saptocchadaḥ, having seven protuberances*» [Dharmasangraha 1885: 53]. Иное понимание этого пункта было у китайцев, см. [Лакшана-сутра 1998: 134, 140, примеч. 31].

*⁽¹¹⁾ Китайский источник «Сутры о признаках» гласит: «как у Царя-оленя» [Там же: 133]. Однако исследовательница ошибочно сослалась [Там же: 139, примеч. 26] здесь на МВ, XVII, 32, где «Царь» не упоминается.

*⁽¹²⁾ В палийском комментарии сказано, что у стоящего прямо Великого человека руки достигают колен, см. [Dharmasangraha 1885: 53].

*⁽¹³⁾ Г.Намдол предпочел другое санскритское чтение *-basti-*. См. также № 24 из ДС, LXXXIV. Сокрытость фаллоса Великого существа вовсе не означает, что член маленького размера. Данные китайских источников по этому поводу оказываются весьма кстати. В Сутре сказано, что Его мужской орган «как у Царя-коня» [Лакшана-сутра 1998: 133], другие источники поясняют значение этого образа, прямолинейно отождествляя половые органы коня (или даже слона) и Великого существа, но у последнего (несмотря на Его мужскую сверхполноценность) орган всегда сокрыт и втянут внутрь, как у коня в спокойном состоянии [Там же: 139, примеч. 27]. Если судить по тантрическому искусству ваджраяны Индии и Тибета, изображавшему будд и бодхисаттв с лингамами огромных размеров (исходя из пропорций тела), то надо признать справедливость таких отождествлений, которые показывают, что Великое существо и в этом отношении, как и во всем остальном, превосходит известные человеческие мерки.

*⁽¹⁴⁾ Китайцы даже полагали, что от такого тела исходят лучи, сияние [Там же: 134, 140, примеч. 30].

*⁽¹⁵⁾ В первом издании *śukla-*, что значит «белый или чистый» (см. ниже, № 26). Очевидно, если «цвет тела золотистый» (№ 14), то кожа не может быть белой. В традиционных списках — *sūkṣma-*, *ślakṣna-*.

*⁽¹⁷⁾ Урна — выдающийся признак Великих существ и означает белые, как снег или серебро, волоски, растущие с завитком вправо и обрамляющие по кругу безволосое пятно между бровей. Эти волоски, наверное, можно уподобить такому образному представлению, как реснички «третьего глаза». Только один текст, причем самый позд-

ний — *МВ*, употребляет выражение — «*ūrṇā-keśa*», которое можно было бы перевести, не зная буддийской традиции истолкования, как «пучок волос», что является явно ошибочным. Знающие же буддисты и ученые переводят это словосочетание из *МВ* как «волосьяное колечко между бровей». Буддхагхоша (V в.) полагал, что по мере духовного совершенствования Великого человека урна перемещается к центру лба [Thomas 1952: 223; Dayal 1932: 301]. Действительно, трудно представить изображение Будды с космами волос посреди лба. Если сослаться на *МВ* и тексты с таким же определением этой отметины, то гораздо правильнее переводить как «пучок лучей света», исходящих из межбровья. На изображениях Будды урна отображается круглой шишечкой или драгоценным камнем во лбу. В махаянских сутрах урна описывается как источник лучей света, освещающего миры. Санскритские и палийские определения см. также в [Dharmasangraha 1885: 54]. В китайской «Сутре о признаках» тоже говорится о белых волосках, завивающихся вправо [Лакшана-сутра 1998: 134].

*⁽¹⁸⁾ В манускриптах и в первом издании ДС «*śiṃha-pūrvāta*», тогда как во всех остальных текстах — вариант, приведенный здесь. Толкования китайских источников относительно этого и 25-го пунктов см. [Там же, 140–141, примеч. 32].

*⁽²²⁾ Баньяновое дерево (ньягродха) кажется круглой сферой. Пропорции тела Великого существа таковы: длина его раскинутых рук равна высоте стоящего тела, поэтому руки прямо стоящего Будды достигают колен, о чем в китайской сутре говорится прямо [Там же: 134, 140, примеч. 29].

*⁽²³⁾ Китайцы понимали уинишу более чем натуралистически: «На макушке головы великой личности имеется мясистая шишка-узел. Полностью круглая, словно узел волос, и в виде раковины моллюска, завивающейся вправо» [Там же: 134, 141, примеч. 35].

*⁽²⁴⁾ Относительно пунктов 24–30 см. [Там же: 134, 141, примеч. 33].

*⁽²⁸⁾ «Голос Брахмы, подобный раскатам грома, звучит в восьми тонах. Он сладчайший, чистый и очень глубокий» [Лотосовая сутра 1998: 67].

LXXXIV. Восемьдесят малых признаков* (*aṣīti anuvyañjanāni*, dpe byad bgyad cu)

- | | | | |
|---|------------------------|--------------------------------------|------------------------------|
| 1 | <i>tāmra-nakhatā</i> | sen mo zangs kyi mdog
lta bu nyid | Ногти цвета красной
меди. |
| 2 | <i>snigdha-nakhatā</i> | sen mo'i mdog snum pa
nyid | Ногти гладкие. |

3	<i>tuṅga-nakhatā</i>	sen mo mtho ba nyid	Ногти выпуклые.
4	<i>vṛtta-aṅgulitā</i>	sor mo rnams zlum pa nyid	Пальцы округлые.
5	<i>citra-aṅgulitā</i>	sor mo rnams rgyas pa nyid	Пальцы красивые.
6	<i>anupūrva-aṅgulitā</i>	sor mo rnams byin gyis phra ba nyid	Пальцы сужающиеся.
7	<i>gūḍha-śīratā</i>	rtsva mi mngon pa nyid	Вены незаметные.
8	<i>nirgranthi-śīratā</i>	rtsva mdud pa med pa nyid	Вены без узлов.
9	<i>gūḍha-gulphatā</i>	long bu mi mngon pa nyid	Лодыжки незаметные.
10	<i>aviṣama-pādatā</i>	zhabs mi mnyam pa med pa nyid	Ступни ног неотличимые*.
11	<i>simha-vikrānta-gāmitā</i>	seng ge'i stabs su gshegs pa nyid	Походка как у льва.
12	<i>nāga-vikrānta-gāmitā</i>	glang po che'i stabs su gshegs pa nyid	Походка как у слона*.
13	<i>hamṣa-vikrānta-gāmitā</i>	ngang pa'i stabs su gshegs pa nyid	Походка как у лебеда.
14	<i>vṛṣabha-vikrānta-gāmitā</i>	khyu mchog gi stabs su gshegs pa nyid	Походка как у быка-вожака.
15	<i>pradakṣiṇa-gāmitā</i>	g.yas phyogs su ldog cing gshegs pa nyid	При ходьбе Он поворачивает вправо*.
16	<i>cāru-gāmitā</i>	mdzes par gshegs pa nyid	Походка красивая.
17	<i>avakra-gāmitā</i>	ma yo bar gshegs pa nyid	Походка прямая.
18	<i>vṛtta-gātratā</i>	sku 'khril bag chags pa nyid	Тело с округлыми формами, без угловатостей.
19	<i>mṛṣṭa-gātratā</i>	sku byi dor byas pa lta bu nyid	Тело гладкое.
20	<i>anupūrva-gātratā</i>	sku rim par 'tsham pa nyid	Тело, сужающееся книзу.
21	<i>śuci-gātratā</i>	sku gtsang ba nyid	Тело чистое, без пятен.
22	<i>mṛdu-gātratā</i>	sku 'jam pa nyid	Тело мягкое и нежное.
23	<i>viśuddhi-gātratā</i>	sku rnam par dag pa nyid	Тело прекрасное.
24	<i>paripūrṇa-vyañjanatā</i>	mtshan yongs su rdzogs pa nyid	Половой орган развитой.
25	<i>pṛthu-cāru-maṇḍala-gātratā</i>	sku'i kho lag yangs shing bzang ba nyid	Тело как большая и красивая мандала*.

26	<i>sama-kramatā</i>	gom pa snyoms pa nyid	Шаги равные.
27	<i>viśuddha-netratā</i>	sryan mam par dag pa nyid	Глаза ясные.
28	<i>sukumāra-gātratā</i>	sku shin tu gzhon sha can nyid	Тело как у красивого юноши.
29	<i>adīna-gātratā</i>	sku zhum pa med pa nyid	Тело здоровое.
30	<i>utsāha-gātratā</i>	sku rgyas pa nyid	Тело сильное.
31	<i>gambhira-nābhitā</i>	lte ba zab pa nyid	Пупок глубокий.
32	<i>prasanna-gātratā</i>	sku shin tu gsal ba nyid	Тело светлое, прият- ное на вид.
33	<i>suviḥakta-aṅga- pratyaṅgatā</i>	yan lag dang nying lag shin tu nam par 'byes pa nyid	Крупные и малые члены тела хорошо сложены.
34	<i>vitimira-śuddha-ālokatā</i>	gzigs pa rab rib med cing nam par dag pa nyid	Взгляд незамутнен- ный, чистый.
35	<i>vṛtta-kukṣitā</i>	dku zlum pa nyid	Живот округлый.
36	<i>mṛṣṭa-kukṣitā</i>	dku skabs phyin pa nyid	Живот гладкий.
37	<i>abhugna-kukṣitā</i>	dku ma rnyongs pa nyid	Живот без складок.
38	<i>kṣāma-kukṣitā</i>	dku phyang nge ba nyid	Живот небольшой.
39	<i>pradakṣiṇa-āvarta- nābhitā</i>	lte ba g.yas phyogs su 'khyil ba nyid	Пупок обращен впра- во.
40	<i>samanta-prāsādikatā</i>	kun nas mdzes pa nyid	Тело целиком краси- вое.
41	<i>śuci-samudācāratā</i>	kun tu spyod pa gtsang ba nyid	Тело [остается] чис- тым при всех {повседневных} от- правлениях.
42	<i>vyapagata-tilaka- alaka-gātratā</i>	sku la sme ba dang gnag bag med pa nyid	Тело без родинок и веснушек.
43	<i>tūla-sadr̥ṣa-sukumāra- pāṇitā</i>	phyag shing bal ltar shin tu 'zam pa nyid	Руки молодые и неж- ные как хлопок.
44	<i>snigdha-pāṇi-lekhatā</i>	phyag gi ri mo mdangs yod pa nyid	Линии ладоней мяг- кие.
45	<i>gambhira-pāṇi-lekhatā</i>	phyag gi ri mo zab pa nyid	Линии ладоней глубо- кие.
46	<i>āyata-pāṇi-lekhatā</i>	phyag gi ri mo ring ba nyid	Линии ладоней длин- ные.
47	<i>nātyāta-vadanatā</i>	zhal ha cang mi ring ba nyid	Лицо невытянутое.
48	<i>bimba-pratibimba- uṣṭhatā</i>	mchu bim pa 'i gzugs brnyan 'dra ba nyid	Губы как красные плоды бимба.
49	<i>mṛdu-jihvatā</i>	ljags mnyen pa nyid	Язык нежный.

50	<i>tanu-jihvatā</i>	ljags srab pa nyid	Язык тонкий.
51	<i>rakta-jihvatā</i>	ljags dmar ba nyid	Язык красный.
52	<i>megha-garjita-ghoṣatā</i>	'brug gi sgra dang ldan pa nyid	Голос подобен раскатам грома.
53	<i>madhura-cāru-māñju-svaratā</i>	gsung snyan cing mnyen la 'jam pa nyid	Голос чарующий, красивый, медовый.
54	<i>vṛtta-damṣtratā</i>	mche ba zlum pa nyid	Зубы округлые.
55	<i>tiḅṣṇa-damṣtratā</i>	mche ba rno ba nyid	Зубы острые.
56	<i>śukla-damṣtratā</i>	mche ba dkar ba nyid	Зубы белые.
57	<i>sama-damṣtratā</i>	mche ba mnyam pa nyid	Зубы равные [величиной].
58	<i>anupūrva-damṣtratā</i>	mche ba byin gyis phra ba nyid	Зубы сужающиеся.
59	<i>tuṅga-nāsatā</i>	shangs mtho ba nyid	Нос красиво очерченный.
60	<i>śuci-nāsatā</i>	shangs gtsang ba nyid	Нос чистый.
61	<i>viśāla-nayanatā</i>	spyen yangs pa nyid	Глаза большие.
62	<i>cīta-pakṣmatā</i>	rdzi ma stug pa nyid	Ресницы густые.
63	<i>sīta-asīta-kamala-dalanayanatā</i>	spyen dkar nag 'byes shing pad ma'i 'dab ma rangs pa lta bu nyid	Белые и небелые части глазного яблока различаются как лепестки раскрытого лотоса.
64	<i>āyata-bhrukatā</i>	smin tshugs ring ba nyid	Брови длинные.
65	<i>ślakṣṇa-bhrukatā</i>	smin ma 'jam pa nyid	Брови мягкие.
66	<i>susnigdha-bhrukatā</i>	smin ma snum pa nyid	Брови красивые и приятные на вид.
67	<i>sama-roma-bhrukatā</i>	smin ma'i spu mnyam pa nyid	Брови с равными по длине волосками.
68	<i>pīna-āyata-bhujalatā</i>	phyag ring zhing rgyas pa nyid	Руки длинные и сильные.
69	<i>sama-karṇatā</i>	snyan mnyam pa nyid	Уши равной величины.
70	<i>anupahata-karṇa-indriyatā</i>	snyan gyi dbang po ma nyams pa nyid	Слух тонкий.
71	<i>supariṇata-lalāṭatā</i>	dpral ba legs par 'byes pa nyid	Лоб красивый и прямой*.
72	<i>pr̥thu-lalāṭatā</i>	dpral ba 'byes che ba nyid	Лоб высокий.
73	<i>suparipūrṇa-uttama-aṅgatā</i>	dbu shin tu rgyas pa nyid	Голова красивая и большая.
74	<i>bhramara-sadṛṣa-keśatā</i>	dbu skra bung ba ltar gnag pa nyid	Волосы по цвету как черная пчела.

75	<i>cita-keśatā</i>	dbu skra stug pa nyid	Волосы густые.
76	<i>ślakṣṇa-keśatā</i>	dbu skra 'jam pa nyid	Волосы мягкие.
77	<i>asamluḥṭhita-keśatā</i>	dbu skra ma 'dzings pa nyid	Волосы неспутываю- щиеся.
78	<i>aparūṣa-keśatā</i>	dbu skra mi gshor ba nyid	Волосы без вихров.
79	<i>surabhi-keśatā</i>	dbu skra dri zhim pa nyid	Волосы, хорошо пах- нушие.
80	<i>śrīvatsa-svastika- nandyāvarta-lakṣita- pāṇi-pāda-talatā</i>	phyag dang zhabs dpal gyi be'u dang bkra shis dang g.yung drung 'khyil bas brgyan pa nyid	Ладони и подошвы ног украшены зна- ками шриватсы, сва- стики и изобилия*.

* Здесь приводятся традиционные санскритский и тибетский тексты, раскрывающие эту известную матрику по изданиям [Dharma-saṅgraha 1988: 49–51; 1993: 54–60]. Редкие разночтения с санскритским текстом первого издания ДС не рассматриваются. К тому же К.Касавара и М.Мюллер привели в примечаниях в конце книги именно данный традиционный санскритский состав матрики с текстологическими пояснениями и некоторыми палийскими вариантами [Dharma-saṅgraha 1885: 55–60]. Отдельные пропущенные переписчиками санскритские термины основного текста приведены ими в постраничных примечаниях [Там же: 19–20]. Существующие матрики 80 малых признаков Будды по своему составу различаются мало, в основном лишь порядком перечисления в середине списка. Все списки начинаются с характеристики ногтей Будды и заканчиваются описанием знаков на ладонях и подошвах. Среди знаков последних другие тексты упоминают также колесо, лотос, ваджру, рыбу и т.д. См. основные варианты состава матрики на санскритском и тибетском языках [Dharma-saṅgraha 1988: 99–108; 1993: 110–129; Csoma 1984: 94–97], а также на санскрите — МВ, XVIII и русский перевод с неназванного текста [Цонкапа 1994: 375–377]. В списке А.Н.Игнатовича источник не указан, а перевод ряда пунктов странен [Лотосовая сутра 1998: 474–475].

В тибетском тексте Гьялцен Намдола после каждого пункта списка стояло «dang» (соединительный союз «и»), которому нет коррелята в санскритском тексте. Я исключил этот союз из тибетского текста.

*⁽¹¹⁾ Поскольку пальцы ног равной величины, то у будд правая и левая ступни одинаковы по форме.

*⁽¹²⁾ В данном случае использовано очень редкое значение санскритского термина «нага». Общеизвестно, что это змей, но змеи не

ходят. В Индии походка слона считается красивой. В эпосе и поэзии «слоновья походка», или «слоновья поступь», — это хвалебные слова в адрес женщины.

*⁽¹⁵⁾ Не надо забывать, что речь идет об Истинносущем, Татхагате, которому нет необходимости двигаться к какой бы то ни было цели. Он перемещается просто так, по кругу, поскольку имеет это врожденное свойство поворачиваться или забирать все время вправо.

*⁽²⁵⁾ Стоящий Будда с раскинутыми руками (а они у Него до колен) действительно вписывается в круг, как и мандала.

*⁽⁷¹⁾ В манускрипте и первом издании ДС употреблено редкое санскритское слово *avimlāna-*, которого нет больше ни в одном списке 80 малых признаков [Dharmasangraha 1885: 20, 58]. По мнению Г. Намдола, этот термин переводится на тибетский как «*gsal zhing*», или «чистая поверхность (кожа) (лба)» [Dharmasangraha 1988: 54]. В своем издании он заменил этот термин на часто встречающийся в подобного рода матриках *suparinata-*, например в «Артха-винишчайя-сутре» и в «Махавьютпатти» (МВ, XVIII, 71, см. [Mahavyutpatti 1911: 6; Dharmasangraha 1988: 108, 117]). В «Абхисамаяя-аланкара-алоке» в такого же рода матрике использовано слово *aparamlāna-* [Dharmasangraha 1988: 112], которое является названием невянущего растения и потому даже в переносном смысле плохо соотносится со лбом Будды. Я предпочел вариант Г. Намдола.

*⁽⁸⁰⁾ Шриватса в индуизме — цветок с крестообразными лепестками — является древнейшим символом благоприятствования, для чего его наносят на изображения Вишну и Кришны. В буддизме же, особенно позднем, тибетском, шриватса — это сложная геометрическая фигура, называемая еще «бесконечный узел», символизирует благоприятствование, единство и взаимосвязь мироздания, а также его изменчивость, текучесть. Термина «свастика» (в буддизме это знак особой посвященности во все тайны) нет ни в оригинальных рукописях ДС, ни в первом издании.

LXXXV. Семь драгоценностей Вселенского правителя*

(*sapta cakra-vartinām ratnāni*,

'khor los bsgyar ba rnam kyī rin chen bdun)

1	<i>cakra-ratnam</i>	'khor lo rin po che	Колесо-драгоценность*.
2	<i>aśva-ratnam</i>	rta mchog rin po che	Конь-драгоценность.
3	<i>hastī-ratnam</i>	glang po rin po che	Слон-драгоценность.
4	<i>maṇi-ratnam</i>	por bu rin po che	Жемчужина-драгоценность.

5	<i>stri-ratnam</i>	btsun mo rin po che	Царица-драгоценность.
6	<i>khaḍga-ratnam</i>	ral gri rin po che	Меч-драгоценность.
7	<i>pariṇāyaka-ratnam</i>	blon po rin po che	Советник-драгоценность.

* Настоящая матрика традиционна, но имеет различные варианты состава, в котором неизменными остаются только первые пять пунктов. Например, в МВ, CLXXXI вместо меча называется домохозяйин (грихапати), см. также [Csoma 1984: 356–358], в «Абхидхармакоше» — казначей [Васубандху 1994: 193], а в китайском переводе конца IV в. «Сутры о признаках» — командующий войсками [Лакшанасутра 1998: 127, 131–132]. Ср. также [Сутра о мудрости 1978: 316].

*⁽¹⁾ О семантике «колеса» в буддизме, и в частности в образе чакравартина, см. [Самозванцева 1989: 156–157 и др.].

[LXXXVI–XCI. ВРЕМЯ, МИРЫ, СУЩЕСТВА]

LXXXVI. Три времени (*trayo adhvānāḥ*, dus gsum)

1	<i>atīta-adhvā</i>	'das pa'i dus	Прошлое время.
2	<i>anāgata-adhvā</i>	ma 'ongs pa'i dus	Будущее время.
3	<i>pratyutpanna-adhvā</i>	da lta ba'i dus	Настоящее время.

LXXXVII. Четыре вселенских периода, кальпы*
(*catvāraḥ kalpāḥ*, bskal pa bzhi)

1	<i>antara-kalpāḥ</i>	bar gyi bskal ba	Промежуточные периоды, кальпы.
2	<i>mahā-kalpāḥ</i>	bskal pa chen po	Великие периоды, кальпы.
3	<i>śūnya-kalpāḥ</i>	stong ba'i bskal pa	Пустые периоды, кальпы.
4	<i>sāra-kalpāḥ</i>	snying po'i bskal pa	Сущностные периоды, кальпы.

* Матрика «четыре кальпы» достаточно известна. Однако данный состав весьма странен. Здесь, по-видимому, закодировано нечто иное, отличное от традиционного учения о четырех кальпах: разрушения, гибели, образования мира и его развития, см. [Nyānatiloka 1988: 90–91]. Последовательные стадии этих вселенских преобразований описаны еще в палийских суттах, см. [Минаев 1895: 213–217; Сутра «Первознание» 1991: 113–117]. Состав настоящей матрики отличается и от приведенной в МВ, CCLXXVII, см. также [Csoma 1984: 243]. Скорее всего в настоящей матрике по непонятным причинам закодированы два учения. Одно учение в первых двух пунктах — о

великой кальпе, состоящей, согласно «Абхидхарма-коше», III, 81, из 80 промежуточных кальп, по 20 из них приходится на каждый этап преобразований вселенной, см. [Васубандху 1994: 175–176, 180–185; Буддийский взгляд 1994: 136–147; Kloetzli 1983: 71–90]. Два последних пункта матрицы кодируют учение о пустых и непустых кальпах. Пустая — это та, в продолжение которой в сфере страстей (кама-дхату) не появляются великие существа: будды, будды-одиночки, вселенские правители и др. Непустая же кальпа имеет пять разновидностей, из которых данная, в которой живем мы, называется «сущностной». Она есть первая и главная, поскольку именно в такие периоды людям является Будда — «творец сущности и добродетелей» [Минаев 1895: 217]. Позже это учение развивалось самостоятельно в каждой из школ хинаяны и махаяны, описывавших причины, условия и порядок появления великих существ в этом мире. Один из вариантов этого учения см. [Васубандху 1994: 185–192].

LXXXVIII. Четыре великие эпохи, юги*
(*catvāri yugāni, dus bzhi*)

1	<i>kṛta-yugam</i>	rdzogs ldan gyi dus	Эпоха созидания*.
2	<i>tretā-yugam</i>	gsum ldan gyi dus	Третичная эпоха*.
3	<i>dvāpara-yugam</i>	gnyis ldan gyi dus	Эпоха двойного сокращения*.
4	<i>kālī-yugam</i>	rtsod ldan gyi dus	Эпоха зла и гибели, кали-юга*.

* Учение, закодированное в данной матрице, развивалось в основном в индуистских пуранах, а одним из критериев классификации юг являлась длительность жизни существ, особенно людей и богов. Буддисты заимствовали терминологию и фрагменты учения, см. об этом [McGovern 1979: 45–46; Kloetzli 1983: 27–28, 58–59, 126–127]. Но относительно длительности жизни существ у буддистов были различные представления, см. [Васубандху 1994: 173–197; Буддийский взгляд 1994: 136–138, 144–147].

*⁽¹⁾ Крита-юга — это золотой век живых существ. Когда завершается формирование вселенной, существа имеют наибольшие физические размеры, а длительность их жизни практически беспредельна (асанкхейя), однако по некоторым исчислениям она равняется примерно 80 тыс. нынешних лет. Весь этот срок существа обладают полным счастьем. Но в эту эпоху не рождаются будды.

*⁽²⁾ Трета-юга — эпоха, когда физические размеры существ, длительность их жизни и полнота их счастья начинают убывать, сокращаться.

*⁽³⁾ Двапара-юга — эпоха, когда названные параметры сокращаются вдвое.

*⁽⁴⁾ Кали-юга — эпоха окончательного упадка, расслоения, разобщения, болезней, бед и т.д. — как раз все то, что переживает человечество последние тысячи лет, поскольку наши исторические времена относятся к этой эпохе.

LXXXIX. Двойное мироздание*
(*loka-dvayam*, 'jig rten gnyis)

1	<i>sattva-lokaḥ</i>	sems can gyi 'jig rten	Мироздание существ.
2	<i>bhājana-lokaḥ</i>	snod kyi 'jig rten	Мироздание как Westminster, сосуд.

* Можно сказать и так: двойное понимание идеи мироздания или две стороны мироздания. К.Касавара и М.Мюллер, по-моему, ошибочно считают, что речь идет о мире животных и неживых вещей [Dharmasangraha 1885: 60].

XC. Четыре источника [рождения существ]*
(*catvāro yonayaḥ*, skye sgo bzhi)

1	<i>aṇḍa-jah</i>	sgong nga las skyes pa	Рождение из яйца.
2	<i>samsveda-jah</i>	drod gsher las skyes pa	Рождение из влаги.
3	<i>jarāyu-jah</i>	mngal nas skyes pa	Рождение из лона.
4	<i>upapādukaḥ</i>	rdzus te skye ba	Чудесное или самопроизвольное [рождение].

* Традиционная матрица, кодирующая буддийское учение о типах рождения существ, ср. [Алмазная сутра 1993: 122] и ниже, Приложение. Подробное описание см. [Васубандху 1994: 83–106].

XCI. Пять видов порочности* (*pañca kaṣāyāḥ*, snyigs ma lnga)

1	<i>kleśa-kaṣāyāḥ</i>	nyon mongs pa'i snyigs ma	Порочность омрачений.
2	<i>dṛṣṭi-kaṣāyāḥ</i>	lta ba'i snyigs ma	Порочность воззрений.
3	<i>sattva-kaṣāyāḥ</i>	sems can gyi snyigs ma	Порочность [привязанности к] существам.
4	<i>āyus-kaṣāyāḥ</i>	tshe'i snyigs ma	Порочность [привязанности к] жизни.
5	<i>kalpa-kaṣāyāḥ</i>	dus kyi snyigs ma	Порочность [привязанности ко] времени.

* В другом порядке эти виды порочности, порчи или «помутнений», «осадков на карме» приводятся в МВ, СХХIV, см. также [Csoma 1984: 313–314].

[ХСII–СI. ЗНАНИЕ]

ХСII. Три познания существ
(*trayaḥ sattva-ādhyāḥ*, *sems can gyi rig pa gsum*)

1	<i>pūrva-anta-koṭi-parijñāyāḥ</i>	sngon gyi mtha'i mu yongs su shes pa	В соответствии со знанием крайних пределов прошлого.
2	<i>apara-anta-koṭi-parijñāyāḥ</i>	phyi ma'i mtha'i mu yongs su shes pa	В соответствии со знанием крайних пределов будущего.
3	<i>catur-māra-koṭi-parijñāyāḥ</i>	bdud bzhi'i mu yongs su shes pa	В соответствии со знанием пределов [действия] четырех демонов-искусителей*.

* См. выше, ДС, LXXX.

ХСIII. Десять знаний* (*daśa jñānāni*, *shes pa bcu*)

1	<i>duḥkha-jñānam</i>	sdug bsgal shes pa	Знание страдания.
2	<i>samudaya-jñānam</i>	kun 'byung shes pa	Знание причины страдания.
3	<i>nirodha-jñānam</i>	'gog pa shes pa	Знание прекращения страдания.
4	<i>mārga-jñānam</i>	lam shes pa	Знание пути освобождения от страдания.
5	<i>dharma-jñānam</i>	chos shes pa	Знание Закона.
6	<i>anvaya-jñānam</i>	rjes su rtogs pa'i shes pa	Знание причинной связи, порядка следования.
7	<i>saṃvṛti-jñānam</i>	kun rdzob rtogs pa'i shes pa	Знание обусловленности [значениями и знаками].
8	<i>paracitta-jñānam</i>	pha rol gyi sems shes pa	Знание о [содержании] других умов.
9	<i>kṣaya-jñānam</i>	zad pa shes pa	Знание о том, как искоренить омрачения.
10	<i>anutpāda-jñānam</i>	mi skye ba shes pa	Знание о том, как не порождать [мысли и образы].

* Другой порядок перечисления пунктов матрицы приводится в МВ, LVII, см. также [Csoma 1984: 278]. Текстологическое исследование и перевод с китайского языка нагарджунистского учения, закодированного данным списком, см. [Lamotte 1970. Т. III: 1465–1486].

XCIV. Пять знаний* (*pañca jñānāni*, ye shes lnga)

1	<i>ādarśa-jñānam</i>	me long lta bu'i ye shes	Знание о том, как воспринимать [все] подобно зеркалу.
2	<i>samatā-jñānam</i>	mnyam pa nyid kyi ye shes	Знание о том, как относиться ко всему равно.
3	<i>pratyavekṣaṇā-jñānam</i>	so sor rtogs pa'i ye shes	Знание о том, как исследовать, анализировать.
4	<i>kṛtya-anuṣṭhāna-jñānam</i>	bya ba grub pa'i ye shes	Знание о том, как выполнять то, что необходимо сделать.
5	<i>suviśuddha-dharma-dhātu-jñānam</i>	shin tu rnam par dag pa chos dbyings ye shes	Знание о том, как воспринимать Законоучение в состоянии совершенной чистоты.

* В МВ, V из этой матрицы приводятся только первые четыре знания, а пятое по ДС включено (вероятно, ошибочно) как раз в предшествующий список МВ последним пунктом. В издании МВ, осуществленном по материалам Чома де Кёреши, все пять правил даны в одной статье [Csoma 1984: 5].

XCV. Две истины* (*dve satye*, bden pa gnyis)

1	<i>saṃvṛti-satyam</i>	kun rdzob bden pa	Истина, обусловленная [значениями].
2	<i>parama-artha-satyam</i>	don dam bden pa	Истина высочайшей цели, [высшая, необусловленная истина].

* Одно из важнейших учений мадхьямики, школы «срединников». О истории его формирования начиная еще с палийских и других текстов Малой колесницы см. [Iida 1980: 243–269], об иных аспектах учения см. [Murti 1973; Streng 1973; Lindtner 1981; Huntington 1983] и многие другие работы.

XCVI. Шестнадцать аспектов знания и терпеливости

[в познании] четырех благородных истин*

(*ṣoḍaṣa catur-āryasatyēṣu kṣānti-jñāna-lakṣaṇāḥ,*

'phags pa'i bden pa bzhi la shes bzod skad cig ma bcu drug)

- | | | | |
|----|--------------------------------------|--|---|
| 1 | <i>duḥkhe dharma-jñāna-kṣāntiḥ</i> | sdug bsngal la chos shes pa'i bzod pa | Терпеливость в познании Закона об истине страдания. |
| 2 | <i>duḥkhe dharma-jñānam</i> | sdug bsngal la chos shes pa | Знание Закона о страдании. |
| 3 | <i>duḥkhe anvaya-jñāna-kṣāntiḥ</i> | sdug bsngal la rjes su rtogs par shes pa'i bzod pa | Терпеливость в познании связанности [всего] со страданием. |
| 4 | <i>duḥkhe anvaya-jñānam</i> | sdug bsngal la rjes su rtogs pa'i shes pa | Знание связанности со страданием. |
| 5 | <i>samudaye dharma-jñāna-kṣāntiḥ</i> | kun 'byung la chos shes pa'i bzod pa | Терпеливость в познании Закона относительно истины о причине страдания. |
| 6 | <i>samudaye dharma-jñānam</i> | kun 'byung la chos shes pa | Знание Закона относительно причины страдания. |
| 7 | <i>samudaye anvaya-jñāna-kṣāntiḥ</i> | kun 'byung la rjes su rtogs shes pa'i bzod pa | Терпеливость в познании связанности [всего] с причиной страдания. |
| 8 | <i>samudaye anvaya-jñānam</i> | kun 'byung la rjes su rtogs pa'i shes pa | Знание связанности с причиной страдания. |
| 9 | <i>nirodhe dharma-jñāna-kṣāntiḥ</i> | 'gog pa la chos shes pa'i bzod pa | Терпеливость в познании Закона относительно истины о прекращении страдания. |
| 10 | <i>nirodhe dharma-jñānam</i> | 'gog pa la chos shes pa | Знание Закона относительно прекращения страдания. |
| 11 | <i>nirodhe anvaya-jñāna-kṣāntiḥ</i> | 'gog pa la rjes su rtogs par shes pa'i bzod pa | Терпеливость в познании связанности [всего] с прекращением страдания. |
| 12 | <i>nirodhe anvaya-jñānam</i> | 'gog pa la rjes su rtogs pa'i shes pa | Знание связанности с прекращением страдания. |

13	<i>mārge dharma-jñāna-kṣāntiḥ</i>	lam la chos shes pa'i bzod pa	Терпеливость в познании Закона относительно Пути освобождения.
14	<i>mārge dharma-jñānam</i>	lam la chos shes pa	Знание Закона относительно Пути освобождения.
15	<i>mārge anvaya-jñāna-kṣāntiḥ</i>	lam la rjes su rtogs par shes pa'i bzod pa	Терпеливость в познании связанности [всего] с Путем освобождения.
16	<i>mārge anvaya-jñānam</i>	lam la rjes su rtogs pa'i shes pa	Знание связанности с Путем освобождения.

* Аналогичная матрица в *MB, LVI*, см. также [Csoma 1984: 276–277].

XCVII. Четыре признака истины о страдании*
(*catvāra ākārā duḥkha-satyē*, *sdug bsngal bden pa'i mnam pa bzhi*)

1	<i>anityataḥ</i>	mi rtag pa	Невечность, преходящесть.
2	<i>duḥkhataḥ</i>	sdug bsngal ba	Страдательность, неудовлетворенность.
3	<i>śūnyataḥ</i>	stong ba	Пустотность*.
4	<i>anātmataḥ</i>	bdag med pa	Отсутствие личного Я, самости, души.

* Данная матрица и три следующие ниже аналогичны *MB, LIV* (№ 1–16), см. также [Csoma 1984: 275; Obermiller 1932: 18]. В оригинале названных матриц употреблен не именительный, а отложительный падеж, что можно понимать как сокращение, раскрываемое в переводе так: «Страдание происходит от преходящести, неудовлетворенности, пустоты (в значении взаимозависимости, бессамосущности) и отсутствия личного Я». Данная и три следующие ниже матрицы — это единственное место в ДС с подобным грамматическим управлением.

*⁽³⁾ Согласно Палцегу, пустотность — это отсутствие вечного Я в пяти группах, скандхах [Paltseg 1992: 94].

XCVIII. Четыре признака истины о причине страдания
(*catvāra ākārāḥ samudaya-satyē*, *kun 'byung bden pa'i mnam pa bzhi*)

1	<i>hetutaḥ</i>	rgyu	Причинность.
2	<i>samudayataḥ</i>	kun 'byung	Происхождение, порождение*.

3	<i>prabhavataḥ</i>	rab skyes	Источник*.
4	<i>pratayataḥ</i>	rkyen	Условия порождения.

*⁽²⁾ Тибетцы подчеркивают переводом и комментариями, что речь идет о происхождении всего, находящегося в омрачениях (клеша) и «под кармой» [Там же: 94–95].

*⁽³⁾ «Источник» означает, что причины и условия действуют совместно в соответствии с накоплениями омрачений и кармы [Там же: 95].

XCIX. Четыре признака истины о прекращении страдания
(*catvāra ākārā nirodha-satyē,*
'gog bden gyi rnam pa bzhi)

1	<i>nirodhataḥ</i>	'gog pa	Прекращение*.
2	<i>śāntataḥ</i>	zhi ba	Умиротворение*.
3	<i>praṇīyataḥ</i>	rgya nom	Устремленность [к освобождению].
4	<i>niḥsaraṇataḥ</i>	nges 'byung	Окончательное отречение [от рождений]*.

*⁽¹⁾ Прекращение есть искоренение омрачений (страстей, желаний, ненависти и т.д.), а также отказ от совершения зла, например убийства [Там же].

*⁽²⁾ Умиротворение — это невозникновение страдания как следствия кармы и омрачений [Там же].

*⁽⁴⁾ Это отречение означает понимание того, что любые рождения, в том числе и высшими божествами, суть тюрьма, а вне ее — блаженство [Там же: 95–96].

C. Четыре признака истины о Пути освобождения
(*catvāra ākārā mārga-satyē,*
lam bden gyi rnam pa bzhi)

1	<i>mārgataḥ</i>	lam	Путь.
2	<i>nyūyataḥ</i>	rig pa	Познание, знание метода*.
3	<i>pratipattitaḥ</i>	sgryub pa	Достижения [в Пути], обретения*.
4	<i>nairyāṇīkataḥ</i>	nges 'byin	Освобождение.

*⁽²⁾ Познание — это противоядие невежеству [Там же: 96].

*⁽³⁾ Достижения суть искоренение лжевоззрений и совершенствование правильных воззрений [Там же].

CI. Четыре сосредоточения*
(*catvāraḥ samādhiyaḥ*, ting nge 'dzin bzhi)

1	<i>āloka-samādhiḥ</i>	snang ba'i ting nge 'dzin	Сосредоточение на созерцании света.
2	<i>vṛta-āloka-samādhiḥ</i>	snang ba 'jug pa'i ting nge 'dzin	Сосредоточение на созерцании света-покрова.
3	<i>ekādaśa-pratiṣṭha-samādhiḥ</i>	rab tu gnas pa bcu gcig gi ting nge 'dzin	Сосредоточение на созерцании одиннадцати пребываний.
4	<i>ānantarya-samādhiḥ</i>	bar chad med pa'i ting nge 'dzin	Сосредоточение на непрерывном созерцании.

* По-видимому, в этой матрике закодированы способы медитации начиная со второй дхьяны сферы форм и цветов. Первые два пункта кодируют вторую дхьяну — дхьяну света, а третий — третью и четвертую дхьяны, в которых как раз насчитывается 11 небес, или пребываний духовных существ, см. ниже, ДС, СХХVIII, № 5–7 и 8–18 соответственно. Четвертый пункт — это четыре дхьяны сферы отсутствия форм и цветов (арупа-дхату). Правда, текстовых подтверждений этому предположению мне не удалось отыскать, как, впрочем, и всем моим предшественникам в изучении ДС. В МВ, XXI приводится 118 видов самадхи, упоминающихся в сутрах Праджня-парамиты, но там нет тех, что названы в ДС. См. также [Csoma 1984: 147–155].

[CII–CIII. ДУХОВНЫЕ ОСОБИ БУДДИЗМА]

CII. Восемь духовных лиц* (*aṣṭau pudgalāḥ*, gang zag brgyad)

1	<i>srota-āpanna-phala-pratipannakaḥ</i>	rgyun zhugs kyi 'bras bu la zhugs pa	Обретший плод вступившего в поток.
2	<i>srota-āpannaḥ</i>	rgyun zhugs	Вступивший в поток, сротапанна.
3	<i>sakṛt-āgāmi-phala-pratipannakaḥ</i>	lan gcig phyir 'ong ba'i 'bras bu la zhugs pa	Обретший плод возвратится один раз.
4	<i>sakṛt-āgāmi</i>	lan gcig phyir 'ong ba	Возвращающийся один раз, сакритагамин.
5	<i>anāgāmi-phala-pratipannakaḥ</i>	phyir mi 'ong ba'i 'bras bu la zhugs pa	Обретший плод невозвращенца.
6	<i>anāgāmi</i>	phyir mi 'ong ba	Невозвращенец, анагамин.
7	<i>arhat-phala-pratipannakaḥ</i>	dgra bcom pa'i 'bras bu la zhugs pa	Обретший плод достойного [нирваны].

8	<i>arhan</i>	dgra bcom pa	Достойный [нирваны], архат.
---	--------------	--------------	--------------------------------

* Традиционная матрица «благородных особей» (арья-пудгала) хиньяны, в которую входят четыре стадии духовного пути и четыре их плода, подробнее см. [Nyantiloka 1988: 24–26; Paltseg 1992: 101–102]. Но здесь в ДС, как и в МВ, ССХХII, № 59–66 (см. также [Csoma 1984: 187–188, № 84–91]), «обретший плод» каждой стадии почему-то предшествует тому, кто только достиг данного уровня совершенства.

СIII. Восемь лиц-последователей*
(*aṣṭau pratipudgalāḥ, gang zag ya brgyad*)

1	<i>śraddha-anusāri</i>	dad pa'i rjes 'brang	Последователь соглас- но вере.
2	<i>dharmā-anusāri</i>	chos kyi rjes 'brang	Последователь соглас- но Закону.
3	<i>srota-āpannaḥ</i>	rgyun zhugs	Вступивший в поток, сротапанна.
4	<i>deva-kulam kulāḥ</i>	lha'i rigs nas rigs su skye ba	Рожденный в роду, происходящем из божественного се- мейства.
5	<i>manuṣya-kulam kulāḥ</i>	mi'i rigs nas rigs su skye ba	Рожденный в роду, происходящем из се- мейства [славных] мужей.
6	<i>sakṛt-āgāmi-phalaḥ</i>	lan gcig phyir 'ong ba'i 'bras bu	Обретший плод воз- вращающегося один раз, сакритагамина.
7–8	<i>śraddhā-vimuktir dṛṣṭi-prāptaḥ</i>	dad mos pa dang mthong thob pa	Достижение видения [целей] веры и осво- бождения.
9	<i>eka-vicikāḥ</i>	bar chad gcig pa	Преодолевший одно [последнее] препят- ствие [к освобожде- нию].
10	<i>anāgāmi-antarā- parinirvāyī</i>	phyir mi 'ong ba bar ma dor yongs su mda' ba	Невозвращенец, анага- мин, полностью ос- вобождающийся в промежуточном со- стоянии [между смертью и новым рождением]*.

11	<i>upahatya-parinirvāyī</i>	skye gnas yongs su mda' ba	Полностью освобо- дившийся от всех бед (рождений)*.
12	<i>abhīsamskāra- parinirvāyī</i>	mngon par 'du byed dang bcas te yongs su mda' ba	Полностью освобо- дившийся от всех кармических образо- ваний.
13–15	<i>plutaḥ, ardha- sarva-asthāna- plutaḥ</i>	'phar ba / phyed 'phar ba / gnas thams cad du 'phar ba	Переправившийся через поток; полупе- реправившийся через поток; переправив- шийся через все ос- тановки потока.
16–18	<i>dr̥ṣṭa-dharma- kāya-sākṣi, khaḍgaḥ</i>	mthong ba'i chos la zhi ba / lus kyis mngon sum du byed pa / bse ru (Ita bu)	Освободившийся через непосредственное видение Закона; ос- вободившийся через непосредственное видение Закона, бу- дучи в телесной форме; освободив- шийся как носорог*.

* В санскритском оригинале «восемь», но на самом деле пунктов в данной матрике 18. По-видимому, это дополненный и видоизмененный список предыдущей матрицы, в которую включили редкие термины и понятия, но число матрицы осталось традиционным.

*⁽¹⁰⁾ Поскольку по определению невозвращенец (анагамин) не возрождается больше в сфере страстей, но должен еще раз явиться на небесах сферы цветов и форм (рупа-дхату), то особенностью данного анагамина является достижение нирваны после смерти в сфере страстей.

*⁽¹¹⁾ Тибетцы понимают этот пункт как освобождение от череды рождений. В оба последних издания ДС в тибетский перевод вкралась ошибка — «skye nas» [Dharmasangraha 1988: 64; 1993: 70]. Начиная с этого пункта и вплоть до 18-го я не могу согласиться с английским переводом Таши Зангмо и Дечен Чиме.

*⁽¹⁶⁻¹⁸⁾ Носорогом буддисты образно называют просветленного одиночку (пратьекабудду). На санскрите *khaḍgaḥ* означает также «меч» (см. выше, ДС, LXXXV, 6) и «рог носорога». К.Р.Норман исследовал буддийские (на пали и санскрите), а также джайнские тексты, чтобы показать: носорог избран не случайно в качестве эпитета для будд-одиночек и Махавиры, а потому, что это единственное живот-

ное в Индии с одним рогом (в отличие от более известных африканских двурогих носорогов) и этим оно неповторимо; более того, первоначальный смысл состоял как раз в единственности рога [Norman 1996: 133–141]. Кроме того, такие носороги и в древности, и ныне водятся в природе только южнее Гималаев, на землях древней Магадхи. Пояснения к терминам «носорог» и «пратьякабудда» дал Васубандху: «Подобным носорогу становится тот, кто на протяжении ста великих кальп практикуется в реализации условий обретения Просветления. Пратьякабудды, или просветленные только для себя, — это те, кто достиг просветления собственными усилиями, без [слушания] наставлений. Они побеждают самих себя, но не других» [Васубандху 1994: 188]. См. также выше, ДС, II и [Wayman 1997: 191–204].

Освободившиеся при жизни тела — это просветленные, такие, как Шакьямуни. Остальные — «зрящие Закон» — это архаты, или достойные нирваны.

[CIV. ПЕРВЫЙ ПОВОРОТ КОЛЕСА ЗАКОНА]

CIV. Двенадцать аспектов поворота Колеса Закона*

(*dvādaśa ākāra dharmā-cakra-pravartakam*,
chos kyi 'khor lo rnam pa bcu gnyis su bskor ba)

[Первая истина]

- | | | | |
|---|---|---|---|
| 1 | <i>idaṃ duḥkham ārya-satyam iti (me) bhikṣavaḥ pūrvam ananuśruteṣu dharmeṣu yoniṣo manasi kurvataḥ cakṣur udapādi jñānam udapādi vidyā udapādi bhūrir udapādi iti ekam parivartakam</i> | dge slong dag / ngas sngon ma thos pa'i chos rnams la 'di ni sdug bsngal 'phags pa'i bden pa'o zhes tshul bzhin du yid la byed pa na / mig skyes / ye shes skyes / rig pa skyes / mang po shes pa skyes so zhes pa bzlas pa gcig go | О монахи, есть благородная истина о страдании. Ранее Закон не был услышан*, дабы подвергнуться основательному изучению посредством ока, знания, знания-видения, доводов разума и т.д. Таков первый [аспект] поворота. |
| 2 | <i>idaṃ duḥkham ārya-satyam tatra khalu abhijñāya pariññeyam iti hi (me) bhikṣavaḥ pūrvam ananuśruteṣu dharmeṣu yoniṣo manasi kurvataḥ iti dvīṣiyam</i> | dge slong dag / ngas sngon ma thos pa'i chos rnams la 'di ni sdug bsngal 'phags pa'i bden pa'o zhes de mngon par shes pas / yongs su shes par bya'o zhes tshul | О монахи, есть благородная истина о страдании, действительно постигаемая лишь проникновенным (интуитивным) познанием. Ранее Закон не был услышан, |

- | | | | |
|---|---|---|---|
| | bzhin yid la byas so
zhes pa gnyis pa'o | дабы подвергнуться
основательному изу-
чению. Таков второй
аспект. | |
| 3 | <i>idaṃ duḥkham ārya-
satyam tatra khalu
abhijñāya pariñātam
iti bhikṣavaḥ iti ādi
pūrvad iti tṛtīyam</i> | dge slong dag 'di ni
sdug bsngal 'phags
pa'i bden pa de
mngon par shes shing
yongs su shes par
byas so zhes sogs
snga ma bzhin du 'di
ni gsum pa'o | О монахи, есть благо-
родная истина о
страдании, действи-
тельно постигаемая
лишь проникновен-
ным (интуитивным)
познанием, и т.д. То,
что она уже
[возвещена], таков
третий аспект. |
| | [Вторая истина] | | |
| 4 | [<i>tathā idaṃ duḥkha-
samudayam
āryasatyam iti
pratyekekaṃ</i>] | de bzhin du 'di ni sdug
bsngal kun 'byung ba
'phags pa'i bden pa'o
zhes pa dang po'o | Точно так же [говорит-
ся] про благородную
истину о причине
страдания, как и в
первом пункте. |
| 5 | [<i>idaṃ duḥkha-
samudayam
āryasatyam tatra
khalu abhijñāya
prahātavyam iti
dvitīyam</i>] | 'di ni sdug bsngal kun
'byung ba'i 'phags
pa'i bden pa mngon
par shes shing spang
bar bya'o zhes pa
gnyis pa'o | Точно так же, как и во
втором пункте, [гово-
рится] про постигае-
мую лишь проникно-
венным (интуитив-
ным) познанием исти-
ну о причине стра-
дания, которую
должно искоренить. |
| 6 | <i>idaṃ duḥkha-
samudayam
āryasatyam tatra
khalu abhijñāya
prahīnam iti hi iti ādi
tṛtīyam</i> | 'di ni sdug bsngal kun
'byung ba 'phags pa'i
bden pa de mngon par
shes shing spangs so
zhes sogs gsum pa'o | Точно так же, как и в
третьем пункте, [го-
ворится] про пости-
гаемую лишь про-
никновенным (инту-
итивным) познанием
истину о причине
страдания, которую
должно разрушить. |
| | [Третья истина] | | |
| 7 | <i>tathā idaṃ duḥkha-
nirodham
āryasatyam iti hi
pratyekekaṃ</i> | de bzhin du 'di ni sdug
bsngal 'gog pa 'phags
pa'i bden pa'o zhes
pa dang po'o | Точно так же [гово-
рится] про благород-
ную истину о пре-
крашении страдания, |

- как и в первом пункте.
- 8 *idaṃ duḥkha-nirodham āryasatyam tatra khalu abhijñāya sākṣāt kartavyam iti hi iti ādi dvīṭiyam* 'di ni sdug bsngal 'gog pa 'phags pa'i bden pa de mngon par shes shing mngon sum du bya'o zhes sogs gnyis pa'o Точно так же, как и во втором пункте, [говорится] про постигаемую лишь проникновенным (интуитивным) познанием истину о прекращении страдания, которую должно осуществить с очевидностью.
- 9 *idaṃ duḥkha-nirodham āryasatyam tatra khalu abhijñāya sākṣāt kṛtam iti tṛṭīyam* 'di ni sdug bsngal 'gog pa 'phags pa'i bden pa de mngon par shes shing mngon sum du byas so zhes pa gsum pa'o Точно так же, как и в третьем пункте, [говорится] про постигаемую лишь проникновенным (интуитивным) познанием истину о прекращении страдания, которую должно осуществить с очевидностью.
- [Четвертая истина]
- 10 *tathā iyaṃ duḥkha-mārga-gāmini pratipad iti āryasatyam iti pratyekam* de bzhin du 'di ni sdug bsngal lam du 'gro ba'i lam 'phags pa'i bden pa'o zhes pa dang po'o Точно так же, как и в первом пункте, [говорится] про благородную истину об обретении Пути к прекращению страдания.
- 11 *iyaṃ duḥkha-mokṣa-gāmini pratipad iti āryasatyam tatra khalu abhijñāya bhāvayitavyam iti hi bhikṣava iti ādi dvīṭiyam* dge slong dag 'di ni sdug bsngal thar par 'gro ba'i lam 'phags pa'i bden pa de mngon par shes shing sgom par bya'o zhes sogs gnyis pa'o Точно так же, как и во втором пункте, [говорится] про постигаемую лишь проникновенным (интуитивным) познанием истину об обретении освобождения от страдания, которую, о монахи, следует воплотить.
- 12 *[idaṃ duḥkha-mokṣa-gāmini pratipad iti* 'di ni sdug bsngal thar par 'gro ba'i lam Точно так же, как и в третьем пункте,

<p><i>āryasatyam tatra khalu abhijñāya bhāvītam iti tṛṣṭiyam</i></p>	<p>‘phags pa’i bden pa de mngon par shes shing sgoms so zhes pa gsum pa’o</p>	<p>[говорится] про по- стигаемую лишь проникновенным (интуитивным) по- знанием истину об обретении освобож- дения от страдания, которую, о монахи, следует воплотить.</p>
<p><i>parivarita itī evaṃ dvādaśa- ākāra-dharma-cakra- pravartanam itī</i></p>	<p>zhes ‘di ltar bzlas pa ni / chos kyi ‘khor lo nam pa bcu gnyis su bskor ba zhes bya’o</p>	<p>Таковы приведенные двенадцать аспектов поворота Колеса Закона.</p>

* В сохранившихся оригинальных манускриптах ДС упомянуты не все пункты матрицы, или аспекты учения. К.Касавара и М.Мюллер в первом издании ДС привели полностью эти оба фрагмента рукописей, а затем, исправив и дополнив, дали свой реконструированный вариант [Dharmasangraha 1885: 24–27]. В издании Г.Намдола этот вариант поправлен и переведен на тибетский язык [Dharmasangraha 1988: 64–68]. Здесь приводятся как раз тексты издания Г.Намдола.

⁽¹⁾ Как в оригинальных рукописях, так и в изданиях ДС здесь использованы производные от глагола **ани-śṅi** — «слышать». По-видимому, смысл состоит в том, что буддийский Закон (дхарма) не был услышан ведическими провозвестниками (риши), он не входит в Веды, в **шрути**. Прерогатива провозглашения благородных истин и Закона целиком принадлежит Будде. Возвещение им этого нового знания пред людьми является первым поворотом Колеса Закона.

[CV–CXIV. ТРОЙЦЫ КАЖДОЙ ИЗ ДЕСЯТИ
СОВЕРШЕНСТВОВАНИЙ (ПАРАМИТ)*]

CV. Три вида даяния**
(*trividham dānam*, sbyin pa rnam pa gsum)

<p>1 <i>dharma-dānam</i></p>	<p>chos kyi sbyin pa</p>	<p>Даяние Закона.</p>
<p>2 <i>āmiṣa-dānam</i></p>	<p>zang zing gi sbyin pa</p>	<p>Даяние пищи и вещей.</p>
<p>3 <i>maitrī-dānam</i></p>	<p>byams pa’i sbyain pa</p>	<p>Даяние Любви и друж- бы.</p>

* См. выше, ДС, XVII–XVIII.

** К.Касавара и М.Мюллер сообщили в примечаниях, что в палийских суттах упоминаются только два первых вида даяния (например, в Ангуттара-никае, II, 13,1), тогда как в китайском каноне махаяны

говорится уже о трех видах даяния, но третьим названо «даяние бесстрашия» (*abhaya-*) [Dharmasangraha 1885: 62].

CVI. Три вида нравственности
(*trividham śīlam*, tshul khrims rnam pa gsum)

- | | | | |
|---|---------------------------------|------------------------------------|--|
| 1 | <i>sambhāra-śīlam</i> | tshogs kyi tshul khrims | Нравственность накоплений [добродетели и знания]*. |
| 2 | <i>kuṣala-saṅgrāha-śīlam</i> | dge ba chos bsdud kyi tshul khrims | Нравственность обретения духовно-достойного [плода]. |
| 3 | <i>sattva-artha-kriyā-śīlam</i> | sems can don byed kyi tshul khrims | Нравственность деятельности во благо существ. |

*⁽¹⁾ См. ниже, ДС, СХVII. Г.Намдол считает это ошибкой в санскритских оригинальных рукописях и в первом издании ДС, которую он исправил на *saṁvara-śīlam*, что на тибетский язык переводится как «*sdom pa'i tshul khrims*», а по-русски можно передать как «нравственность сдерживания (себя)». На мой взгляд, такого рода вид совершенствования более отвечал бы содержанию и смыслу других матрик этого ряда, например ДС, CVII или ДС, СХIII. В текстах Нагарджуньмадхьямика совершенствование нравственности определяется только по третьему пункту как «деятельность в помощь другим», или «*śīlam para-hita-kriyā*» (РА, V, 36). В «Дхарма-шарира-сутре» 1-й пункт отвечает версии Г.Намдола, а 2-й определяется как *dharmasaṅgrāha-śīlam* [Памятники 1985: 68 и 71], т.е. «нравственность обретения Закона».

CVII. Три вида терпимости и терпения*
(*trividhā kṣānti*, bzod pa nam pa gsum)

- | | | | |
|---|----------------------------------|---|--|
| 1 | <i>dharmā-nidhyāna-kṣāntiḥ</i> | chos la nges par sems pa'i bzod pa | Терпеливость в созерцательном постижении Закона [в медитации]. |
| 2 | <i>duḥkha-adhivāsanā-kṣāntiḥ</i> | sdug bsngal la zi mi snyam pa'i bzod pa | Терпение для пребывания во страдании. |
| 3 | <i>paropakāra-dharma-kṣāntiḥ</i> | gzhan phan gyi chos la bzod pa | Терпимость в обучении Закону других [существ]. |

* Содержание этой матрицы варьируется в санскритских и китайских источниках, см. [Dharmasangraha 1885: 63].

CVIII. Три вида решимости*
(*trividham vīryam*, brtson 'grus rnam pa gsum)

1	<i>samñāha-vīryam</i>	go cha'i brtson 'grus	Решимость как готовность к действиям.
2	<i>prayoga-vīryam</i>	sbyor ba'i brtson 'grus	Решимость к занятиям духовными практиками.
3	<i>pariniṣṭhā-vīryam</i>	yongs su mthar thug pa'i brtson 'grus	Наивысшая решимость, или решимость в овладении полным Знанием.

* О китайских и японских толкованиях матрики см. [Там же].

CIX. Три вида созерцания
(*trividham dhyānam*, bsam gtan rnam pa gsum)

1	<i>sadoṣa-apakarṣa-dhyānam</i>	skyon bcas thag bsring ba'i bsam gtan	Созерцание-раздумье над устранением ошибок, проступков, неправды.
2	<i>sukha-vaihārika-dhyānam</i>	bde bar gans pa'i bsam gtan	Созерцание-пребывание в радости.
3	<i>aśeṣa-vaibhūṣita-dhyānam</i>	ma lus pa brgyan pa'i bsam gtan	Созерцание, полностью украшенное*.

⁽³⁾ Т.е. составленное из всех цветов и образов данного уровня медитации в сфере цветов и форм (рупа-дхату). В китайских текстах этот пункт матрики раскрывается иначе: «Созерцание-раздумье над тем, что должно сделать» [Там же].

CX. Три вида мудрости*
(*trividhā prajñā*, shes rab rnam pa gsum)

1	<i>śruta-mayī</i>	thos pa las byung ba	[Мудрость] слушающего, учащегося.
2	<i>cintā-mayī</i>	bsam pa las byung ba	[Мудрость] размышляющего, разумного.
3	<i>bhāvanā-mayī</i>	bsgom pa las byung ba	[Мудрость] медитативно-созерцающего.

* Эта матрика кодирует знаменитое буддийское учение о тройственной мудрости, или трех взаимодополняющих способах познания благородных истин и путей освобождения. В ранней махаяне, и в частности в трудах ее основоположника Нагарджуны, данное уче-

ние применялось в гораздо более широком плане, как полноценная и комплексная методика духовного совершенствования не только для монахов, но и для всех нравственно ищущих людей. Об этом свидетельствуют прежде всего произведения Нагарджуны, созданные для мирян (своего рода махаянская социальная идеология). В этих текстах его советы не обязательно терминологически строги, но в них легко угадывается источник — учение о трех видах мудрости, см. «Дружественное послание» (СЛ, 52–53), «Драгоценные строфы» (РА, III, 66–100).

Об этих трех видах Э.Ламонт писал: «Первые два являются мирскими (*laukika*) и омраченными (*sāsrava*) рассудочным (дискурсивным) сознанием (*vijñāna*), ибо в своем бытовании они остаются оскверненными желанием, ненавистью и мраком. *Śruta-mayī prajñā*, передаваемая через устное обучение, принимает буддийские истины на веру и находится в согласии со словами Будды. Такого рода мудрость позволила Сихе (Ангуттара-никая, IV) заявить: „Я не верю, что подающие приносят плод здесь, внизу, но я знаю, что подающий рождается на небесах, я знаю это от Будды“. Объектом мудрости является слово (*nāman*) или буква, т.е. то, что было сказано Буддой. *Cintā-mayī prajñā*... есть личное и осмысленное понимание буддийских истин, схватывающее их смысл (*artha*), а не только букву. Опираясь на собственное понимание, монахи в „Мажджхима-никае“ (I) могли утверждать: „Мы говорим то или это не из уважения к Мастеру (Будде), а потому, что сами признали, увидели и поняли так“.

Два первых вида праджни, будучи диалектичными по природе, остаются испорченными мраком (неведением, заблуждением), они практикуются в качестве подготовительных упражнений (*prayoga*) мирянами (*prthag-jana*), которые еще не вступили на Путь, ведущий к нирване. Эти виды имеют лишь временную ценность и после достижения совершенства должны быть отброшены. В „Махаvihхаше“ (главы 42 и 81), а также в „Абхидхарма-коше“ (VI) первая мудрость сравнивается с пловцом, за которого постоянно хватает не умеющий плавать, а вторая — с тем же пловцом, за которого иногда держится, а иногда уже и нет тот, кто учится плавать. Тот же, кто обладает третьим видом праджни — мудростью, возникающей в качестве плода медитативного созерцания (*bhāvanā-mayī prajñā*), подобен сильному пловцу, пересекающему реку без всякой помощи.

Bhāvanā-mayī prajñā не является больше рассудочным (дискурсивным) сознанием (*vijñāna*), а только подлинным знанием (*jñāna*), т.е. непосредственным постижением буддийских истин (*satya-abhisamaya*). Будучи далеким даже от намека на заблуждение, оно трансцендент-

но (*lokottara*) и вне загрязнений (*anāśrava*, см. выше, ДС, LXXVII, 10 и LXXVIII, 2, а также примечания к этим пунктам). Его неожиданное обретение знаменует вступление на Путь к нирване, а обретший становится святым (*ārya*). Этот святой на стадии упражнений (*śaikṣa*), продолжающихся на Пути медитативного созерцания (*bhāvanā-mārga*), постепенно освобождается от всех страстей, которые еще могут сосуществовать с незагрязненной праджняй. Однако она в конце концов приведет его к архатству — состоянию, в котором святой, не нуждаясь более в упражнениях (*aśaikṣa*), радуется нирване на земле, поскольку он знает, что его нечистота окончательно устранена (*āśrava-kṣaya-jñāna*) и никогда не возродится вновь (*anupāda-jñāna*).

Праджня этого вида имеет в качестве объекта вечные законы взаимозависимого происхождения феномена (*pratitya-samutpāda*), и их общие признаки — непостоянство, страдание, бессамость и пустотность, наконец, утверждение нирваны. Будучи подготовленной верой и размышлением, незагрязненная праджня превосходит их отчетливостью видения и прямо постигает объект. Она служит простым и совершенно необходимым инструментом истинной экзегезы» [Lamotte 1985: 19–20], см. также [Андросов 1990: 58–61] и примеч. ^{*(2)} к ДС, LIII.

Любопытно, что содержание данной матрицы по китайским источникам иное: «1 — мудрость, обретаемая в практике, свободной от ограничений; 2 — мудрость, обретаемая уже в состоянии без ограничений; 3 — мудрость, обретаемая в состоянии после предыдущего» [Dharmasangraha 1885: 63].

СХI. Троякий способ* (*trividha upāya*, thabs rnam pa gsum)

1	<i>sarva-sattva- avabodhakāḥ</i>	sems can thams cad khong du chud pa	[Способы] обучения всех существ [Закону]*.
2	<i>sattva-artha-bhāvakaḥ</i>	sems can gyi don kun tu bsgom pa	[Способы] медитации ради блага существ.
3	<i>kṣipra-sukha- abhisambodhiḥ</i>	shin tu myur ba'i bde ba mngon par rdzogs par byang chub pa	[Способы достижения] непосредственного блаженства и полно- го Просветления.

* Более полное название — *upāya-kauśalya-pāramitā* — «совершенствование искусства способа»; оно вошло в состав парамит и в матрицу «10 совершенств» в 28-й главе «Сутры Царя сосредоточения» (II в., см. [Samadhiraja 1961: 161–171]), в «Сутру десяти стадий» (II-

III вв.), в которой говорится об искусности бодхисаттв в сосредоточениях, созерцаниях, медитациях, сверхъестественных прозрениях и т.д. (см. в переводе с санскрита М.Хонды [Dashabhūmika 1968: 117–118]), а также в «Бодхисаттва-бхуми» Асанги (IV в.), но огромное значение искусству способа придавалось с самого начала формирования махаянского учения о совершенствах, о чем можно судить по самым ранним сутрам Великой колесницы (см. [Dayal 1932: 248–250]), среди которых следует не забывать и «Сутру об искусности в способах» («Упайя-каушалья-сутра», см. ее перевод с тибетского Марка Таца [Urayakaushalya 1994]). «Совершенство искусства способа» иногда называли седьмой парамитой, например в «Лалита-вистаре», см. [Lalitavistara 1958: 7; Khosla 1991: 98–99].

*⁽¹⁾ Подвижничество просветленных существ, бодхисаттв, в поведенческой деятельности, по-видимому, было главным поводом включения «совершенства способа» в состав парамит. По крайней мере именно этот вид способа наиболее разработан в буддийской литературе начиная с палийских текстов. Проповедник должен обладать рядом особых, врожденных способностей (*saṅgraha-vastu*), таких, как щедрость, красота и богатство речи, способность ставить цели и достигать их, быть естественным в благом поведении, а не выказывать его лишь для других, и умений, таких, как четыре разъяснительных знания (см. выше, ДС, LI), четыре спасительных заклинания (см., выше ДС, LII) [Dayal 1932: 251–269].

СХII. Три вида молитвы (обета) (*trividham prañidhānam*, smon lam nam pa gsum)

- | | | | |
|---|-----------------------------------|---|---|
| 1 | <i>susthāna-prābandhikam</i> | yang dag pa'i gans la rab
tu sbyor ba | [Молитва], осуществляемая в духовном месте. |
| 2 | <i>sattva-artha-prābandhikam</i> | sems can gyi don la rab
tu sbyor ba | [Молитва], осуществляемая ради блага существ. |
| 3 | <i>buddha-kṣetra-pariśodhakam</i> | sangs rgyas kyi zhing
yongs su sbyong ba | [Молитва], полностью очищающая небесные страны просветленных, будд. |

СХIII. Три вида силы (*trividham balam*, stobs rnam pa gsum)

- | | | | |
|---|--------------------------|-----------------------|---|
| 1 | <i>karma-vyāvartakam</i> | las bzlog par byed pa | [Сила] исправления [следствий] прежних деяний, кармы. |
|---|--------------------------|-----------------------|---|

2	<i>kleśa-apakarṣakam</i>	nyon mongs thag bsring par byed pa	[Сила] искоренения омрачений.
3	<i>māna-pramāda-ādi- vyāvartakam</i>	nga rgyal dang bag med la sogs pa bzlog par byed pa	[Сила] исправления высокомерия, без- нравственности и остальных пороков.

CXIV. Три вида знания (*trividham jñānam*, ye shes rnam pa gsum)

1	<i>avikalpakam</i>	rnam rtog med par byed pa	[Знание], свободное от примысливания [вымыслов и домы- слов].
2	<i>vikalpa-sama-bhāva- bodhakam</i>	rnam par rtog pa mnyam pa nyid du rtogs pa	[Знание], пробуждаю- щее равное отноше- ние к понятиям, идеям*.
3	<i>satya-artha-upāya- parokṣam</i>	bden pa'i don gyi thabs lkog tu ma gyur pa	[Знание] о неизвест- ных средствах [достижения] исти- ны и цели.

*⁽²⁾ Само по себе рассудочное понятийное познание может быть относительно верным лишь в какой-то одной системе, так или иначе противостоящей другим системам. Все они обучают многознанию (информированности), опираясь на противоречивую (диалектическую) природу понятий. Буддийский же духовный Путь состоит в Средности, в равной отстраненности от всех систем, категориальных норм, понятийных пар. На данном уровне совершенствования Знания, или непосредственной интуиции бытия, духовность означает и отстраненность от буддийской системы понятий, что является совершенством, близким к Просветлению.

[CXV–CXVII. ОСНОВНЫЕ ДВОЙЦЫ]

CXV. Две преграды (*dve āvaraṇe*, sgrib pa gnyis)

1	<i>kleśa-āvaraṇam</i>	nyon mongs pa'i sgrib pa	Преграда омрачений*.
2	<i>jñeya-āvaraṇam</i>	shes bya'i sgrib pa	Преграда познаваемо- го*.

*⁽¹⁾ См. выше, ДС, LXVII.

*⁽²⁾ Познание всегда системно, и любая избранная система знания создает мощную цепь зависимости, привязанностей, которую труд-

но разорвать даже на высоких уровнях совершенства. Но, не преодолев этой преграды к Просветлению, не достичь освобождения.

СХVI. Два вида отсутствия самости*
(*dvividhaṃ nairātmyam*, bdag med gnyis)

- | | | | |
|---|---------------------------|----------------------|--|
| 1 | <i>dharmā-nairātmyam</i> | chos kyī bdag med | Отсутствие самости в дхармо-частницах [потока сознания]. |
| 2 | <i>pudgala-nairātmyam</i> | dang zag gi bdag med | Отсутствие самости в личности. |

* Показательно, что первым названо как раз положение Великой колесницы. См. выше, примеч. * к ДС, ХLI.

СХVII. Два вида духовных накоплений*
(*dvividhaḥ saṃbhāra*, tshogs gnyis)

- | | | | |
|---|------------------------|----------------------|--------------------------|
| 1 | <i>punya-saṃbhāraḥ</i> | bsod nams kyī tshogs | Накопление добродетели*. |
| 2 | <i>jñāna-saṃbhāraḥ</i> | ye shes kyī tshogs | Накопление знания. |

* Они необходимы для достижения Просветления, поэтому совокупно называются *bodhi-saṃbhāra*, см. [Андросов 1990: 100–104] В «Лалита-вистаре» в дополнение к данным упоминаются еще два накопления, касающиеся двух основных методов медитации: *śamatha-* и *vidarśana-* (= *vipaśyana*) *saṃbhāra* (см. [Dharmasangraha 1885: 64]).

*⁽¹⁾ Нередко этот вид переводят «накопление заслуг». Но в русском языке «заслуга» — это всегда заслуга перед кем-то, перед богом, человеком, обществом. В буддизме же всех направлений «пунья» (пали *puñña*) — это добродетель (или *kuśala-karman*), накопление которого способно улучшить последующие рождения, поэтому заслуга является добродетелью для самого себя, хотя доброе дело совершается чаще всего в отношении других, особенно в махаяне. В связи с этим см. другие контексты применения данного термина — ДС, XIV, 4 (полное название вида: пунья-анумодана); LXXV, 9; СХХVIII, 12, а также [Nyanatiloka 1988: 171–172].

[СХVIII–СХIX. ЧТО ПРОТИВОДЕЙСТВУЕТ И ЧТО СОДЕЙСТВУЕТ СОСРЕДОТОЧЕНИЮ, СОЗЕРЦАНИЮ, МЕДИТАЦИИ?]

СХVIII. Шесть преград сосредоточению
(*ṣaṭ samādhi-āvaraṇāni*, ting nge 'dzin gyi sgrib pa drug)

- | | | | |
|---|------------------|-------|--|
| 1 | <i>kausidyam</i> | le lo | Леность, праздность, вялость, тупость. |
|---|------------------|-------|--|

2	<i>mānam</i>	nga rgyal	Высокомерие.
3	<i>śāthyam</i>	g.yo	Самообман.
4	<i>auddhatyam</i>	rgod pa	Возбудимость, взволнованность, самонадеянность.
5	<i>anābhogaḥ</i>	rtsol ba med pa	Неудовлетворенность.
6	<i>sābhogaḥ</i>	rtsol	Пресыщенность.

СХІХ. Восемь даров, содействующих медитации

(*aṣṭau prahāṇa-saṃskārāḥ pratīpatteḥ*,

spong ba'i 'du byed kyi lam brgyad)

1	<i>śraddhā</i>	dad pa	Вера.
2	<i>buddhiḥ</i>	blo gros	Разум*.
3	<i>vyāyāmaḥ</i>	rtsol ba	Умение предаваться духовной практике.
4	<i>praśrabdhiḥ</i>	shin sbyangs	Успокоенность, умение верить.
5	<i>smṛtiḥ</i>	dran pa	Память, памятьливость, памятование.
6	<i>saṃprajanyam</i>	shes bzhin	Осознание, полнота присутствия сознания.
7	<i>cetanā</i>	sems pa	Воление, усиление сознания.
8	<i>upekṣā</i>	bdang snyoms	Невозмутимость, беспристрастное, равное отношение [ко всему].

*⁽²⁾ В оригинальных рукописях и первом издании ДС — *buddha*. Данный и, на мой взгляд, оправданный вариант предложил Г.Намдол.

[СХХ—СХХІХ. МИФО-КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
О МИРАХ И ИХ ОБИТАТЕЛЯХ*]

СХХ. Четыре материка** (*catvāro dvīpāḥ*, gling bzhi)

1	<i>pūrva-videhaḥ</i>	shar lus 'phags po	Восточный материк.
2	<i>jambu-dvīpaḥ</i>	(lho) 'dzam bu gling	Южный материк, Джамбудвипа.
3	<i>apara-godāniḥ</i>	nub ba glang spyod	Западный материк.
4	<i>uttara-kuru-dvīpaḥ</i>	byang sgra mi snyan gyi gling	Северный материк.

* Подробно об этих представлениях см. [Васубандху 1994].

** Образные переводы см. [Там же: 68]. В *МВ, CLIV* при каждом из материков названы по два острова (см. также [Csoma 1984: 140–141]).

СХХI. Восемь горячих адов*
(*aṣṭau uṣṇa-narakāḥ*, tsha dmyal brgyad)

1	<i>sañjivah</i>	yang sos	Оживляющий.
2	<i>kāla-sūtrah</i>	thig nag	Черная нить.
3	<i>saṅghātaḥ</i>	bsdus 'joms	Сокрушающий.
4	<i>rauravaḥ</i>	ngu 'bod	[Ад] стенающих, вопящих.
5	<i>mahā-rauravaḥ</i>	ngu 'bod chen po	[Ад] великого вопля.
6	<i>tāpanaḥ</i>	tsha b	Горящий.
7	<i>pratāpanaḥ</i>	rab tu tsha ba	Пылающий.
8	<i>aviciḥ</i>	mnar med	[Ад] непрерывного и нестерпимого мучения*.

* См. [Васубандху 1994: 68, 158–161], а также *МВ, CCXIV* и [Csoma 1984: 179].

*^(N) Это единственный ад с такой характеристикой, поэтому в него попадают самые великие преступники. Во всех же остальных адах существа имеют некоторую «передышку», перерывы в мучениях.

СХХII. Восемь холодных адов*
(*aṣṭau śīta-narakāḥ*, grang dmyal brgyad)

1	<i>arbudaḥ</i>	chu bur can	[Ад, в котором существа покрываются] волдырями, нарывами.
2	<i>nirarbudaḥ</i>	chu bur rdol ba	[Ад, в котором существа покрываются] лопающимися волдырями.
3	<i>aṭaṭaḥ</i>	so tham pa	[Ад, в котором существа постоянно] перемещаются, [чтобы не замерзнуть], дрожат и клацают зубами от холода.
4	<i>aparaḥ</i>	kyi hud zer ba	[Ад, в котором существа вопят:] «А-а!.. Па-па!..»*.

5	<i>hā-hā-dharaḥ</i>	a chu zer ba	[Ад, в котором существа вопят:] «А-а!.. Ха-ха!..»
6	<i>utpalaḥ</i>	utpala ltar gas pa	[Ад, в котором кожа существ лопается подобно лепесткам раскрывающейся] водной лилии.
7	<i>padmaḥ</i>	padma ltar gas pa	[Ад, в котором кожа существ лопается подобно лепесткам раскрывающегося] лотоса.
8	<i>mahā-padmaḥ</i>	padma ltar gas pa chen po	[Ад, в котором кожа существ лопается подобно лепесткам] огромного лотоса.

* «Эти названия даны в соответствии с изменениями тел и звуками, издаваемыми живыми существами под воздействием сильного холода» [Васубандху 1994: 161]. Четвертый и пятый пункты списка матрицы отличаются от списков Васубандху в «Абхидхарма-коше» и в МВ, ССХV, см. также [Csoma 1984: 179–180].

*⁽⁴⁾ Перевод этого и следующего пунктов, конечно, гипотетический.

СХХIII. Семь подземных сфер* (*sapta pātālāni*, sa 'og bdun)

1	<i>dharāṇi-talaḥ</i>	'dzin ma'i mthil	Подземная*.
2	<i>acalaḥ</i>	g.yo med	Недвижимая.
3	<i>mahā-acalaḥ</i>	g.yo med chen po	Великая недвижимая.
4	<i>āpaḥ</i>	chu	Водная.
5	<i>kāñcanaḥ</i>	gser	Золотая.
6	<i>sañjīvaḥ</i>	yang gsos	Оживляющая.
7	<i>narakaḥ</i>	dmyal ba	Адская.

* Очень странный и явно испорченный список, в который включены, во-первых, не все «подземные тверди» (нет сферы пространства-акаши и сферы ветра), во-вторых, ад и один из его горячих кругов («оживляющий»), в-третьих, свойства отдельных сфер (пункты 1–3). Традиционное построение буддийских «подземелий» см. [Васубандху 1994: 152–153].

*⁽¹⁾ Тибетский перевод, данный Г.Намдолом, означает «основание земли» в том смысле, что на этой сфере держится земная поверхность, на которой обитают люди.

CXXIV. Две горные цепи* (*dvau cakra-vālau*, 'khor yug gnyis)

1	<i>cakra-vāḍaḥ</i>	'khor yug	Горная цепь-кольцо.
2	<i>mahā-cakra-vāḍaḥ</i>	'khor yug chen po	Великая горная цепь-кольцо.

* Одна из них является внешней, окружающей горы, моря и материки, а вторая — внутренней, расположенной между горами с одной стороны и материками — с другой. Вторая называется Ниминдхара, см. [Там же: 153]. Часто эти горные цепи называются также *-vāla*.

CXXV. Восемь гор* (*aṣṭāṅga-parvatāḥ*, ri bo yan lag brgyad)

1	<i>yugan-dharaḥ</i>	g.nya' shing 'dzin	Несущая ярмо.
2	<i>iṣā-dharaḥ</i>	gshol mda' 'dzin	Несущая мощь [Владыки, Шивы].
3	<i>khadirakaḥ</i>	seng lden can	Покрытая [лечебным лесом] дерева кхадира.
4	<i>sudarśanaḥ</i>	blta na sdug	Прекрасно смотрящаяся.
5	<i>vinatakaḥ</i>	rnam 'dud	Извилистая.
6	<i>aśva-karṇaḥ</i>	rta rna	[Похожая на] Лошадиное ухо.
7	<i>nemin-dhara-giriḥ</i>	mu khyud 'dzin ri	Горная гряда, окружающая кольцом.
8	<i>sumeruḥ</i>	ri rab	Великолепная Меру, Сумеру.

* См. [Там же: 153–155]; *MB*, CXCIV; [Dharmasangraha 1885: 65].

CXXVI. Семь океанов* (*sapta sāgarāḥ*, mtsho bdun)

1	<i>kṣāraḥ</i>	ba tsha	Соленый.
2	<i>kṣīraḥ</i>	'o ma	Молочный.
3	<i>dadhīḥ</i>	zho	Простоквашный, или кисло-молочный.
4	<i>udadhīḥ</i>	chu	Водный.
5	<i>ghṛtam</i>	mar	Масляный.
6	<i>mādhuḥ</i>	sbrang rtsi	Медовый.
7	<i>surā</i>	chang	Винный.

* Названия этих океанов отличаются от названий традиционных семи морей, см. [Васубандху 1994: 155–156].

CXXVII. Шесть видов богов сферы желаний*
(*ṣaṭ kāmā-avacarā devāḥ*, 'dod pa la spyod pa'i lha drug)

1	<i>cātur-mahārāja-kāyikāḥ</i>	rgyal chen ris bzhi	Четверка великих [небесных] царей (сторон света).
2	<i>trāyastrimśāḥ</i>	sum cu rtsa gsum	Тридцать три [бога].
3	<i>tuṣītāḥ</i>	dga' ldan	[Боги] неба удовольст- вий, неба Тушита*.
4	<i>yāmāḥ</i>	'thab bral	[Божества] неба бога смерти, Ямы*.
5	<i>nirmāṇa-ratayaḥ</i>	'phrul dga'	[Боги] неба наслажде- ния магическими превращениями, по- рождениями.
6	<i>para-nirmīta-vaśa- vartinaḥ</i>	gzhan 'phrul dbang byed	[Боги] неба надзора за перевоплощениями других существ.

* Подробно о них см. [Там же: 164–167]. В *MB*, *CLVI* добавлены еще два вида богов или, вернее, божеств, населяющих землю, как место обитания людей, и промежуточное пространство между землей и небесами, см. также [Csoma 1984: 141–142]. Эти божества и раньше признавались буддийской мифо-космологией, но им не «отводилось места», т.е. особого мира сферы желаний.

^{*(3)} Переписчики допустили здесь ошибку, поместив небо бога Ямы выше неба Тушита. Я посчитал правильным поменять их местами.

^{*(4)} Для европейцев и всех христиан смерть и все, что с ней связано, относится к печальным сторонам бытия. Для буддистов смерть, как расставание с нынешней или текущей, данной жизнью, тоже в большинстве случаев вызывает печаль окружающих. Боги же смерти, заимствованные из мифологии брахманизма, пребывают в ином настроении: «Боги группы Яма предаются любви посредством объятий и освобождаются от страсти только благодаря объятьям» [Васубандху 1994: 167].

CXXVIII. Восемнадцать видов богов сферы цветоформы*
(*aṣṭādaśa rūpa-avacarā devāḥ*, gzugs na spyod pa'i lha bco brgyad)

[Первый уровень созерцания (дхьяна)]

1	<i>brahma-kāyikāḥ</i>	tshangs ris	Боги из свиты Брахмы.
2	<i>brahma-purohitāḥ</i>	tshangs pa mdun pa 'dop	Боги — жрецы Брахмы*.
3	<i>brahma-pūrṣadyāḥ</i>	tshangs pa'i 'khor	Боги — слуги Брахмы.

4	<i>mahā-brahmāṇaḥ</i>	tshangs pa chen po	Боги — великие Брахмы.
[Второй уровень созерцания (дхьяна)]			
5	<i>paritta-ābhāḥ</i>	'od chung	Боги неба ограниченного света.
6	<i>apramāṇa-ābhāḥ</i>	tshad med 'od	Боги неба неизмеримого света.
7	<i>ābhā-svarāḥ</i>	'od gsal	Боги световых небес.
[Третий уровень созерцания (дхьяна)]			
8	<i>paritta-śubhāḥ</i>	dge chung	Боги неба ограниченного великолетия.
(9)	<i>apramāṇa-śubhāḥ</i>	tshad med dge	Боги неба неизмеримого великолетия*)
10	<i>śubha-kṛtsnāḥ</i>	dge rgyas	Боги неба полного великолетия.
[Четвертый уровень созерцания (дхьяна)]			
11	<i>anabhrakāḥ</i>	sprin med	Боги безоблачных небес.
12	<i>puṇya-prasavāḥ</i>	bsod nams skyes	Боги, рожденные добродетелью.
13	<i>bṛhat-phalāḥ</i>	'bras bu che ba	Боги великого плода.
14	<i>avṛhāḥ</i>	mi che ba	Боги, пребывающие без усилий.
15	<i>atapāḥ</i>	mi gdung ba	Боги, пребывающие без печали.
16	<i>sudṛṣāḥ</i>	gya snom snang ba	Боги с великолепной внешностью.
17	<i>sudarśanāḥ</i>	shin tu mthong ba	Боги с великолепным зрением.
18	<i>akaniṣṭhāḥ</i>	'og min	Боги без младшего, т.е. равные.

* В палийских текстах традиционно перечисляется и описывается 16 небес рупа-дхату, в сарвастиваде — 17, а в махаяне — 18, см. об этом [Васубандху 1994: 169–175; McGovern 1979: 67–69; Kloetzli 1983: 33–39]. По сравнению с традиционными расшифровками этой матрицы в ДС отсутствует *apramāṇa-śubha*, которая должна быть под №9, но вместо этого добавлен несвойственный этим спискам термин под №13 — *asaññi-sattvāḥ* (тиб. 'du shes med pa'i sems can), который можно перевести как «боги, существование которых лишено рассудочности, или знаково-понятийного содержания сознания».

Тем самым разрушена традиционная махаянская структура четырех уровней созерцания (дхьяна). В матриках MB, CLVII–CLXI хотя и называется уже 20 небес, но два из них являются последними и располагаются выше «Акаништхи», см. также [Csoma 1984: 142–143]. Судя по всему, два последних названия являются эпитетами Акаништхи, по крайней мере так считал Васубандху по поводу одного из них: «Выше Акаништхи нет [никаких] местопребываний. Именно поэтому, будучи самыми высшими, [эти боги] и называются Акаништха. Согласно другому [мнению, сфера пребывания этих богов называется] Агхаништха, т.е. предел плотной материи» [Васубандху 1994: 170]. По-видимому, № 13 в ДС переписчиками включен ошибочно вместо № 9. Поскольку это достаточно важное место, я решил исправить список этой матрицы ДС, невзирая на то, что все издания ДС следуют ошибочному порядку перечисления.

*⁽²⁾ В MB, CLVII это небо выше следующего.

*⁽⁹⁾ Вставка из MB, CLIX, см. выше, первое примечание.

CXXIX. Четыре вида богов сферы без форм и цветов*
(*catvāro arūpa-avacarā devāḥ*, gzugs med na spyod pa'i lha bzhi)

1	<i>ākāśa-anantya-āyatana-upagāḥ</i>	nam mkha' mtha' yas kyi skye mched	Боги, пребывающие на небесах бесконечного пространства.
2	<i>vijñāna-anantya-āyatana-upagāḥ</i>	nam shes mtha' yas kyi skye mched	Боги, пребывающие на небесах бесконечного сознания.
3	<i>ākīñcāni-āyatana-upagāḥ</i>	ci yang med kyi skye mched	Боги, пребывающие на небесах абсолютно-ничто.
4	<i>na-eva-sañjñā- na-asañjñā-āyatana-upagāḥ</i>	'du shes med 'du shes med min gyi skye mched	Боги, пребывающие на небесах, которые нельзя представить ни сознанием, ни без сознания.

* Об этих высших «нирванических» уровнях созерцания см. [Васубандху 1994: 175], а также MB, CXIX, CLXII или [Csoma 1984: 143, 310].

[CXXX–CXL. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ СТАТЬИ «СОБРАНИЯ»,
ДОПОЛНЯЮЩИЕ ЕГО РАЗДЕЛЫ]

CXXX. Три вида непревзойденного
(*trividhā alaṅghanā*, mi brgal ba mnam pa gsum)

1	<i>satya-alaṅghanā</i>	bden pa la mi brgal ba	Непревзойденная истина.
---	------------------------	------------------------	-------------------------

2	<i>dharmā-alaṅghanā</i>	chos la mi bgral ba	Непревзойденный Закон.
3	<i>an-alaṅghanā</i>	mi bgral ba ma yin pa	Отсутствие непревзойденного*.

^{*(3)} Похоже, что во всех оригинальных рукописях — ошибка: *anālaṅghanā*, которую сохранили все издатели. Правда, Макс Мюллер в индексе и Гьялцен Намдол в основном тексте после этого термина поставили знак вопроса. Я думаю, что эту опisku можно исправить.

CXXXI. Три вида великой Любви*
(*trividhā mahā-maitrī*, byams pa chen po gnam pa gsum)

1	<i>satya-ālabhanā</i>	bden pa la dmigs pa	[Любовь] к постижению истины.
2	<i>dharmā-ālabhanā</i>	chos la dmigs pa	[Любовь] к постижению Закона.
3	<i>an-ālabhanā</i>	dmigs pa med pa	[Любовь] без объекта.

* В оригинальных рукописях и первых изданиях ДС прошлого века эта матрица (явно по ошибке переписчиков) раскрывается текстом трех пунктов предыдущей матрицы. Еще П.Л.Вайдя предложил заменить *-alaṅghanā* на *-ālabhanā* [Mahayana-sutra-sangraha 1961: 339]. Именно так и поступили тибетские издатели. Этот вариант прочтения включен и в данный текст.

CXXXII. Три вида деяний* (*trividham karma*, las gnam pa gsum)

1	<i>dṛṣṭa-dharma-vedaniyam</i>	mthong chos myong 'gyur	[Деяние, плод которого] будет познан в настоящей жизни.
2	<i>utpada-vedaniyam</i>	skye nas myong 'gyur	[Деяние, плод которого] будет познан в будущей жизни.
3	<i>apara-vedaniyam</i>	lan grang gzhan la myong 'gyur	[Деяние, плод которого] будет познан в череде последующих жизней.

* Любопытно, что в МВ, СXXI эта же числовая матрица раскрывается в 15 пунктах, правда, 12 последних можно рассматривать как аспекты «тройцы».

CXXXIII. Три вида чудес*
(*trividham prātihāryam*, cho 'phrul gnam pa gsum)

1	<i>ṛddhi-prātihāryam</i>	rdzu 'phrul gyi cho 'phrul	Чудо необычайной духовной силы*.
---	--------------------------	----------------------------	----------------------------------

2	<i>ādeśanā- prātihāryam</i>	kun tu brjod pa'i cho 'phrul	Чудо предсказания, пророчества, откровения*.
3	<i>anuśāsani- prātihāryam</i>	rjes su bstan pa'i cho 'phrul	Чудо [выполнения] предписаний и откровений [Будды и мастеров буддизма].

* Эту же матрику см. МВ, XVI или [Csoma 1984: 261–262].

⁽¹⁾ См. выше, ДС, XLVI. Согласно Чома де Кёреши, это также чудо магических превращений [Там же: 261].

⁽²⁾ Это также чудесная способность чтения мыслей других существ [Там же].

CXXXIV. Восемь несвободных рождений*
(*aṣṭau akṣaṇāḥ, mi khom pa brgyad*)

1	<i>naraka-upapattiḥ</i>	dmyal bar skye ba	Рождение в аду.
2	<i>tiryāṅc-upapattiḥ</i>	udu 'gror skye ba	Рождение животным.
3	<i>yama-loka-upapattiḥ</i>	gshin rje'i 'jig rten du skye ba	Рождение на небе смерти, бога Ямы.
4	<i>pratyanta-janapada-upapattiḥ</i>	mtha'a 'khob tu skye ba	Рождение в отдаленной стране*.
5	<i>dirgha-āyuṣa-deva-upapattiḥ</i>	lha tshe ring por skye ba	Рождение богом с долгой жизнью.
6	<i>indriya-vikalatā</i>	dbang po ma tshang ba nyid	[Рождение] с несовершенными органами чувств.
7	<i>mithyā-dṛṣṭiḥ</i>	log par lta ba	[Рождение в среде, где бытуют] ложные воззрения.
8	<i>citta-utpāda-virāgītā</i>	sems bskyed dang bral ba	[Рождение с умом], безразличным к духовному развитию.

* При сравнении с такой же числовой матрикой МВ, CXX и [Csoma 1984: 311] обнаруживаются различия. Вместо № 3 в ДС имеем в МВ *pretāḥ*, что верно, поскольку список данной матрицы с термином «голодные духи» (преты) включен в «Дружественное послание» Нагарджуны (СЛ, 63–64). Правда, в последнем использованы более узкие термины для пунктов 6 (*lkigs pa* — «немой», «глухонемой») и 8 (*glen zhing* — «тупой», «тупоумный»). Номера 4 и 5 поменялись местами в двух названных лексиконах, кроме того, первые пять пунктов ДС имеют пояснение *upapatti*, т.е. «рождение». Далее, в № 6–7 лишь незначительные расхождения в написании, но № 8 в МВ совсем

другой: *tathāgatānām anuṭpāda*, или «рождение там, где не появляются Истинносущие, татхагаты». Но в этом случае большее доверие вызывает ДС, вариант которой подтверждается СЛ, 63–64.

*⁽¹⁾ В стране, где неизвестен Закон Будды.

CXXXV. Три вида измышлений*
(*trividhā vikalpāḥ*, *ṅam paṅ rtoḅ pa ṅam pa ḡsum*)

- | | | | |
|---|----------------------------|----------------------------------|---|
| 1 | <i>anusmaraṅa-vikalpāḥ</i> | <i>rjes su dran pa'i rtoḅ pa</i> | Измышление, вызываемое воспоминаниями. |
| 2 | <i>santirana-vikalpāḥ</i> | <i>nges paṅ rtoḅ pa</i> | Измышление, вызываемое крайностями понятийного познания*. |
| 3 | <i>sahaḡa-vikalpāḥ</i> | <i>lhan skyes kyi rtoḅ pa</i> | Измышление, вызываемое стихийно, само собой. |

* См. примеч. к ДС, СХIV.

*⁽²⁾ В кембриджском манускрипте другое чтение: *santiraṅa-* [Dharmasangraha 1885: 32].

CXXXVI. Четыре сосредоточения*
(*catvāraḥ samādhayaḥ*, *ting nge 'dzin bzhi*)

- | | | | |
|---|-------------------------|-----------------------------|--|
| 1 | <i>śūraṅ-gamaḥ</i> | <i>dpa' bar 'gro ba</i> | [Сосредоточение] «уход в герои». |
| 2 | <i>gagana-gaṅḡaḥ</i> | <i>nam mkha' mdzod</i> | [Сосредоточение] на сокровищнице небесного пространства. |
| 3 | <i>vimala-prabhaḥ</i> | <i>dri ma med pa'i 'od</i> | [Сосредоточение] на незапятнанном свете. |
| 4 | <i>simha-vikriḡitaḥ</i> | <i>seng ge ṅam bsgyings</i> | [Сосредоточение] «игра со львом». |

* Расшифровка этой матрицы очень странна и непонятна. Первый и третий пункты входят в большой список самадхи по МВ, XXI (№ 1 и 39), см. также [Csoma 1984: 147, 150]. Второй и четвертый — это имена бодхисаттв по МВ, XXIII (№ 56 и 39 соответственно), см. также [Там же: 8–9], как, впрочем, и в ДС, XII. Ни один из пунктов рассматриваемой матрицы не относится к традиционному для Малой и Великой колесниц учению о «трех сосредоточениях» — «*śūnyatā-, apraṅhita-, āṅimitta-samādhi*» [Lamotte 1970. Т. III: 1213–1232], которое под другим названием приведено и в ДС, LXXIII, см. выше.

СХХХVII. Четырнадцать непрояснимых положений,
или безответных вопросов*
(*caturdaśa avyākṛta-vastūni*, lung ma bstan gyi dngos po bcu bzhi)

1	<i>śāśvato lokah</i>	'jig rten rtag go	Мир вечен.
2	<i>aśāśvato lokah</i>	'jig rten mi rtag go	Мир не вечен.
3	<i>śāśvataśca</i> <i>aśāśvataśca</i>	rtag kying rtag la mi rtag kying mi rtag go	Мир вечен и не вечен (одновременно).
4	<i>naiva śāśvato</i> <i>nāśāśvataśca</i>	rtag pa yang ma yin mi rtag pa yang ma yin pa dang	Неверно, что мир вечен и не вечен (одновремен- но).
5	<i>antavāml lokah</i>	'jig rten mtha' dang ldan pa dang	Мир имеет предел, конец, границу.
6	<i>anantavāml lokah</i>	'jig rten mtha' dang mi ldan pa dang	Мир бесконечен, без- граничен.
7	<i>antavāmiśca</i> <i>anantavāml lokaśca</i>	'jig rten mtha' dang ldan pa yang yin la mtha' dang mi ldan pa yang yin pa dang	Мир ограничен и без- граничен (одновременно).
8	<i>naiva antavān</i> <i>nānantavāmiśca</i>	mtha' dang ldan pa yang ma yin la mtha' dang mi ldan pa yang ma yin no	Неверно, что мир огра- ничен и безграничен (одновременно).
9	<i>bhavati tathāgataḥ</i> <i>param marañāt</i>	de bzhin gshegs pa sku mya ngan las 'das phan chad yod pa dang	Истинносуший, Татха- гата, существует после смерти.
10	<i>na bhavati tathāgataḥ</i> <i>param marañāt</i>	de bzhin gshegs pa sku mya ngan las 'das phan chad med pa dang	Истинносуший, Татха- гата, не существует после смерти.
11	<i>bhavati ca na bhavati</i> <i>ca tathāgataḥ param</i> <i>marañāt</i>	de bzhin gshegs pa sku mya ngan las 'das phan chad yod kyang yod la med kyang med pa dang	Истинносуший, Татха- гата, существует и не существует (одновремен- но) после смерти.
12	<i>naiva bhavati na na</i> <i>bhavati tathāgataḥ</i> <i>param marañāt</i>	de bzhin gshegs pa sku mya ngan las 'das phan chad yod pa yang ma yin med pa yang ma yin no	Неверно, что Истинно- суший, Татхагата, существует и не су- ществует (одновремен- но) после смерти.
13	<i>sa jīvas tac charīram</i>	srog de lus de yin nam	Жизнь есть то же самое, что и тело.
14	<i>anyo jivo 'anyac</i> <i>charīram</i>	srog kyang gzhan la lus kyang gzhan yin	Жизнь — это одно, а тело — это другое.

* Десять первых суждений данного списка представляли собой отдельную числовую матрику еще в суттах палийского канона. Будда Шакьямуни не отвечал на эти вопросы (хотя его благородная улыбка в ответ на них являлась самым красноречивым ответом) и не вступал в полемику по этому поводу, см. [Лысенко 1994: 194–195]. Остальные четыре суждения составлены позже, по-видимому Нагарджуной и Чандракирти, после чего матрика изменила свое число [Dayal 1932: 133–134]. См. также MB, CCVI или [Csoma 1984: 138–139]. Одним из самых ранних текстов по этим вопросам стала палийская сутта из «Мажджжима-никайи» (63): «Если бы некто сказал, что не желает жить свято под руководством Совершенного, прежде чем Совершенный не поведает ему, вечен ли мир или не вечен, конечен или бесконечен; тождествен атман телу или нетождествен; бессмертен ли Познавший истину или Он смертен и т.д., — то вопрошающий умер бы прежде, чем Совершенный поведал ему все это» (рус. пер. цит. по [Говинда 1993: 31]).

CXXXVIII. Три корня добродетели
(*triṇi kuśala-mūlāni*, dge ba'i rtsa ba gsum)

1	<i>adveṣaḥ</i>	zhe sdang med pa	Негневливость.
2	<i>alobhaḥ</i>	'dod chags med pa	Неалчность.
3	<i>amohaḥ</i>	gti mug med pa	Незамутненность, ясность сознания.

CXXXIX. Три корня недобродетели,
препятствующие названным выше*
(*triṇi akuśala-mūlāni*, mi dge ba'i rtsa ba gsum)

1	<i>lobhaḥ</i>	'dod chags	Алчность, жадность.
2	<i>mohaḥ</i>	gti mug	Невежество, духовная слепота, темнота, мрак сознания, «сон разума».
3	<i>dveṣaḥ</i>	zhe sdang	Ненависть, гнев, неприязнь.

* По-видимому, переписчики ДС в этих двух списках перепутали местами пункты, противостоящие друг другу. Но искореняется эта «тройца», считающаяся двигателем круговращения в страдании, сансаре, в мирах сферы страстей (кама-дхату), «тремя высвобождениями» (см. выше, ДС, LXXIII), или тремя видами сосредоточения. Впрочем, для устранения или хотя бы усмирения этой тройцы годятся многие средства и духовные практики.

СХЛ. Три вида практик
[высшего обучения бодхисаттв]*
(*tisraḥ śikṣāḥ*, bslab pa gsum)

1	<i>adhicitta-śikṣā</i>	lhag pa ting nge 'dzin gyi bslab pa	Практика высокого сознания (высших форм медитации).
2	<i>adhīṣīla-śikṣā</i>	lhag pa tshul khirms kyi bslab pa	Практика высокой нравственности.
3	<i>adhiprajñā-śikṣā</i>	lhag pa shes rab kyi bslab pa	Практика высокой мудрости.

* Эта «тройца», по-видимому, возникла из традиционной буддийской «шила—самадхи—праджня», т.е. «нравственность—сосредоточение—мудрость», но в другой последовательности, ср. МВ, IV (1–3) или [Csoma 1984: 5]. В трудах Нагарджуны практиковать эту тройцу советует «Дружественное послание» (СЛ, 53). Особое и отличающееся от мадхьямиковского развитие данное учение приобретает в «Йогачара-бхуми» Асанги (IV в.), и прежде всего в знаменательном 14-м отделе этой книги – «Бодхисаттва-бхуми». Автор заменил последний термин (цикиша) на термин «вихара» (см. выше, ДС, XVI), который у него является синонимом «бхуми» (см. выше, ДС, LXIV), причем у Асанги «высокая мудрость» получила три подвиды в качестве самостоятельных стадий духовного роста, которых у него 12. Данные термины вошли в названия 4–8-й стадий, соответствующих 2–6-й стадиям традиционного списка [Bodhisattvabhūmi 1966: 217–244, 253–255]. Исследование издателя Налинакиши Датта см. [Там же: 35–38, 40–41].

iti nāgārjuna-pāda-viracito-'ayaṃ dharma-saṅgrahaḥ samāptaḥ

chos yang dag par bsdus pa zhes bya ba
slob dpon klu sgrub zhabs kyis mdzad pa rdzogs so

ЭТО СОБРАНИЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЗАКОНА,
СОЗДАННОЕ НАГАРДЖУНОЙ, ЗАВЕРШЕНО

śubham astu sarvadā,

ИЛИ

ПУСТЬ ВСЕГДА БУДЕТ БЛАГО.

IV. Указатель санскритских слов и выражений*

akanisṭhāḥ, CXXVIII
akuśala, LVI
akuśala-mūla, CXXXIX
akṣaṇa, CXXXIV
akṣobhya, III
agni, VIII
aṅga-pravacanāni, LXII
acala, XI, CXXIII
acalā, LXIV
accha (abhra), XXXIV, 13
aṭaṭa, CXXII
aṅḍa-ja, XC
atapāḥ, CXXVIII
atita-adhvani, LXXIX
atita-adhvā, LXXXVI
atyanta-śūnyatā, XLI, 9
adatta-adānam, LVI
adīna-gātrātā, LXXXIV, 29
aduḥkhā-asukhā, XXVII;
 LXXII
adbhuta-dharma, LXII
adveṣa, XXX, 18;
 CXXXVIII
adhicitta-śikṣā, CXL
adhīprajñā-śikṣā, CXL
adhimukti-balam, LXXV
adhimukti-vaśitā, LXXIV
adhimokṣa, XXX, 9
adhiśīla-śikṣā, CXL
adhyātma-pramodana,
 LXXII
*adhyātma-bahirdhā-
 śūnyatā*, XLI, 3
adhyātma-arūpa-sañjñi,
 LIX
adhyātma-śūnyatā, XLI, 1
adhyeṣanā, XIV

adhvan, LXXXVI
anantavant, CXXXVII
anapatrapā, XXX, 28;
 LIX, 12
anabhrakāḥ, CXXVIII
analaṅghanā, CXXX
anavakāra-śūnyatā, XLI, 11
anavarāgra-śūnyatā, XLI,
 10
anāgata-adhvā, LXXXVI
anāgāmīn, CII
*anāgāmī-antarā-
 parinirvāyin*, CIII
*anāgāmī-phala-
 pratīpannaka*, CII
anāīman, XCVII
anābhoga, CXVIII
anāīlambanā, CXXXI
anīya, LV; XCVII
anīyatā, XXXI
animīta, LXXIII
anutara-pūja, XIV
anutpanna, XLV
anupāda, XLV
anupāda-jñānam, XCIII
anupahata-karṇa-indriyatā,
 LXXXIV, 70
anupūrva-gātrātā,
 LXXXIV, 20
anupūrva-damṣṭratā,
 LXXXIV, 58
*anupūrva-samādhi-
 samāpatti*, LXXXII
anupūrva-aṅgulitā,
 LXXXIV, 6
anumodanā, XIV
anuvyañjanam, LXXXIV

anuśāsani-prātihāryam,
 CXXXIII
anusmarana-vikalpa,
 CXXXV
anusmṛti, LIV
anta-grāha-dṛṣṭi, LXVIII
antara-kalpa, LXXXVII
antavant, CXXXVII
andhakāra, XXXIV, 20
anvaya-jñānam, XCIII
apatrapā, XXX, 16
apapa, CXXII
apara-godāni, CXX
apara-vedaniyam, CXXXII
apara-anta-koṭi-parijñāya,
 XCII
aparūṣa-keśatā, LXXXIV,
 78
apraṇihita, LXXIII
apratīsaṅkhyā-nirodhaḥ,
 XXXII
apratīsaṅkhyāya-upekṣā,
 LXXIX
apramāṇa-ābhāḥ, CXXVIII
apramāṇa-śubhāḥ,
 CXXXVIII
apramāda, XXX, 12
apṛāpti, XXXI
abhāva-śūnyatā, XLI, 17
abhāva-svabhāva-śūnyatā,
 XLI, 19
abhijñāḥ, XX
abhijñāya, CIV
abhivijñāya, CIV
abhidhyā, LVI
abhinīla-netratā, LXXXIII,
 31

* Римские цифры после терминов указывают на порядковый номер списка (матрицы) в данном тексте ДС; многосложные слова и предложения представлены в большинстве случаев в алфавитном порядке первым термином данного пункта списка; арабские цифры отсылают к номеру термина в тех матрицах, в которых позиций 20 и более; в Указателе сохранено множественное число санскритских слов ДС, как и показатель среднего рода единственного числа, что сделано в помощь тем, кто начинает изучать санскрит.

- abimukhi*, LXIV
abhisamskāra-parinirvāyin, CIII
abhisambodhi-vaiśāradyam, LXXXVII
abhugna-kuṣṭhitā, LXXXIV, 37
amūtābha, III
amogha-siddhi, III
amoha, CXXXVIII
amṛa, XXXVI
ayaśas, LXI
arūpa-avacarā devāḥ, CXXIX
arciṣmatī, LXIV
artha-caryā, XIX
artha-pratiśaraṇatā, LIII
artha-pratisamīd, LI
ardha-pluta, CIII
arbuda, CXXII
arhat-phala-pratīpannaka, CII
arhat-vadha, LX
arhant, CII
alākṣaṇa-śūnyatā, XLI, 15
alanṅhanā, CXXX
atābha, LXI
alobha, XXX, 17; CXXXVIII
avakra-gāmitā, LXXXIV, 17
avadātam, XXXIV, 4
avanatam, XXXIV, 10
avikalpakam, CXIV
avijñāpti, XXVI
avidyā, LXII; LXVII
avirala-dantatā, LXXXIII, 29
aviśama-pādatā, LXXXIV, 10
avici, CXXI
avṛhāḥ, CXXVIII
avenikā (āvenika-) buddha-dharmāḥ, LXXIX
avyākṛta-vastūni, CXXXVII
aśīśvato loka, CXXXVII
aśeṣa-vaiḥbhūṣita-dhyānam, CIX
aśrāddhyam, XXX, 24; LXIX, 15
aśva-karṇa, CXXV
aśva-ratna, LXXXV
asamskṛtāni, XXXII
asamskṛta-śūnyatā, XLI, 8
asaṅgam-apratihata-jñāna-darśanam, LXXIX
asañjñikam, XXXI
asamāhita-cittam, LXXIX
asamprajanyam, LXIX, 20
asamluṭhita-keśatā, LXXXIV, 77
asura, X; LVII
ahaṅkāra-mamakāra-parityāga, XV
ahimsā, XXX, 19
ahri, LXIX, 11
ahrikatā, XXX, 27
ākārāḥ, XCVII; XCVIII; XCIX; C; CIV
ākāśa, XXXII; XXXIX; LVIII
ākāśa-anantya-āyatanaṃ, LIX
ākāśa-anantya-āyatana-upagāḥ, CXXIX
ākāśa-anantya-āyatana-upagāḥ, CXXIX
ākīñcāni-āyatanaṃ, LIX
ākīñcāni-āyatana-upagāḥ, CXXIX
ājīvikā-bhayam, LXXI
ātapa, XXXIV, 18
ātma-dhāraṇi, LII
ādarśa-jñānam, XCIV
ādeśanā-prātīharyam, CXXXIII
ānantarya-samādhi, CI
ānantaryāṇi, LX
āpa, XXXVIII; XXXIX; LVIII; CXXIII
ābhavakāśika, LXIII
āmiṣa-dānam, CV
āyatanaṇi, XXIV
āyata-pāṇi-lekhatā, LXXXIV, 46
āyata-pārṣṇitā, LXXXIII, 7
āyata-bhrukātā, LXXXIV, 64
āyus-kaṣāya, XCI
āyus-vaśitā, LXXIV
āranyaika, LXIII
ārūpya-samāpattayah, LXXXII
ārya-satyam, XXI (-satyāni), LXXXI; CIV
ārya-aśṭa-aṅgika-mārga, XLIII, L
āloka, XXXIV, 19
āloka-samādhi, CI
āvaraṇa, CXV
āvāsa-mātsaryam, LXXVIII
āvenika- sm. avenikā...
āśaya-viśuddhi, XV
āśrava-kṣaya-jñāna-balam, LXXVI
āśrava-kṣaya-jñāna-vaiśāradyam, LXXXVII
āhārāḥ, LXX

indra, VIII
indriya-vikalatā, CXXXIV
indriyāṇi, XLIII; XLVII

irṣyā, XXX, 32; XLIX, 5
iśā-dhara, CXXV
iśāna, VIII

uttara-kuru-dvīpa, CXX
utpadya-vedaniyam, CXXXII
utpanna, XLV
utpala, CXXII
utsaṅga-pādatā, LXXXIII, 9
uśāha-gūtratā, LXXXIV, 30
udadhi, CXXXVI
udānam, LXII
unnatam, XXXIV, 9
upakleśāḥ, LXIX
upanāha, LXIX, 2
upadeśa, LXII
upanāha, XXX, 30; LXIX, 2
upapāduka, XC
upahatya-parinirvāyin, CIII

- upādānam*, XLII
upāya, XVIII; CXI
upāyāsāh, XLII
upekṣā, XVI; XXX, 14;
 CXIX
upekṣā-sambodhi-aṅgam,
 XLIX
upekṣā-smṛti-parisuddhi,
 LXXII
upekṣā-smṛti-saṃprajanya,
 LXXII
uṣṇa-narakāh, CXXI
uṣṇiṣa-siraskatā, LXXXIII,
 23
uṣṇiṣaś-cakra-vartin, XI

ūrṇa-alanḱṛta-mukhatā,
 LXXXIII, 17
ūrdhva-agra-romatā,
 LXXXIII, 10

ṛju-gātratā, LXXXIII, 8
ṛddhi, XX
ṛddhi-pādāh, XLIII; XLVI
ṛddhi-prātihāryam,
 CXXXIII
ṛddhi-vaśitā, LXXIV

eka-āsānika, LXIII
eka-vicika, CIII
ekādaśa-pratiṣṭha-samādhi,
 CI

aiṇeya-jaṅghatā, LXXXIII,
 11

auddhatyam, XXX, 26;
 LXIX, 14; CXVIII

kaṣu, XXXVI
kanaka-muni, VI
karuṇā, XVI
karkaṣatvam, XXXVIII
karman, LXXXI; CXXXII
karma-phala, LXXXI
karma-vaśitā, LXXIV
karma-vipāka-jñāna-balam,
 LXXVI

karma-vyāvartakam, CXIII
kali-yugam, LXXXVIII
kalpāh, LXXXVII
kalpa-kaṣāya, XCI
kavalika-āhārāh, LXX
kaṣāya, XXXVI, XCI
kāncana, CXXIII
kāma-mūthyū-cāra, LVI
kāma-avacarā devāh,
 CXXVII
kāya, XXIV; XXV; XXVI;
 XLIV
kāya-anudarśa-smṛti-
upasthānam, XLIV
kāya-vijñānam, XXV
kāya-sākṣin, CII
kāla-sūtra, CXXI
kāśyapa, VI
kuḍṛṣṭi, LXVII
kuḅera, VII
kuvera, VIII
kuśala-mūtsaryam,
 LXXVIII
kuśala-mūlāni, XV; XLV;
 CXXXVIII
kuśala-saṅgrāha-śilam,
 CVI
kr̥ta-yugam, LXXXVIII
kr̥tya-anuṣṭhāna-jñānam,
 XCIV
kṛṣṇa, IX
koṣa-gata-vastī-guhyatā,
 LXXXIII, 13
kaukr̥tyam, LXIX, 21
kausidyam, XXX, 23;
 LXIX, 16; CXVIII
kraku-cchanda, VI
krōdha, XI; XXX, 29;
 LXIX, 1
kleśa-apakarṣakam, CXIII
kleśa-kaṣāya, XCI
kleśa-māra, LXXX
kleśa-āvaraṇam, CXV
kleśāh, LXVII
kṣaya-jñānam, XCIII
kṣānti, CVII
kṣānti-jñāna-lakṣaṇāh,
 XCVI

kṣānti-pāramitā, XVII
kṣānti-balam, LXXV
kṣāma-kukṣitā, LXXXIV, 38
kṣāra, CXXVI
kṣiti-garbha, XII
kṣipra-sukha-
abhisambodhi, CXI
kṣira, CXXVI

kha-garbha, XII
khadiraka, CXXV
khaḍga, CIII
khaḍga-ratnam, LXXXV
khalu-paścāt-bhaktika,
 LXIII

gagana-gaṅja, XII; CXXXVI
gatayaḥ (gati), LVII
gandha, XXIV; XXV;
 XXVI; XXXIII; XXXVII;
 XL
gambhira-nābhītā,
 LXXXIV, 31
gambhira-pāṇi-lekhatā,
 LXXXIV, 45
gāthā, LXII
gurutvam, XXXVIII
gūḍha-gulphatā, LXXXIV,
 9
gūḍha-śiratā, LXXXIV, 7
geyam, LXII
go-pakṣma-netratā,
 LXXXIII, 32
grantha-dhāraṇi, LII

ghṛtam, CXXXVI
ghr̥ṇam, XXIV; XXV;
 XXVI
ghr̥ṇa-vijñānam, XXV

cakra-ratnam, LXXXV
cakra-vāḍa, CXXIV
cakra-vāla, CXXIV
cakra-aṅkita-pāṇi-pāda-
talatā, LXXXIII, 1
cakṣur-vijñānam, XXV
cakṣus, XXIV; XXV;
 XXVI, LXVI; CIV

catur-māra-koṭi-parijñāyāḥ, XCII
caṇḍikā, XIII
candra, X
cātur-mahārāja-kāyikāḥ, CXXVII
cāru-gāmītā, LXXXIV, 16
cita-antara-aṃsatā, LXXXIII, 20
cita-keśatā, LXXXIV, 75
cita-pakṣmatā, LXXXIV, 62
citta-anudarśa-smṛti-upasthānam, XLIV
citta-utpāda-virāgītātā, CXXXIV
citta-pddhi-pūda, XLVI
citta-vaśitā, LXXIV
citta-viprayukta-saṃskārāḥ, XXIX; XXXI
citta-saṃprayukta-saṃskārāḥ, XXIX; XXX
citra-aṅgulitā, LXXXIV, 4
cintā-mayī, CX
cetanā, XXX, 3; CXIX
cyuti-upapatti-jñāna-balam, LXXVI

chanda, XXX, 4
chanda-parihāṇi, LXXIX
chanda-samādhi-prahāṇāya, XLVI
chāyā, XXXIV, 17

janma-vaśitā, LXXIV
jambu-dvipa, CXX
jarā, XXXI
jarā-maraṇam, XLII
jarāyu-ja, XC
jātakam, LXII
jāti, XXXI; XLII
jāla-avanaddha-aṅgulipāṇi-pādātā, LXXXIII, 3
jighatsā, XXXVIII
jihvā, XXIV; XXV; XXXVI
jihvā-vijñānam, XXV
jīva, CXXXVII
jīvitam, XXXI
jñāna-pratiśaraṇātā, LIII

jñāna-balam, LXXV
jñānam, XVIII; CIV
jñānavatī, LXV
jñāna-vaśitā, LXXIV
jñāna-saṃbhāra, CXVII
jñānāni, XCIII; XCIV; CXIV
jñeya-āvaranam, CXV

tathāgata, VI; CXXVII
tathāgata-duṣṭa-cittarudhira-utpāda, LX
tanu-jihvatā, LXXXIV, 50
tāpana, CXXI, 7
tāmra-nakhatā, LXXXIV, 1
tārā, IV
tikta, XXXVI
tiryak, LVII
tiryāñc-upapatti, CXXXIV
tkṣṇa-damṣtratā, LXXXIV, 55
tuṅga-nakhatā, LXXXIV, 3
tuṅga-nāsatā, LXXXIV, 59
tuṣṭitāḥ, CXXVII
tūla-saḍṣa-sukumārapāṇitā, LXXXIV, 43
trṣṇā, XLII
tejas, XXXVIII; XXXIX; LVIII
tyāga-anusmṛti, LIV
trāyastriṃśāḥ, CXXVII
tri-ratnam, LXXXI
tretā-yugam, LXXXVIII
trai-civarika, LXIII

dadhi, CXXVI
dāna-pāramitā, XVII
dānam, XIX; CV
divya-cakṣus, XX; LXVI
divya-śrotam, XX
dirgha-aṅgulitā, LXXXIII, 6
dirgha-āyuṣa-deva-upapatti, CXXXIV
dirgham, XXXIV, 6
duḥkha-abhivāsanā-kṣānti, CVII

duḥkha-jñānam, XCIII
duḥkha-nirodham, CIV
duḥkham, XXI; , LXI; XCVII; CIV
duḥkha-mārga-gāmin, CIV
duḥkha-mokṣa-gāmin, CIV
duḥkha-satyam, XCVII
duḥkha-samudayam, CIV
duḥkhā, XXVII
duḥkhāḥ sarva-saṃskārāḥ, LV
duḥkhe anvaya-jñāna-kṣānti, XCVI
duḥkhe anvaya-jñānam, XCVI
duḥkhe dharma-jñāna-kṣānti, XCVI
duḥkhe dharma-jñānam, XCVI
durgati-bhayam, LXXI
durgandha, XXXVII
dūraṅgamā, LXIV
ḍṣṭa-dharma-vedaniyam, CXXXII
ḍṣṭa-dharma-sama, CIII
ḍṣṭayāḥ, LXVIII
ḍṣṭi-kāṣāya, XCI
ḍṣṭi-parāmarśa, LXVIII
ḍṣṭi-prāpta, CIII
deva, LVII
deva-anusmṛti, LIV
deva-kulam kulah, CIII
deva-putra-māra, LXXX
devayaḥ, IV
dvāpara-yugam, LXXXVIII
dvipa, CXX
dveṣa, CXXXIX

dharāṇi-tala, CXXXIII
dharma, I; XXXIII; XLIV; XLV
dharma-anudarśa-smṛti-upasthānam, XLIV
dharma-anusārin, CIII

dharma-anusmṛti, LIV
dharma-alaṅganā, CXXX
dharma-āyatāni, XCXIV
dharma-ālabhanā, CXXXI
*dharma-cakra-
 pravartakam*, CIV
dharma-cakṣus, LXVI
dharma-jñānam, XCIII
dharma-dānam, CV
dharma-dhātavaḥ, XXV
dharma-dhāraṇi, LI
dharma-nidhyāna-kṣānti,
 CVII
dharma-nairātmyam, CXVI
dharma-padāni, LV
dharma-pratiśaranatā,
 LIII
dharma-pratisaṁvid, LI
*dharma-pravicaya-
 sambodhi-aṅgam*, XLIX
dharma-mātsaryam,
 LXXXVIII
dharma-vaśitā, LXXIV
dhātavaḥ, XXV; LVIII
dhāraṇi, LI
dhūta-guṇāḥ, LXIII
dhūma, XXXIV, 14
dhṛtarāṣṭra, VII
dhyāna-āhārāḥ, LXX
dhyāna-pāramitā, XVII
*dhyāna-vimokṣa-samādhi-
 samāpatti-saṅkleśa-
 vyavadāno-vyutthāna-
 jñāna-balam*, LXXVI
dhyānam, LXXII; CIX
dhyānāni, LXXII; LXXXII

naraka, LVII; CXXIII
naraka-upapatti, CXXIV
nāga-vikrānta-gāmūtā,
 LXXXIV, 12
nātyāta-vadānatā,
 LXXXIV, 47
*nānū-adhimukti-jñāna-
 balam*, LXXVI
nānātva-sañjñā, LXXIX
nānū-dhātu-jñāna-balam,
 LXXXVI

nāma-kāya, XXXI
nāmatika, LXIII
nāma-rupam, XLI
niṣaraṇa, XCIX
nindā, LXI
nimitta-udgrahaṇa-ūtmikā,
 XXVIII
nirarbuda, CXXII
nirātmānaḥ sarvadharmāḥ,
 LV
nirukti-pratisaṁvid, LI
nirupamā, LXV
nirodha, XXI; XCVI; XCIX
nirodha-jñānam, XCIII
nirodha-satyam, XCIX
nirodha-samūpatti, LXXXII
nirgranthi-śiratā, LXXXIV,
 8
nirmāṇa-ratayaḥ, CXXVII
nirvāṇam, LV
nita-ārtha-pratiśaraṇatā,
 LIII
nilam, XXXIV, 1
nila-daṇḍa, XI
nemūn-dhara-giri, CXXV
neya-ārtha-pratiśaraṇatā,
 LIII
nairātmyam, CXVI
nairṛta, VIII
nairyāṇika, C
*nairvāṇika-mārga-
 avataraṇa-vaiśāradyam*,
 LXXVII
naiṣadyika, LXIII
nyagrodha-parimaṇḍalatā,
 LXXXIII, 22
nyāya, C

pada-kāya, XXXI
padma, CXXII
padma-antaka, XI
paracitta-jñānam, XX;
 XCHI
para-nirmīta-vaśa-vartinah,
 CXXVII
parabhūva-śūnyatā, XLI,
 20

parama-ārtha-satyam,
 XCV
paramārtha-śūnyatā, XLI,
 6
paraṁ maraṇam, CXXXVII
pariniṣṭhā-viryam, CVIII
pariṇāmanā, XIV
pariṇyāyaka-ratnam,
 LXXXV
paripūrṇa-vyañjanatā,
 LXXXIV, 24
parimaṇḍalam, XXXIV, 8
pariṣkāra-vaśitā, LXXIV
paritta-ābhāḥ, CXXVIII
paritta-śubhāḥ, CXXVIII
paropakāra-dharma-kṣānti,
 CVII
parvatāḥ, CXXV
parśad-āsādyā-bhayam,
 LXXI
pāṁśu-kūlika, LXIII
pāṇḍurā, IV
pātātāni, CXXIII
pāpa-deśanā, XIV
pāramitā, XVII; XVIII
pārusyam, LVI
pitṛ-vadha, LX
pipāsā, XXXVIII
pitam, XXXIV
pina-āyata-bhujalatā,
 LXXXIV, 68
puṇya-prasavāḥ, CXXVIII
puṇya-balam, LXXV
puṇya-sambhāra, CXVII
puḍgala-nairātmyam,
 CXVI
puḍgala-pratiśaraṇatā,
 LIII
puḍgalāḥ, CII
puruṣa-vāk-śabdāḥ, XXXV
puruṣa-hasta-ādi-śabdāḥ,
 XXXV
pūjanā, XIV
pūrva-anta-koṭi-parijñāyāḥ,
 XCII
pūrva-nivāsa-anusmṛti,
 XX

pūrva-nivāsa-anusmṛti-jñāna-balam, LXXVI
pūrva-vidēha, CXX
pūrvam, CIV
pr̥thu-cāru-maṇḍala-gātratā, LXXXIV, 25
pr̥thu-lalāṭatā, LXXXIV, 72
pr̥thvī, X; XXXVIII; XXXIX; LVIII
paiṇḍa-pātika, LXIII
paiṣunyam, LVI
prakṛti-śūnyatā, XLI, 12
prajñā, XXIII
prajñā-antaka, XI
prajñā-indriyam, XLVII
prajñā-cakṣus, LXVI
prajñā-parihāṇi, LXXIX
prajñā-pāramitā, XVII
prañidhā-balam, XLVIII
prañidhānam, CXII
prañidhāna-vaśitā, LXXIV
prañidhi, XVIII
praṇita, XCIX
pratāpana, CXXI
pratigha, LXVII
pratipatti, C; CXIX
pratipatti-balam, LXXV
pratipad, CIV
pratipudgātāḥ, CIII
pratibhāna-pratisamvid, LI
pratibhāna-balam, LXXV
pratiśaraṇāni, LIII
pratisaṅkhyā-nirodha, XXXII
pratisaṅkhyā-balam, LXXV
pratisarā, V
pratisamvidah, LI
pratitya-samutpāda, XLII
pratyanta-janapada-upapatti, CXXXIV
pratyaya, XCVIII
pratyavekṣaṇā-jñānam, XCIV
pratyūhārāḥ, LXX

pratyutpanna-adhvā, LXXXVI
pratyutpanne-adhvani, LXXIX
pratyeka-buddha-yānam, II
prathamam dhyānam, LXXII
pradakṣiṇa-āvarta-nābhītā, LXXXIV, 39
pradakṣiṇa-āvarta-ekaikaromatā, LXXXIII, 16
pradakṣiṇa-gāmūtā, LXXXIV, 15
pradāsa, LXIX, 4
pradāsa, XXX, 33
prabhava, XCVIII
prabhā-kāri, LXIV
prabhūta-jihvatā, LXXXIII, 24
pramūda, XXX, 22; LXIX, 17
pramuditā, LXIV
prayoga-viryam, CVIII
pralamba-bāhutā, LXXXIII, 12
praśamsā, LXI
praśrabdhi, XXX, 13; CXIX
praśrabdhi-sambodhi-aṅgam, XLIX
prasanna-gātratā, LXXXIV, 32
prahāṇa-balam, LXXV
prahāṇam, XLV
prahāṇa-saṃskārāḥ pratipatteḥ, CXIX
prahūtavyam, CIV
prahīṇam, CIV
prāṇa-atipāta, LVI
prātihāryam, CXXXIII
prāpti, XXXI
priya-vacanam, XIX
pṛiti-sambodhi-aṅgam, XLIX
pṛiti-sukham, LXXII
preta, LVII
pluta, CIII

balam, XVIII; CXIII
balāni, XLIII; XLVIII; LXXV; LXXVI
bahirdhā-rūpāni, LIX
bahirdhā-śūnyatā, XLI, 2
bimba-pratibimba-uṣṭhatā, LXXXIV, 48
buddha, I
buddha-anusmṛti, LIV
buddha-kṣetra-pariśodhakam, CXII
buddha-cakṣus, LXVI
buddhāḥ, III
bṛhat-phalāḥ, CXXVIII
bodhi-aṅgāni, XLIII; XLIX
bodhi-citta-utpāda, XIV; XV
bodhi-pākṣikā dharmāḥ, XLIII
bodhi-sattvāḥ, XII
brahma-kāyikāḥ, CXXVIII
brahma-pārṣadyāḥ, CXXVIII
brahma-purohitāḥ, CXXVIII
brahma-vihārāḥ, XVI
brahmā, IX

bhayāni, LXXI
bhava, XLII
bhājana-loka, LXXXIX
bhāva(na)-balam, LXXV
bhāvanā-mayī, CX
bhāvayitavyam, CIV
bhāva-śūnyatā, XLI
bhikṣavaḥ, CIV
bhūmayah, LXIV; LXV
bhūri, CIV
bhauṭikāni, XL
bhramara-sadṛśa-keśatā, LXXXIV, 74

mañjuśri, XII
maṇi-ratnam, LXXXV
matī, XXX, 6
mada, XXX, 37; LXIX, 9
madhu, CXXXVI

madhura, XXXVI
madhura-cāru-mañju-svaratā, LXXXIV, 53
manas, XXIV; XXV; CIV
manas-kāra, XXX, 8
manuṣya, LVII
manuṣya-kulam kula, CIII
manoḥjā-(amanohjā)-bhedena, XXXV
mano-vijñāna-dhātava, XXV
mantra-anusārini, V
mantra-dhāraṇi, LII
maraṇa-bhayam, LXXI
mahā-acala, CXXIII
mahā-kalpāḥ, LXXXVII
mahā-cakra-vāḍāḥ, CXXIV
mahā-padma, CXXII
mahā-bala, XI
mahā-brahmāṇaḥ, CXXVIII
mahā-bhūtāni, XXXIX
mahā-maitri, CXXXI
mahāyānam, II
mahā-raurava, CXXI
mahā-śūnyatā, XLI, 5
mahikā, XXXIV, 16
māmsa-cakṣus, LXVI
mātṛ-vadha, LX
mātsaryam, XXX, 35; LXIX, 6
mātsaryāni, LXXVIII
māna-pramāda-ādivyāvartakam, CXIII
mānam, LXVII; CXVIII
māmaki, IV
māyā, XXX, 36; LXIX, 8
māra, LXXX
mārici, V
mārga, XXI; XCVI; C
mārga-jñānam, XCIII
mārga-satya, C
māthyā-dṛṣṭi, LVI; LXVIII; CXXXIV
mūddham, LXIX, 22

mimāmsū-samādhi-prahūṇyā saṃskāra-samanvāgata-ṛddhi-pāda, XLVI
mudītā, XVI
muṣita-smṛti, LXIX, 18
muṣita-smṛtitā, LXXIX
mṛtyu-māra, LXXX
mṛdu-gūtratā, LXXXIV, 22
mṛdu-jihvatā, LXXXIV, 49
mṛdu-taruṇa-hasta-pūda-talatā, LXXXIII, 4
mṛṣā-vāda, LVI
mṛṣṭa-kukṣitā, LXXXIV, 36
mṛṣṭa-gātratā, LXXXIV, 19
megha-garjita-ghoṣatā, LXXXIV, 52
maitri, XVI
maitri-dānam, CV
maitreya, XII
moha, XXX, 21; CXXXIX
mraḥṣa, XXX, 34; LXIX, 3
yathā-samstarika, LXIII
yama, VIII
yama-antaka, XI
yama-loka-upapatti, CXXXIV
yaśas, LXI
yānāni, II
yāmāḥ, CXXVII
yāmīni, XIII
yugan-dhara, CXXV
yugāni, LXXXVIII
yoginayaḥ, XIII
yonayaḥ, XC
yoniśaḥ, CIV
rakta-jihvatā, LXXXIV, 51
rakṣāḥ, V
rajas, XXXIV
ratna-sambhava, III
ratnāni, I, LXXXV
ravitam, LXXXIX

rasa, XXIV-XXVI; XXXIII; XXXVI; XL
rasa-rasa-agratā, LXXXIII, 21
rāga, LXVII
rūpa-avacarū devāḥ, CXXVIII
rūpa-skandhāḥ, XXVI
rūpam, XXII; XXIV-XXVI; XXXIII; XXXIV; XL
rūpāni, LIX
rūpin, LIX
rocāni, IV
raurava, CXXI
lakṣaṇa-śūnyatā, XLI, 14
lakṣaṇāni, LXXXIII
laghutvam, XXXVIII
lavaṇa, XXXVI
lābha, LXI
lābha-mātsaryam, LXXVIII
loka, CXXXVII
loka-dvayam, LXXXIX
loka-dharmāḥ, LXI
loka-pālāḥ, VII-X
lokottara-skandhāḥ, XXIII
lobha, CXXXIX
lohitam, XXXIV, 3
vajra-pāṇi, XII
vajra-vārāhi, XIII
vandanā, XIV
varuṇa, VIII
varṇa-mātsaryam, LXXVIII
vaśitā, LXXXIV
vāyu, VIII; XXXVIII; XXXIX; LVIII
vikalpa, CXXXV
vikalpa-sama-bhāva-bodhakam, CXIV
vikṣepa, LXIX, 19
vighna-antaka, XI
vicāra, XXX, 40; LXIX, 24
vicikitsā, LXVII
vijñāna-anantya-āyatanam, LIX

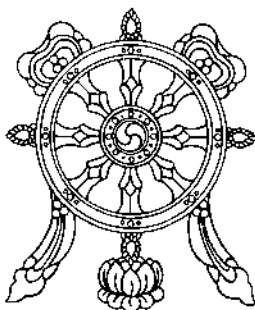
- vijñāna-anantya-āyatana-upagāh*, CXXIX
vijñāna-pratiśaraṇatā, LIII
vijñānam, XXII; XLII, LVIII
vitarka, XXX, 39; LXIX, 23
vitimira-śuddha-ālokatā, LXXXIV, 34
vidyā, CIV
vinataka, CXXV
vipāśyin, VI
vimala-prabha, CXXXVI
vimalā, LXIV
vimukti, XXIII
vimukti-jñāna-darśana-parihāṇi, LXXIX
vimukti-jñāna-darśana-skandha, XXIII
vimukti-parihāṇi, LXXIX
vimokṣāḥ, LIX; LXXIII
virūdhaka, VII
virūpākṣa, VII
vivekaja, LXXII
viśāla-nayanatā, LXXXIV, 61
viśuddhi-gātratā, LXXXIV, 23
viśuddhi-netratā, LXXXIV, 27
viśvabhū, VI
viśamagandha, XXXVII
viśayāḥ, XXXIII
visātam, XXXIV, 12
vihimsā, XXX, 38; LXIX, 10
virya-ṛddhi-pāda, XLVI
virya-parihāṇi, LXXIX
virya-pāramitā, XVII
virya-sambodhi-aṅgam, XLIX
viryam, XXX, 20, XLVII; XLVIII
vṛkṣa-mūlika, LXIII
vṛta-āloka-samādhi, CI
vṛtta-aṅgulitā, LXXXIV, 4
vṛtta-kukṣitā, LXXXIV, 35
vṛtta-gātratā, LXXXIV, 18
vṛtta-damṣṭratā, LXXXIV, 54
vṛṣabha-vikrānta-gūmitā, LXXXIV, 14
vedanā, XXII; XXVII; XXX, 1; XLII; LXXII
vedanā-anudarśa-smṛti-upasthānam, XLIV
vaiṇavyam, LXII
vairocana, III
vaiśāradyam, LXXVII
vyāñjana-kāya, XXXI
vyāñjana-pratiśaraṇatā, LIII
vyapagata-tilaka-alaka-gātratā, LXXXIV, 42
vyākaraṇam, LXII
vyāpāda, LVI
vyāyāma, CXIX
śabda, XXIV–XXVI; XXXIII; XXXV, XL
śarira, CXXXVII
śākya-muni, VI
śāṭhyam, XXX, 31
śānta, XCIX
śāntam nirvāṇam, LV
śāśvataśca aśāśvataśca, CXXXVII
śāśvato lokah, CXXXVII
śikṣā, CXL
śikhin, VI
śitam, XXXVIII
śīta-narakāḥ, CXXII
śītavati, V
śīla-anusmṛti, LIV
śīla-pāramitā, XVII
śīla-vrata-parāmarśa, LXVIII
śīlam, XXXIII; CVI
śukla-dantatā, LXXXIII, 26
śukla-damṣṭratā, LXXXIV, 56
śuci-gātratā, LXXXIV, 21
śuci-nāsatā, LXXXIV, 60
śuci-samudācāratā, LXXXIV, 41
śubha-kṛtsnāḥ, CXXXVIII
śūnya-kalpāḥ, LXXXVII
śūnyam, LIX; XCVII
śūnyatā, XLI; LXXIII
śūnyatā-śūnyatā, XLI, 4
śūram-gamaḥ, CXXXVI
śoka-parideva-duḥkhadaurmanasya-upāyāsāḥ, XLII
śoka-bhayam, LXXI
śmāsānika, LXIII
śraddhā, XXX, 11; XLVII; XLVIII; CXIX
śraddhā-aṅgāni, LXXXI
śraddhā-anusūrin, CIII
śraddhā-vimukti, CIII
śrāvaka-yānam, II
śrīvatsa-svastikā-nandāvarta-lakṣita-pāṇi-pāda-talatā, LXXXIV, 80
śruta-mayi, CX
śrotram, XXIV–XXVI
śrotra-vijñānam, XXV
ślakṣṇa-keśatā, LXXXIV, 76
ślakṣṇa-chavitā, LXXXIII, 15
ślakṣṇa-bhrukatā, LXXXIV, 65
ślakṣṇatvam, XXXVIII
ṣaḍ-āyatanam, XLII
samrakṣaṇam, XLV
samvṛti-jñānam, XCIII
samvṛti-satyam, XCV
samskāra, XXII
samskāra-samanvāgata-ṛddhi-pāda, XLVI
samskārah, XXIX; XLII
samskṛta-śūnyatā, XLI, 7
samsveda-ja, XC

- sakṛt-āgāmin*, CII
sakṛt-āgāmi-phala, CIII
sakṛt-āgāmi-phala-pratipannaka, CII
saṅgraha-vastūni, XIX
saṅgha, I
saṅgha-anusmṛti, LIV
saṅgha-bheda, LX
saṅghāta, CXXI
sañcārani, XIII
sañcetanika-āhārāḥ, LXX
sañjīva, CXXI; CXXIII
sañjñā, XXII; XXX. 2
sañjñā-vedayita-nirodham, LIX
sañjñā-skandha, XXVIII
sat-kāya-dṛṣṭi, LXVIII
sattva-artha-kriyā-śīlam, CVI
sattva-artha-prābandhikam, CXII
sattva-artha-bhāvaka, CXI
sattva-ādhyāḥ, XCII
sattva-indriya-para-aparajñāna-balam, LXXVI
sattva-kaṣṭhāya, XCI
sattva-loka, LXXXIX
satya-artha-upāya-parokṣam, CXIV
satya-alanghanā, CXXX
satya-ālambanā, CXXXI
satyam, XCV
sadoṣa-aparakṣa-dhyānam, CIX
santirana-vikalpa, CXXXV
santrāsani, XIII
saṁnāha-viryam, CVIII
sapta-utsadatā, LXXXIII. 5
sabhāgatā, XXXI
sama-karṇatā, LXXXIV. 69
sama-kramatā, LXXXIV. 26
samagandha, CXXXVII
sama-catvāriṁśat-dantatā, LXXXIII. 30
samatā-jñānam, XCIV
sama-damṣṭratā, LXXXIV. 57
sama-dantatā, LXXXIII. 27
samanta-prabhā, LXV
samanta-prāsādikatā, LXXXIV. 40
samanta-bhadra, XII
sama-roma-bhrukātā, LXXXIV. 67
samādhayah, CI; CXXXVI
samādhi, XXIII; XXX. 10; XLVII; XLVIII
samādhi-āvaraṇāni, CXVIII
samādhi-parihāni, LXXXIX
samādhi-sambodhi-aṅgam, XLIX
samāna-arthatā, XIX
samūpatti, XXXI
samutpāda, XLV
samudaya, XXI; XCVI; XCVIII
samudaya-jñānam, XCIII
samudaya-satyam, XCVIII
samprajanyam, CXIX
sambhāra, CXVII
sambhāra-śīlam, CVI
sambhinna-pralāpa, LVI
samyak-ājīva, L
samyak-karmānta, L
samyak-dṛṣṭi, L
samyak-prahāṇāni, XLIII; XLV
samyak-vāc, L
samyak-vyāyāma, I.
samyak-samādhi, L
samyak-saṅkalpa, L
samyak-smṛti, I.
sarva-asthāna-pluta, CIII
sarva-kāya-karma-jñāna-pūrva-gama-jñāna-anuparivṛtti, LXXIX
sarvatra-gāmi-pratipatti-jñāna-balam, LXXVI
sarvadharmā-śūnyatā, XLI. 13
sarvanivāraṇa-viṣkambhin, XII
sarva-manas-karma-jñāna-pūrva-gama-jñāna-anuparivṛtti, LXXIX
sarva-vāc-karma-jñāna-pūrva-gama-jñāna-anuparivṛtti, LXXIX
sarva-sattva-abodhaka, CXI
savicāram, LXXII
savitarkam, LXXII
sahaja-vikalpa, CXXXV
sākṣāt, CIV
sāgarāḥ, CXXXVI
sātam, XXXIV. II
sādhumatī, LXIV
sābhoga, CXVIII
sāra-kalpāḥ, LXXXVII
sāhasra-pramardani, V
śimha-pūrva-ardha-kāyatā, LXXXIII. 18
śimha-vikrānta-gūmitā, LXXXIV. 11
śimha-vikṛdita, CXXXVI
śimha-hanūtā, LXXXIII. 25
śita-asita-kamala-dāśanayanatā, LXXXIV. 63
sukumāra-gūtratā, LXXXIV. 28
sukham, LXI; LXXII
sukha-vaihārika-dhyānam, CIX
sukhā, XXVII
sugandha, CXXXVII
sudarśana, CXXXV
sudarśanāḥ, CXXXVIII
sudurjayā, LXIV
sudṛṣṭāḥ, CXXXVIII
suparinata-lalāṭatā, LXXXIV. 71
suparipūrṇa-uttama-aṅgatā, LXXXIV. 73
supraṭiṣṭhita-pāṇi-pūdatalatā, LXXXIII. 2
sumeru, CXXXV

<i>sumbha-rāja</i> , XI	<i>skandhāḥ</i> , XXII	<i>smṛti-parihāṇi</i> , LXXIX
<i>surabhi-keśatā</i> , LXXXIV, 79	<i>skandha-māra</i> , LXXX	<i>smṛti-sambodhi-aṅgam</i> , XLIX
<i>surā</i> , CXXVI	<i>skhalitam</i> , LXXIX	<i>smṛti-upasthānāni</i> , XLIII, XLIV
<i>suvarṇa-varṇatā</i> , LXXXIII, 14	<i>styānam</i> , XXX, 25; LXIX, 13	<i>srota-āpanna</i> , CII; CIII
<i>suvibhakta-aṅga- pratyāṅgatā</i> , LXXXIV, 33	<i>stri-ratnam</i> , LXXXV	<i>srota-āpanna-phala- pratipannaka</i> , CII
<i>suviśuddha-dharma-dhātu- jñānam</i> , XCIV	<i>sthāna-asthāna-jñāna- balaṃ</i> , LXXXVI	<i>svabhāva-śūnyatā</i> , XLI, 18
<i>susañvṛtta-skandhatā</i> , LXXXIII, 19	<i>sthiti</i> , XXXI	
<i>susthāna-prābandhikam</i> , CXII	<i>snigdha-nakhatā</i> , LXXXIV, 2	<i>haṃsa-vikrānta-gāmitā</i> , LXXXIV, 13
<i>sūtram</i> , LXII	<i>snigdha-pāṇi-lekhatā</i> , LXXXIV, 44	<i>haritam</i> , XXXIV
<i>sūrya</i> , X	<i>sparśa</i> , XXIV–XXVI; XXX, 5; XXXIII; XL; XLII	<i>hasti-ratnam</i> , LXXXV
<i>susnigdha-bhrukatā</i> , LXXXIV, 66	<i>sparśa-āhārāḥ</i> , LXX	<i>hū-hū-dhara</i> , CXXII
	<i>spraṣṭavyāni</i> , XXXVIII	<i>hetu</i> , XCVIII
	<i>smṛti</i> , XXX, 7; XLVII; XLVIII; CXIX	<i>hrasvam</i> , XXXIV
		<i>hri</i> , XXX, 15; LXIX

Приложение

*Алмазная сутра
(«Ваджра-чхедика»)
Словарь индо-тибетского
и российского буддизма*





«Алмазная сутра,

*или Сутра о Совершенной мудрости,
рассекающей [тьму невежества],
как удар молнии»*

(«Ваджра-ччхедика праджня-парамита сутра»)

I

Вступление к ВЧ

«Ваджра-ччхедика» (ВЧ) — основополагающий санскритский текст раннемахаянского буддизма, созданный в Индии в первые века нашей эры. В Европе давно это сочинение называют «Алмазной сутрой» («The Diamond Sutra») по одному из значений слова «ваджра» (см. Словарь), что совершенно не передает смысл оригинального наименования, хотя, нужно признать, вполне отражает историко-культурное и религиозное значение памятника словесности для буддистов Центральной и Восточной Азии, в том числе по европейской шкале ценностей.

Действительно, «Сутра о Совершенной мудрости» (можно было бы перевести и «О Совершенствовании мудрости», если бы это не казалось изыском или излишним уточнением) очень рано приобрела высокий авторитет среди приверженцев махаяны. Уже во II–III вв. сутра была известна, цитировалась и истолковывалась в трудах, традиционно приписываемых Нагарджуне, величаемому «Вторым Буддой» и считающемуся основателем махаяны. В IV в. содержанию сутры было

дано догматическое толкование в 77 строфах (кариках) одним из первых зачинателей йогачары — Асангой [Vajracchedika 1978], чей трактат пространно откомментировал его ученик и не менее знаменитый буддийский автор — Васубандху¹. Вплоть до VIII в. индийцы продолжали писать комментарии на труд последнего, а также на собственно ВЧ, хотя сохранились они только в китайских и тибетских переводах².

Необычайной была и остается популярность сутры в странах распространения махаяны, о чем свидетельствуют ее многочисленные старинные переводы на китайский (самый ранний выполнен в 400 г. Кумарадживой), тибетский, хотанский, согдийский, монгольский, маньчжурский, японский языки. Знаменательно, что после изобретения книгопечатания в Китае самым первым датированным отпечатанным текстом стала китайская версия ВЧ (868 г.) [Gombrich 1988: 71]. Разумеется, сутра неоднократно переводилась на европейские языки, причем первое издание в Европе ее тибетского и немецкого переводов осуществлено Российской Императорской академией наук [Schmidt 1837].

Вопросы источниковедения и историографии ВЧ чрезвычайно подробно рассмотрены в трудах буддолога Э.Конзе [Vajracchedika 1974; Conze 1958; 1973; 1978]. При подготовке данного перевода было использовано также последнее санскритское издание ВЧ и ее перевод на хинди, подготовленный Шантибхикшу Шастри и Сангхасена Симхой [Vajracchedika 1979]. ВЧ переводилась с санскрита на эстонский язык Л.Э.Мяллем (см. [Parnov 1975]) и с китайского на русский язык Е.А.Торчиновым [Торчинов 1986]. Определенную помощь оказали мне переводы М.Мюллера [Buddhist Mahayana Texts 1978] и М.Валлезера [Walleser 1914]. Я мог пользоваться также критическим изданием, исследованием и переводом Г.Шопена санскритской рукописи ВЧ из Гилгита [Great Vehicle 1989: 89–139]. Кроме того, в России издан старокалмыцкий (ойратский) перевод ВЧ с тибетского языка, осуществленный в XVII в. знаменитым ойратским просветителем Зая-пандитой, а также перевод ВЧ со старокалмыцкого на калмыцкий язык А.В.Бадмаева [Алмазная сутра 1993].

Я стремился передать древний текст русским литературным языком без буквализмов, но с возможно точным соответствием оригина-

¹ Санскритский текст Асанги вкуче с китайским, тибетским и английским переводами, а также исследование комментария Васубандху см. [Tucci 1956].

² Ныне тибетские ученые осуществляют обратное, в частности недавно вышел в свет восстановленный с тибетского языка на санскрит комментарий мадхьямика Камалашилы (VIII в.) к ВЧ [Vajracchedika-tika 1994].

лу. Были опущены некоторые повторы и сокращено количество обращений к Будде. Настоящая публикация перевода предпринимается мной уже четвертый раз³. Но в контексте данной работы я вынужден был пересмотреть термины перевода и привести их в соответствие с тем терминологическим лексиконом, который применяется здесь при переводе трудов Нагарджуны, в том числе «Дхарма-санграхи». Поскольку ранние редакции ВЧ проходили «первичную редакторскую обработку» в школе ранних мадхьямиков, то и эта Сутра должна нести на себе отпечаток словарного единства того исторического времени и той религиозно-культурной общности, которая дала ей жизнь. Хорошо известно, что и сам Нагарджуна «работал» с ВЧ⁴.

Включение перевода ВЧ в состав данной книги объясняется многими причинами. Прежде всего текст Сутры наряду с другими сутрами Совершенствования мудрости в качестве Слова Будды являлся тем источником, из которого Нагарджуна брал исходный материал при решении религиозно-философских задач, встававших перед ним — истолкователем махаяны и защитником ее идей в полемике с мыслителями других школ. Поэтому при чтении Сутры наглядно виден огромный труд, приложенный им и его последователями для становления и устройства Великой колесницы, чтобы донести духовное содержание махаянского буддизма до сознания различных кругов древнеиндийского общества. Эта работа определяла не только уровень готовности мастера и его знание Слова, но и направление в истолковании. Такого рода текстовая деятельность создавала мотивационную сферу, которая порождала все остальные виды подвижничества мадхьямиков как бодхисаттв, движимых состраданием ко всем существам. Именно последним адресовались создаваемые мадхьямиками произведения других видов текстовой деятельности, приводимые в настоящей книге.

Главная тема ВЧ — поведение, манера речи и образ мыслей ступивших на стезю Просветления (бодхисаттв), т.е. тех, кто всецело посвятил себя духовному совершенствованию по махаянским писаниям. Тем же, кто только собирается это сделать («сыновьям и дочерям из хороших семей»), Сутра рекомендует накапливать добродетели (пунья; см. ДС, СХVII), из которых наиболее ценными считаются заучивание данного благовестия, медитация и распространение знания о нем.

³ Предыдущие публикации были почти идентичны, см. [Ваджрачхедика 1992: Алмазная сутра 1993; Ваджрачхедика 1996].

⁴ Об этом можно судить по двум цитатам из ВЧ, которые вошли в Нагарджуново «Собрание [выдержек] из сутр» («Сутра-самуччайя»), см. [Pasādika 1978–1982, № 17/18: 50, 53; 1989: 171, 176].

Сутра учит думать, не прибегая к таким понятиям, как «независимая самость» (атман), «существо» (саттва), «живая душа» (джива), «отдельная личность» (пудгала; см. ДС, СХVI). Такая практика должна привести к искомому безопорному мышлению. Для установления должного образа «думания» Сутра рекомендует особый способ рассуждений со своеобразной бодхисаттвической логикой, которую можно, пожалуй, выразить формулой: если есть А, то есть и не-А, потому А есть только в этом относительном смысле. Например, «то, о чем Истинносущий (Татхагата; см. ДС, VI) проповедовал как о совершенствовании мудрости (праджня-парамита), о том же Он проповедовал как о не-совершенствовании. Тем самым оно названо „совершенствованием мудрости“»⁵.

Относительность и взаимосвязанность суждений и мыслей указывают адепту духовного совершенствования путь к безмолвному, невыразимому, безотносительному, пустому, к сознанию, отринувшему опоры и границы, окунувшись в беспредельность. В махаянских текстах праджня-парамита не раз отождествлялась с недвойственным знанием (адвая-джняна). Приведенная выше буддийская формула рассуждений учит, что языковые противоречия мнимы с точки зрения высшей реальности (см. ДС, ХСV), хотя и необходимы для этого мира различий. Задача адепта — не привязываться к ним, что и поможет покинуть данный мир. Однако нельзя забывать об относительности понятий «покидать» и «данный мир»: поскольку мир един и он всегда с нами, постольку покидать нечего, как и незачем разделять миры.

Пожалуй, неплохим введением в проблематику ВЧ являются «Драгоценные строфы» (РА), а также «Четыре гимна» (ЧС). Ибо изложение буддийских идей в РА, на мой взгляд, в наибольшей степени подходит для их понимания современным образованным читателем, пусть даже только знакомящимся с махаянским буддизмом. «Четыре гимна» хотя и сложны содержательно, но их утвердительный стиль помогает разобратся в доктринальных особенностях Великой колесницы.

Действие сутры происходит вблизи города Шравасты — столицы древнего царства Кошала, располагавшегося на юге современного Непала и на граничащих с ним ныне территориях Индии. Там же нахо-

⁵ Отметим, кстати, что эта цитата, взятая из ВЧ, 13, является началом второй части Сутры, которая создана позднее, так как содержит повторы (ср. ВЧ, 5, 20, 36 и др.) и напоминает комментарий к первой части, хотя и выполненный в том же стиле. При обсуждении подобной логики суждений и ее законов не нужно забывать, что в Европе и России философами неоднократно поднимались вопросы о границах логической достоверности и о ее соответствии высшим истинам. См. [Франк 1915: 218–220; 1990: 191–198 и др.; Лосский 1991].

дилась и родина Шакьямуни Будды. Согласно традиционным преданиям, за 45 лет своей проповеднической деятельности Будда посещал Шравасту 25 раз, и когда это случалось во время тропических дождей, то он пребывал с учениками в обители, построенной для него купцом Анатхапиндадой на опушке леса, некогда принадлежавшего царевичу Джете.

Здесь Будда, которого приверженцы и почитатели торжественно величали Бхагаватом (или Бхагаваном)⁶, т.е. Благостным, *Благодатным*, Благословенным⁷, произнес немало проповедей, а также поведал многочисленные джатаки — жизнеописания своих былых воплощений. Именно в этом месте и произошла беседа Будды с известным буддийским подвижником Субхути, составившая содержание «Сутры о Совершенной мудрости». Чтение сутры, понимание ее вряд ли станет развлекательным или легким для новичков. Как и всякая духовная деятельность, постижение священного текста иной культуры предполагает приложение значительных умственных усилий и работу других структур личности. Информационный план таких книг беден. Они сочинялись для иных целей.

II

Перевод. Комментарий

1

Я слышал так, что однажды* в Шравасту, в лесу Джеты, где некогда отдыхал Анатхапиндада, пребывал Благодатный совместно с большой общиной нищенствующих монахов, [числом] 12 с половиной сотен**, и с очень многими великосущими просветленными существами (бодхисаттвами)***. Так вот, в первой половине дня, надев накидку и взяв чашу, Благодатный отправлялся в славный город Шравасту за подаванием для пропитания. После того как, совершив обход

⁶ *Bhagavati*, тиб. *bcom ldan 'das* — этот эпитет Будды чаще всего не переводится с санскрита, в том числе и мной в предыдущих публикациях ВЧ. Но, думается, именно наличие буддийской литературы на других языках делает необходимым русский перевод термина (см. СЛ, 117 и РА, IV, 4). Кроме того, в этой работе принят, насколько это возможно, стиль полного перевода. Подробный анализ этого эпитета предпринял С.Д.Серебряный, предлагающий его не переводить [Лотосовая сутра 1998: 47–48, примеч. 214].

⁷ Из трех названных возможных переводов термина (почти равнозначных по-русски) я предпочел «Благодатный». Это слово со значениями «приносящий радость», «полный благ», «исполненный благодати» наиболее близко отвечает смыслу санскритского термина и буддийской культуре. См. также [Там же: 49–50, примеч. 221].

великого города Шравасти и собрав подаяние, Благодатный по возвращении вкусил его из чаши, Он отложил ее и накидку, омыл ноги, уселся на прежнее место, скрестив их, распрямил тело и сосредоточился. Тогда многочисленные монахи стали подходить к Благодатному и, склоняя головы к Его ногам, трижды обходили вокруг Него и рассаживались в сторонке.

* Я слышал так, что однажды... (*evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye*) — неизменный зачин буддийских сутр на языке оригинала (санскрит, пали) и древних переводов на китайский и тибетский языки. Данный перевод выполнен в традиционной манере как русских переводчиков («Так я слышал. Однажды...», см. [Торчинов 1986: 53; Терентьев 1989: 6; Вопросы Милинды 1989: 445, 452, 453]), так и большинства переводчиков на английский: «Thus it was heard by me: At one time...» (или «...on one occasion...», или «...once...») [Buddhist Mahayana Texts 1978: 89, 111; Buddhism 1987: 166; Sastri 1938: 8–9; Brahmajāla 1978: 54; Saddharmapundarika 1976: 1; Maharatnakuta 1991: 3]. Однако филологов нередко занимал вопрос, куда относить *ekasmin samaye*, а именно: к предшествующим словам («Однажды я слышал...») или к последующим («Однажды Будда пребывал...»). Как отметили Луис Гомес и Джонатан Силк [Great Vehicle 1989: 51, 83, п. 2], с точки зрения грамматики оба варианта равнозначны. Тем не менее и они, и ссылающийся на них Пол Харрисон [Harrison 1990: 5–6, п. 3] предпочли первый вариант, которому раньше следовал также Э.Конзе («Thus have I heard at one time» [Conze 1958: 21; 1973: 1, 79, 108, 122, 144; Vajracchedika 1974: 65]). Более подробно проанализировал этот формульный зачин С.Д.Серебряный, см. [Лотосовая сутра 1998: 21–22, 48–49, примеч. 216, 218, 222].

** Как нередко замечали исследователи (см., например, [Great Vehicle 1989: 51, 83, п. 2]), такого рода цифры в буддийских сутрах (особенно махаянских) не несут достоверной информации, их цель иная: подчеркнуть сверхважность события проповеди, что делалось в том числе и путем расширения аудитории слушателей.

*** О переводе см. ДС, XII и Словарь («Бодхисаттва»).

2

В то собрание и в то же время прибыл досточтимый Субхути и сел. Затем он поднялся, закинул край накидки на одно плечо, опустил правое колено на землю, смиренно склонил главу пред Благодатным и, сложив ладони, обратился к Нему так: «Дивно, Благодатный, весьма дивно, о Благосущный (Сугата, СЛ, 1), что великосущим просветленным существам оказывал высочайшее содействие именно Истинно-

сущий, Достойный [нирваны], Совершенно Просветлённый*. Дивно, о Благодатный, что великосущим бодхисаттвам преподнес высший дар именно Истинносущий, Достойный [нирваны], Совершенно Просветлённый. Как же должно вести себя ступившему на стезю просветленных существ сыну или дочери из хорошей семьи, что нужно делать, как научиться владеть мыслью?»

На то Благодатный отвечал досточтимому Субхути: «Верно, верно, о Субхути, это в точности так, как ты говоришь. Истинносущий оказывал высочайшее содействие великосущим бодхисаттвам. Теперь же, о Субхути, слушай усердно и запоминай правильно. Я поведаю тебе, как должно вести себя ступившему на стезю просветленных существ, что нужно делать, как научиться владеть мыслью».

«Да, [я внимаю], о Благодатный», — молвил досточтимый Субхути.

** Все три термина: Тамхагата, Архат и Sanyak-sambuddha — устойчивое сочетание высших буддийских титулов святости, которыми еще в домахаянской литературе, прежде всего палийской, величали Будду Шакьямуни и будд предыдущих кальп. На мой взгляд, смысл сказанного в том, что бодхисаттвам достичь духовных высот помогли будды, а это значит, что будды и в прежние времена проповедовали вступление не только в Малую колесницу, но и в Великую. Ниже в тексте неоднократно будет подчеркнуто, что эти титулы принадлежат всем буддам в равной мере.*

3

Ему Благодатный говорил так: «В этом мире, Субхути, ступившие на стезю бодхисаттвы должны усвоить такой образ мыслей. Сколь много существ, Субхути, в мире существ, охваченных собирательным понятием существа: рожденных ли из яйца, рожденных ли из чрева, рожденных ли из влаги, рожденных ли самопроизвольно, во плоти или бесплотных, сознательных или бессознательных, или бессознательных и небессознательных, т.е. как бы умозрительно ни представлять мир существ, — всех их я должен привести к полному освобождению в мире нирваны, лишенной какого бы то ни было остатка существования. Однако даже когда освободилось полностью неизмеримое число существ, все-таки нет ни одного существа, освобожденного полностью. Почему же? Если, Субхути, бодхисаттва прибегает к понятию „существо“, то его нельзя называть бодхисаттвой. Почему же? Нельзя называть бодхисаттвой того, кто прибегает к понятиям „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“ (пудгала)*.

** Перечисленные термины относились к ключевым понятиям в соперничавших с Великой колесницей системах религиозной мысли Индии (индуизм, джайнизм), а также в хинаянской школе пудгала-вада, что являлось дополнительной причиной отторжения их махаянскими адептами, которые не могли прибегать к ним даже в проповеднической деятельности.*

4

Более того, Субхути, существо, стремящееся к Просветлению (бодхисаттва), [сознание] которого еще опирается на объекты, не должен совершать даяние*. Кто опирается на что бы то ни было, тот не должен совершать даяние. Кто опирается на видимое, кто опирается на звук, запах, вкус, осязаемое и дхармо-частицы, тот не должен совершать даяние**. Ибо, Субхути, когда великосущий бодхисаттва намеревается совершить даяние, он не опирается на понятие „значение“. Почему же? Когда, Субхути, такое не опирающееся ни на что просветленное существо (бодхисаттва) совершает даяние, тогда его количество добродетели*** нелегко измерить. Как ты считаешь, Субхути, легко ли измерить пространство на востоке?»

Субхути отвечал: «Нет, Благодатный».

Благодатный спрашивал: «А легко ли измерить пространство на юге, западе, севере, внизу, вверху, между странами света, во всех десяти сторонах света?»****.

Субхути отвечал: «Нет, Благодатный».

Благодатный говорил: «Точно так же, Субхути, нелегко измерить количество добродетели такого не опирающегося ни на что бодхисаттвы, который совершает даяние. Вот поэтому, Субхути, тот, кто ступил на стезю просветленных существ, должен совершать даяние, не опираясь на понятие „значение“».

** Даяние (dāna, тиб. sbyin pa) — имеется в виду «совершенствованное даянием» (дана-парамита), занимавшее первое место в матрике махаянского совершенствования, см. ДС, XVII, CV. Камалашила посвятил несколько страниц своего комментария пояснению смысла совершенствования, особенностям этой практики и содержания трех видов даяния [Vajracchedika-tika 1994: 121–125]. См. также РА, II, 79; IV, 80–81; V, 35–38, 76 и др.*

*** Здесь авторы Сутры передают ту мысль, что подлинное даяние совершает лишь тот, кто в состоянии отрешиться от содержимого шести чувственных каналов (см. ДС, XXIV–XXVI) нашего потока сознания, где дхармо-частицы суть содержимое ума, и кто способен быть движим только духовной деятельностью, например состраданием.*

*** Количество добродетели — здесь пунья-скандха, хотя Нагарджуна предпочитал пунья-самбхара (см. ДС, СХVII; РА, V, 68, 70, 77 и др.), что является буддийской практикой «накопления добродетели» (или «заслуг», как это понимают в народном буддизме, а также в школе тхеравада), необходимой для улучшения условий дальнейших кармических рождений.

**** Десять сторон света — это четыре основных и четыре промежуточных стороны света, а также зенит и надир, см. ДС, VII–IX.

5

«Как ты считаешь, Субхути, может быть виден Истинносущий (Татхагата) благодаря великолепию его признаков?»

Субхути отвечал: «Нет, о Благодатный, Татхагата не может быть виден благодаря великолепию его признаков. Почему же? То, что Истинносущим названо „великолепием признаков“, вовсе не является великолепием признаков».

Благодатный говорил досточтимому Субхути так: «Поскольку, Субхути, есть великолепие признаков, постольку есть и заблуждение, поскольку нет великолепия признаков, постольку нет и заблуждения. Значит, Истинносущий может быть виден благодаря наличию и отсутствию признаков».

6

После чего досточтимый Субхути так обратился к Благодатному: «Будут ли, о Благодатный, существовать какие-либо твари в будущем, в конце времен, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда падет Благой Закон? Если им будут поведаны такие высказывания этой Сутры, постигнут ли они ее подлинное содержание?»

Благодатный отвечал: «Нельзя, Субхути, тебе так говорить: будут ли существовать (опускаем буквальное повторение вопроса Субхути)... Конечно же, будут, Субхути, существовать великосущие бодхисаттвы в будущем, в конце времен, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда падет Благой Закон, и они будут добродетельны, высоконравственны и глубокоумудры. Тогда, если им будут поведаны такие высказывания этой Сутры, они постигнут ее подлинное содержание. И опять-таки, Субхути, неверно, что великосущим бодхисаттвам будет оказываться содействие одним только Просветлённым, ибо их благие основы заложены не одним Буддой. Именно великосущие просветленные существа, Субхути, когда им будут поведаны такие высказывания этой Сутры, обретут чистоту единого сознания, и им будет содействовать не один Просветлённый, а сотни тысяч,

ибо благие основы заложены не одним Буддой, а сотнями тысяч. Ведомы, Субхути, они Истинносущему, обладающему знанием Просветлённого, видимы, Субхути, они Истинносущему, обладающему зрением Просветлённого, пробуждены, Субхути, они Истинносущим. Все они, Субхути, произведут и приобретут неизмеримое и неисчислимое количество добродетели. Почему же?

Ибо неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятиям „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“. И неверно, Субхути, что эти великосущие просветленные существа прибегают к понятию „Закон“, как и к понятию „не-Закон“. Неверно, Субхути, что они вообще прибегают к понятиям или отвергают их. Почему же?

Если бы, Субхути, эти великосущие бодхисаттвы прибегли к понятию „Закон“, то оно бы вызвало у них и понятия „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“. Если бы они прибегли к понятию „не-Закон“, то и оно бы вызвало у них понятия „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“. Почему же? Неверно, Субхути, что великосущий бодхисаттва должен держаться Закона или отвергать его. Поэтому Истинносущий намеренно изрек: „Те, кто постиг, что Благовестие* подобно плоту, должны избегать Законоучений, а еще более — их отрицания“.

* Благовестие — *dharmaparyāya*, букв. «высказывания, речения, тексты Закона». Камалашила привел такое пояснение всей фразы: «Что является Благовестием — а это Сутра (или сутры) и прочее, — то уподобляется плоту» [Vajracchedika-tika 1994: 137]. Г.Шопен дал пространный комментарий к этому термину, в котором перечислил варианты его перевода на английский, французский и немецкий языки. Хотя он сам перевел «discourse on Doctrine», тем не менее в примечаниях написал: «I would almost prefer to translate it as „development of the Doctrine“; that is, „development“ in the sense of „to lay open by degrees or in detail, to disclose, reveal; to unfold more completely, to evolve the possibilities of“... Secondly, then, it comes to mean the record of that „talk“ which „lays open by degrees“; that is to say, a „text“ or even a „book“ which contains it» [Great Vehicle 1989: 123, 133–134, п. 3]. На мой взгляд, значение термина очевидно, и русское слово «Благовестие» очень точно его отражает: изучая Сутру, мы интуитивно схватываем духовное благо, заключенное в тексте, передающем весть о Благе не только посредством писаного (вернее, выраженного в знаках) Закона, но и посредством «угадываемого» смысла, являюще-

гося основой всех Законоучений и текстов. Именно Благовестие как смысл только и служит **плотом** для переправы через реку сансары.

7

Далее говорил Благодатный досточтимому Субхути: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли какое-нибудь Учение (дхарма), постигнутое Истинносушим в качестве „наивысшего Просветления“, или какое-нибудь Учение, проповеданное Истинносушим?»

На то досточтимый Субхути отвечал Благодатному: «Как я, о Благодатный, понимаю содержание поведанного Тобой, нет никакого Учения, постигнутого Истинносушим в качестве „наивысшего Просветления“, и нет Учения, проповеданного Истинносушим. Почему же? Учение, которое Истинносуший постигал или проповедовал, непостижимо [мыслью] и невыразимо, оно не есть ни Учение, ни не-Учение. Почему же? Ибо святые велики [своею] неопределимостью».

8

Благодатный сказал: «Как ты считаешь, Субхути, если какой-нибудь сын (или дочь) из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями* три тысячи миллионов миров, преподнесет [их] в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветленным, то благодаря этому создаст ли огромное количество добродетели сын (или дочь) из хорошей семьи?»

Субхути отвечал: «Огромное, о Благодатный, огромное, Благосущный (Сугата), количество добродетели может быть создано в силу этого сыном или дочерью из хорошей семьи. Почему же? То, о Благодатный, что Истинносушим проповедовалось как о количестве добродетели, то же им проповедовалось как о не-количестве. Поэтому Истинносуший и произнес „количество добродетели, количество добродетели“».

Благодатный сказал: «Но опять-таки, Субхути, если какой-нибудь сын (или дочь) из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями три тысячи миллионов миров, преподнесет их в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветленным и если он же, усвоив из Благовестия хотя бы одну четырехстопную строфу, научит [других] и подробно разъяснит ее другим, то он в силу этого создаст великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели**. Почему же? Потому что именно отсюда (из таких деяний), Субхути, возникло наивысшее Просветление у Истинносуших, Достойных [нирваны], Совершенно Просветленных и именно отсюда произошли Благодатные будды. „Провозвестия Просветленных“***, „провозвес-

тия Просветленных“, — о них, Субхути, Истинносущий проповедовал как о не-провозвестиях Просветленных. Тем самым они названы „провозвестиями Просветленных“».

* К семи драгоценностям буддисты относили золото, серебро, ляпис-лазурь, кораллы, драгоценные камни, бриллианты и жемчуг.

** В ранних махаянских сутрах такого рода работа с сакральными текстами оценивалась необычайно высоко. Например, в «Сутре о бесчисленных значениях» говорится о «десяти достоинствах», которые приобретают такие миссионеры [Лотосовая сутра 1998: 74–79]. Но и в школах раннего буддизма эта деятельность ценилась. Согласно В.В.Вертоградской, в палийской «Винае», а также в «Ангуттараникае» (III, 176) насчитывалось пять уровней «обучения и постижения знания в буддийских монастырях». Первые три считались более низкими — «слушать», «учить наизусть» и «держат в уме», а два высших — «исследовать смысл» и «достичь совершенства в понимании учения» — относились уже к знатокам и проповедникам Закона [Вертоградова 1995: 43–44]. Ниже в «Алмазной сутре» список уровней будет постоянно дополняться, но упор делается на обучении других и разъяснении им смысла — вот за что обещано неисчислимое количество добродетели. См. особенно ниже, ВЧ, 15.

*** Провозвестия Просветленных — *buddha-dharmāḥ* — буддийские тексты в самом широком понимании. Это и Закон, и Учения, и Слово, и их неизреченный Смысл.

9

«Как ты считаешь, Субхути, придет ли на ум вступившему в поток* такое: мною обретен плод вступления в поток?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный. Вступившему в поток не придет такое на ум: мною обретен плод вступившего в поток. Почему же? Ибо, о Благодатный, он не вступил в обладание никакой дхармо-частицей; тем самым он и назван „вступившим в поток“. Он не вступил [в обладание] ни видимыми предметами, ни звуками, ни запахами, ни вкусами, ни осязаемыми предметами, ни мыслимыми объектами. Тем самым он назван „вступившим в поток“. Если бы, о Благодатный, вступившему в поток на ум пришло: мною обретен плод вступления в поток, то это значило бы, что у него имеются и понятия „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“».

Благодатный сказал: «Как ты считаешь, Субхути, возвращающемуся только раз** придет ли на ум такое: мною обретен плод возвращающегося только раз?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный. Возвращающемуся только раз на ум не придет такое: мною обретен плод возвращающегося только раз. Почему же? Ибо он не вступил в обладание никакой дхармо-частицей, которая была бы возвращением только один раз. Тем самым он и назван „возвращающимся только раз“».

Благодатный сказал: «Как ты считаешь, Субхути, более невозвращающемуся*** придет ли на ум такое: мною обретен плод невозвращения?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный. Более невозвращающемуся не придет на ум такое: мною обретен плод невозвращения. Почему же? Ибо он не вступил в обладание никакой дхармо-частицей, которая была бы невозвращением. Тем самым он и назван „невозвращающимся“».

Благодатный сказал: «Как ты считаешь, Субхути, достойному [нирваны] (архату) придет ли на ум такое: мною достигнуто архатство?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный. Архату на ум не придет такое: мною достигнуто архатство. Почему же? Ибо нет, о Благодатный, никакой дхармо-частицы, которая называлась бы „архат“. Тем самым он и назван „архат“. Если бы, о Благодатный, архату пришло на ум: мною достигнуто архатство, то это означало бы, что у него имеются понятия „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“. Почему же? Я емь тот, о Благодатный, на кого указал Истинносущий, Достойный [нирваны], Совершенно Просветлённый как на лучшего среди живущих миролюбиво. Я емь, о Благодатный, архат, избавившийся от страстей. Но мне на ум не приходит такое: я емь архат, избавившийся от страстей. Если бы, о Благодатный, мне пришло на ум: я обрел архатство, то Истинносущий не предсказал бы мне: „Субхути — сын из хорошей семьи, лучший среди живущих миролюбиво — нигде не живет“. Тем самым говорится „живущий миролюбиво“».

* Вступивший в поток (*сротапанна*) — в хинаяне первая ступень к освобождению, нирване, до которой остается еще семь рождений. Считается, что он избавился от трех оков: привязанности к собственному Я, неуверенности в избранном буддийском пути, а также от правил мирского поведения и ритуальных догм, — поэтому ему уже «гарантировано» освобождение от рождений в нижних мирах, в плохих семьях и т.д.; следовательно, духовный плод этой ступени уже не пропадает. Терминологию этой и следующих ниже ступеней см. ДС, СII–СIII.

****** Возвращающийся только раз (*сакридагамин*) — вторая ступень на пути к нирване, духовный плод которой — еще одно, последнее рождение в мире страданий.

******* Невозвращающийся, или невозвращенец (*анагамин*) — третья ступень восхождения к нирване, после которой адепт уже не рождается здесь, но еще явится в высших мирах и будет пребывать среди богов до достижения нирваны.

10

Благодатный молвил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли какое-нибудь Учение, которое Истинносуший заимствовал бы от Дипанкары* — Истинносущего, Достойного [нирваны], Совершенно Просветлённого?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный. Нет никакого Учения, которое бы Истинносуший заимствовал от Дипанкары — Истинносущего, Достойного [нирваны], Совершенно Просветлённого».

Благодатный говорил: «Если, Субхути, какое-нибудь просветленное существо (бодхисаттва) сказало бы такое: обустрою небесные миры Просветлённых (будд), то оно бы ошиблось. Почему же? „Небесные миры будд, небесные миры будд“ — о них, Субхути, Истинносуший проповедовал как о не-мирах. Тем самым они названы „небесными мирами будд“. Именно поэтому, Субхути, Великосущий бодхисаттва должен создать безопорное сознание, которое бы ни на что не опиралось. Созданное сознание не должно опираться на видимое, созданное сознание не должно опираться на звук, запах, вкус, осязаемое, дхармо-частицы. Допустим, Субхути, был бы человек, наделенный телом, огромным телом, которое бы являло форму существования его самости, тогда он был бы [телом] подобен царице гор — Сумеру**. Как ты считаешь, Субхути, будет ли такое существование самости великим?»

Субхути отвечал: «О Благодатный, это было бы великое, о Благо-сущный, великое существование самости. Почему же? „Существование самости, существование самости“, — это, о Благодатный, проповедовалось Истинносушим как не-существование. Тем самым оно названо „существованием самости“. Ибо неверно, о Благодатный, что это есть существование, и неверно, что это есть не-существование. Тем самым оно названо „существованием самости“».

* *Дипанкара* — имя 24-го легендарного Будды, предшественника Шакьямуни, предрекшего последнему буддство.

** *Сумеру, или Меру* — космическая гора, центр мироздания в буддийской и индийской мифологии, см. ДС, СХХV.

11

Благодатный молвил: «Как ты считаешь, Субхути, если бы сколько песчинок было в великой реке Ганг и столько было бы и рек Ганг, то большее ли число песчинок было бы в них?»

Субхути отвечал: «Поскольку, о Благодатный, было бы большее число рек Ганг, то что уж [говорить] о песчинках в этих Гангах!»

Благодатный говорил: «Поясню тебе, Субхути, просвещу тебя. Если бы сколько песчинок было в этих Гангах и столько бы было миров, наполнив которые семью драгоценностями какой-нибудь мужчина (или женщина) преподнес бы [их] в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветленным, то, как ты думаешь, Субхути, благодаря такой причине создаст ли этот мужчина (или женщина) огромное количество добродетели?»

Субхути отвечал: «Огромное, о Благодатный, огромное, Благосущный, количество добродетели может создать мужчина (или женщина) благодаря такой причине, даже неизмеримое, неисчислимое».

Благодатный молвил: «Но опять-таки, Субхути, если мужчина (или женщина), наполнив семью драгоценностями столько миров, преподнесет их в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветленным и если сын (или дочь) из хорошей семьи, усвоив из Благовестия хотя бы одну четырехстопную строфу, обучит других и подробно разъяснит ее им, то в силу этого создаст он великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели».

12

«Опять-таки, Субхути, то место здесь, на земле, где он, усвоив из Благовестия всего одну четырехстопную строфу, проповедовал бы ее и подробно разъяснял, то место на земле стало бы местом поклонения посреди мира богов, людей и демонов. Что же сказать о тех, которые этим Благовестием овладевают целиком и в совершенстве, сохраняют, сообщают и подробно разъясняют его другим? Тех, Субхути, будет сопровождать великое чудо. В том месте земли, Субхути, живет Учитель или какой-нибудь другой наследующий ему знающий наставник».

13

После этого досточтимый Субхути спрашивал Благодатного: «Как же называть, о Благодатный, это Благовестие и каким образом я овладею им?»

Тогда Благодатный поведал досточтимому Субхути: «Это Благовестие называется Совершенствованием мудрости (Праджня-парамита). Субхути, так и овладевай им. Почему же? То, Субхути, о чем Истин-

носущий проповедовал как о совершенствовании мудрости, о том же Он проповедовал и как о не-совершенствовании. Тем самым оно названо „совершенствованием мудрости“. Как ты считаешь, Субхути, есть ли какое-нибудь Учение, которое проповедовал Истинносущий?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный, нет такого Учения, которое проповедовал Истинносущий».

Благодатный молвил: «Как ты считаешь, Субхути, сколько пылинок земли во вселенной трех тысяч миллионов миров и много ли это будет?»

Субхути отвечал: «Много, о Благодатный, много, Благосущный, будет пылинок земли. Почему же? То, о Благодатный, о чем Истинносущий проповедовал как о пылинке земли, о том же Он проповедовал как о не-пылинке. Тем самым она названа „пылинкой земли“. Так же Он проповедовал об этой вселенной, о ней же Истинносущий проповедовал как о не-вселенной. Тем самым она названа „вселенной“».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, может ли Истинносущий, Достойный [нирваны], Совершенно Просветлённый быть узан благодаря 32 знакам-отметинам Великого человека?»*.

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный, не может Истинносущий, Достойный [нирваны], Совершенно Просветлённый быть узан благодаря 32 знакам-отметинам Великого человека. Почему же? Почему же? Ибо, о Благодатный, о тех же 32 признаках Великого человека, о которых проповедовал Истинносущий, о них же Он проповедовал как о не-признаках. Тем самым они названы „32 знака-отметины Великого человека“».

Благодатный молвил: «Опять-таки, Субхути, пусть мужчина (или женщина) ежедневно отрекается от собственных [будущих] рождений, коих будет столько, сколько песчинок в реке Ганг, и пусть отрекается от своих собственных рождений столько вселенских периодов (кальп)**, сколько песчинок в реке Ганг, однако если он, усвоив из Благовестия хотя бы одну четырехстопную строфу, будет сообщать и подробно разъяснять ее другим, то благодаря этому он создаст великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели».

* 32 знака-отметины Великого человека — см. ДС, LXXXIII.

** Кальпа — период в процессе безначального существования вселенной, в течение которого ее нижние миры разрушаются и восстанавливаются, см. ДС, LXXXVII, а также Словарь.

Здесь заплакал досточтимый Субхути, взволнованный силой Благовестия. Вытерев же слезы, он так сказал Благодатному: «Дивно, о

Благодатный, весьма дивно, Благосущный, что это Благовестие поведано Истинносущим ради существ, ступивших на главный Путь, ступивших на лучший Путь. Благодаря этому, о Благодатный, у меня появилось знание. Никогда ранее я не слышал Благовестия такого рода. Услышав здесь проповедуемую Сутру, эти просветленные существа будут охвачены чрезвычайным восхищением, когда они постигнут ее истинный смысл. Почему же? Что есть истинный смысл, о Благодатный, то не есть истинный смысл. Поэтому Истинносущий проповедовал „истинный смысл, истинный смысл“.

Для меня неудивительно, о Благодатный, что я приемлю и исповедую это поведенное Благовестие. Те же существа будущего последнего времени, последней эпохи, последних 500 лет, когда будет происходить убыль Благого Закона, кто Благовестие запомнит, сохранит, постигнет, сообщит и подробно разъяснит другим, вот они-то и будут охвачены чрезвычайным восхищением. Но опять-таки, о Благодатный, у них не будет понятий „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“. У них вообще не будет никакого понятия или не-понятия. Почему же? О Благодатный, то, что есть понятие „независимая самость“, то есть не-понятие, и то, что суть понятия „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“, то суть не-понятия. Почему же? Ибо благодатные просветленные избавились от всех понятий».

Затем Благодатный говорил досточтимому Субхути так: «Вот именно, Субхути, вот именно. Чрезвычайным восхищением будут охвачены те существа, которые здесь при изречении Сутры не испугаются, не задрожат, не испытают ужаса. Почему же? Это высшее совершенствование, Субхути, проповедовалось Истинносущим как не-совершенствование. О нем проповедовали и бесчисленные Просветленные именно так, как проповедовал Истинносущий. Тем самым оно и названо „высшим совершенствованием“.

Опять-таки, Субхути, что является совершенствованием терпимости* Истинносущего, то же является не-совершенствованием. Почему же? Субхути, когда царь Калинги отрезал (в одном из прошлых моих рождений) плоть от каждого моего члена, тогда у меня не было ни понятий „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“, ни вообще никакого понятия или не-понятия. Почему так? Если бы, Субхути, у меня в то время было понятие „независимая самость“, то тогда у меня бы возникло и понятие „злоба“***. Если бы у меня были понятия „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“, тогда бы у меня тоже возникло понятие „злоба“. Почему? Я вижу прошлое, Субхути, когда в минувшие времена, пять сотен рождений

тому назад, был я риши — проповедник терпимости. Тогда у меня не было понятий „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“.

Потому и в этом случае, Субхути, великосущий бодхисаттва, отринув все понятия, должен порождать в [сострадательном] уме волю к наивысшему Просветлению***. И неверно, что он должен порождать сознание, опирающееся на зримое, на звук, запах, вкус, осязаемое, на объекты мысли. Неверно, что он должен порождать сознание, опирающееся на Учение или не опирающееся на Него. Неверно, что он должен порождать сознание, опирающееся на что бы то ни было. Почему же? Что опирается, то и не опирается.

Поэтому Истинносущий проповедовал: „Даяние да будет совершенно безопорным просветленным существом. Даяние да будет совершенно тем, кто не опирается ни на зримое, ни на звук, ни на запах, ни на вкус, ни на осязаемое, ни на объект мысли“. И опять-таки, Субхути, ради блага всех существ просветленное существо (бодхисаттва) вынуждено отказываться от даяния такого рода. Почему же? Субхути, что есть это понятие „существо“, то ведь и есть не-понятие. Как раз все те существа, о которых проповедовал Истинносущий, вовсе и не являлись существами. Почему же?

Субхути, Истинносущий — знаток сущего, знаток истины, знаток того, что есть на самом деле. Истинносущий не знает ничего другого. Истинносущий не знает лжи. Но опять-таки, Субхути, то Учение, которое Он провидел, которому учил и над которым сосредоточенно раздумывал, здесь Оно не является ни истинным, ни ложным.

Субхути, ведь это подобно тому, когда человек, вошедший в темноту, ничего не видит, точно так же и бодхисаттва, оказавшись среди вещей, выглядит как тот, кто отказывает в даянии, обладая вещами. Когда же, Субхути, ночь уходит, а солнце восходит, конечно, человек зрит очами множество видимого, точно так же и просветленное существо, оказавшись без вещей, выглядит как тот, кто отказывает в даянии, обладая вещами****.

И опять-таки, Субхути, если сыновья или дочери из хорошей семьи запомнят это Благовестие, сохранят, изучат, сообщат и подробно разъяснят его другим, то о них узнает Истинносущий благодаря знанию Будды, их увидит Истинносущий благодаря оку Просветленного*****, они прозреют благодаря Истинносущему. Все те существа, Субхути, создадут и приобретут неизмеримое и неисчислимое количество добродетели.

* Совершенствование терпимости (*кианти-парамита*) — одна из сторон духовного опыта бодхисаттв махаяны, см. ДС, XVII; CVII.

** Злоба, или ненависть (вьяпада) входит в список десяти буддийских грехов и во многие другие, см. ДС, LVI; СЛ, 5; РА, I, 9, 16.

*** Порождать в [сострадательном] уме волю к наивысшему Просветлению — коренная практика духовного совершенствования в Великой колеснице, см. ДС, XIV–XV.

**** Смысл в том, что бодхисаттва в любой ситуации ведет себя одинаково.

***** Око Просветлённого — см. ДС, LXVI, 5.

15

Опять-таки, Субхути, пусть в начале дня мужчина (или женщина) отрывается от собственных [будущих] рождений, коих столько, сколько песчинок в реке Ганг, пусть в середине дня отрывается от собственных [будущих] рождений, коих столько, сколько песчинок в реке Ганг, пусть в конце дня отрывается от собственных [будущих] рождений, коих столько, сколько песчинок в реке Ганг, и пусть отрывается таким образом от собственных [будущих] воплощений в течение многих сотен тысяч и даже миллионов миллиардов кальп. Но если он услышит это Благовестие, то пусть не отвергает Его, ибо благодаря этому он создаст великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели. Что же говорить о том, кто, записав* Его, усвоит, сохранит, сообщит и подробно разъяснит другим.

И опять-таки, Субхути, ведь это Благовестие неохватимо мыслью и несравненно. Ведь Истинносущий проповедовал это Благовестие ради существ, ступивших на главную стезю, ради существ, ступивших на лучшую стезю. Те, кто запомнит это Благовестие, сохранят, изучат, сообщат и подробно разъяснят другим, — те, Субхути, известны Истинносущему благодаря знанию Просветлённого, те видимы Истинносущим благодаря оку Просветлённого, те просветлены Истинносущим. Все эти существа, Субхути, будут наделены неизмеримым количеством добродетели, будут наделены неохватимым мыслью, несравненным, безмерным, беспредельным количеством добродетели.

Все эти существа, Субхути, будут равно сохранять Просветление, поведают о Нем, постигнут Его. Почему же? Ибо нельзя, Субхути, чтобы это Благовестие услышали существа, доверившиеся Малой [стезе], разделяющие [идеи] „независимой самости“, „существа“, „живой души“, „отдельной личности“. Нельзя, чтобы это Благовестие услышали, или восприняли, или запомнили, или изучили, или передавали существа, не давшие обета бодхисаттвы. Такого не должно случиться.

И опять-таки, Субхути, то место на земле, где эта Сутра будет проповедана, — то место на земле станет обрядово почитаемым и про-

славляемым подношениями, то место на земле станет молитвенно восхваляемым и вокруг него станут устраивать ритуальные шествия до тех пор, пока будут миры богов, людей и демонов; то место на земле станет храмом**.

** Считается, что это — одно из первых упоминаний в махаянских сутрах практики записывания и переписывания Слова Будды, что позднее вылилось в массовые действия как монашества, так и мирян, стремившихся заслужить добродетель, заработать заслугу ради хорошего будущего рождения. См. также выше, ВЧ, 8 (примеч. **). Ср. РА, III, 39.*

*** В последнем предложении упомянуты весьма значимые для культовой системы буддизма четыре термина. «Обрядовое почитание» (пуджания) и «молитвенное восхваление» (вандания) являются двумя из семи видов высокого благоговения (ануттара-пуджа), см. ДС, XIV. «Ритуальное шествие» вокруг объекта культа (прадакиния) означает нормативный акт обхода слева направо религиозного объекта или сооружения. «Храм» (чайтья) — священный монумент, здание, место. См. РА, III, 32–35, 39–40, 94; IV, 17–18 и др. Ср. также данный абзац с ВЧ, 12, где то же самое действие оценено гораздо скромнее. На мой взгляд, это сравнение может свидетельствовать не только о том, что вторая часть «Алмазной сутры», начиная с ВЧ, 13, составлялась много позднее первой (примерно на 100–200 лет), но и о том, что она создавалась как раз в период нагарджунизма, когда такие культовые действия (судя по РА) уже вошли в ритуальный обход махаяны и индийского общества.*

16

Ведь, Субхути, те сыновья (или дочери) из хорошей семьи, которые именно такого рода сутры воспримут, запомнят, передадут, изучат, полностью сосредоточат [на них] свой ум и подробно разъяснят другим, — те станут смиренными, очень смиренными. Почему же? Субхути, нечистые деяния, совершенные этими существами в прежних рождениях и влекущие зло, [имеют последствия], которые будут уничтожены благодаря смирению того, кто зрит Закон. Они обретут Просветление Будды.

Субхути, я воистину знаю, что в давно минувшие времена в течение неисчислимых и более чем неисчислимых вселенских периодов задолго до Истинносушего, Достойного [нирваны], Совершенно Просветлённого Дипанкары уже было 84 сотни тысяч миллионов миллиардов будд, которые мною почитались как должно, а не отвергались. Поскольку, Субхути, те благодатные просветленные почитались мною

как должно, а не отвергались и поскольку в будущем, в конце времен, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда Благое Учение пойдет на убыль, тогда эти и подобные им сутры они запомнят, сохранят, изучат, передадут и подробно разъяснят другим, постольку, Субхути, по сравнению с этим количеством добродетели то прошлое количество добродетели не составит даже сотой, даже тысячной, даже стотысячной, даже миллионной, даже стомиллионной, даже стотысячмиллионно-миллиардной части, которую вообще нельзя сравнивать ни с числом, ни с частицей, ни со скоплением, ни по отдаленному сходству.

Но опять-таки, Субхути, если бы я сказал о количестве добродетели тех сыновей (или дочерей) из хорошей семьи, ибо те сыновья (или дочери) в те времена еще будут множить количество добродетели и обретать ее, то существа впали бы в безумие или потеряли сознание. Ведь, Субхути, это Благовестие, проповеданное Истинносущим, непостижимо мыслью; и вот к такому же непостижимому мыслью результату и следует стремиться».

17

Затем досточтимый Субхути так вопрошал Благодатного: «О Благодатный, по вступлении на стезю просветленных существ каким должно быть, что должно делать и как обуздывать мысль?»

Благодатный отвечал: «Здесь, Субхути, по вступлении на стезю просветленных существ должно осознать следующее: мне нужно избавить все существа от индивидуального существования для мира нирваны. Но и после освобождения существ нет ни одного освобожденного существа. Почему же? Если, Субхути, у бодхисаттвы возникает понятие „существо“, то нельзя говорить, что он бодхисаттва. Так же нельзя называть бодхисаттвой того, у кого возникают понятия „живая душа“, „отдельная личность“. Почему же? Субхути, нет дхармо-частицы под названием „вступление на стезю просветленных существ“.

Как ты полагаешь, Субхути, есть ли какое-то Учение, которое воистину воспринято Истинносущим от Дипанкары-татхагаты как наивысшее Просветление?»

Тогда досточтимый Субхути так отвечал Благодатному: «Если, о Благодатный, я постиг смысл поведенного Тобой, то нет никакого Учения, которое воистину было бы воспринято Истинносущим как наивысшее Просветление от Дипанкары — Истинносущего, Достойного [нирваны], Совершенно Просветлённого».

Затем Благодатный говорил досточтимому Субхути: «Именно так, Субхути, именно так. Нет никакого Учения, которое воистину было

бы воспринято Истинносушим от Дипанкары — Истинносущего, Достойного [нирваны], Совершенно Просветлённого как наивысшее Просветление. Но вот еще, Субхути, если было бы какое-то Учение, воспринятое воистину Истинносушим, то Дипанкара-татхагата не предрек бы мне: „Ты тот человек, который в будущем станет Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым по имени Шакьямуни“. Поскольку тогда, Субхути, Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым было воистину достигнуто, что нет никакого Учения, которое было бы наивысшим Просветлением, постольку мне предрек Дипанкара-татхагата: „Ты тот человек, который в будущем станет Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым по имени Шакьямуни“. Почему же?

Субхути, „Татхагата“ („Истинносущий“) — это наименование подлинной реальности, „Татхагата“ — это наименование природы дхармо-частиц, которые не возникали. „Татхагата“ — это наименование исчезновения дхармо-частиц. „Татхагата“ — это наименование того, что запредельно и не имеет возникновения. Почему же? Да потому, что это не-возникновение и является наивысшей целью*.

Если кто-то, Субхути, скажет, что наивысшее Просветление воистину достигнуто Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым, то тот скажет неверно, тот взирал на Меня, не воспринимая сути. Почему так? Нет, Субхути, никакого Учения, которое бы Истинносущий воистину постиг как наивысшее Просветление. И еще, Субхути, Учение, которое Истинносущий воистину постиг и которому учил, не является здесь [в миру] ни истиной, ни ложью. Поэтому Истинносущий проповедовал, что „все Законоучения суть Законоучения Просветлённого“. Почему же? Субхути, о „всех Законах“ Истинносущий проповедовал как о не-Законах. Поэтому и сказано, что „все Законы суть Законы Просветлённого“.

Вот, например, Субхути, допустим, есть ли человек, наделенный телом, огромным телом?»

Досточтимый Субхути отвечал: «О том, о Благодатный, о ком Истинносущий говорил как о „человеке с телом, огромным телом“, о том же Он говорил как о не-теле. Тем самым сказано „наделенный телом, огромным телом“».

Благодатный сказал: «Именно так, Субхути. Если бодхисаттва молвил бы: „Я успокою существа в нирване“, о нем нельзя судить как о просветленном существе. Почему же? Разве есть, Субхути, какая-то дхармо-частица под названием „бодхисаттва“?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, о Благодатный, нет никакой дхармо-частицы под названием „бодхисаттва“».

Благодатный изрек: «„Существа“, „существа“, Субхути, Истинносуший проповедовал о них как о не-существах. Тем самым сказано „существа“. Поэтому Он проповедовал, что все дхармо-частицы лишены независимой самости, все дхармо-частицы лишены живой души, опоры, отдельной личности. Если бы бодхисаттва молвил: „Я обустрою небесные миры Просветленных (будд)“, то он был бы не прав. Почему же? „Небесные миры Просветленных, небесные миры Просветленных“, Субхути, о них Истинносуший проповедовал как о не-мирах. Тем самым они названы „небесные миры Просветленных“. Если, Субхути, бодхисаттва уверовал, что „дхармо-частицы без независимой самости, дхармо-частицы без независимой самости“, то Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым он величается великосущим бодхисаттвой».

** Последние предложения, касающиеся определения «Татхагаты», Э.Конзе опустил в переводе, а во введении отметил, что этот «пассаж — позднее добавление, которое проникло в текст после 800 г. Оно также доктринально подозрительно, поскольку противоречит всей буддийской традиции (ср. ВЧ, 27), оно учит, что Татхагата является эквивалентом уччхеда, или уничтожения дхарм» [Vajracchedika 1974: 6]. На мой взгляд, здесь действительно приводятся различные пояснения, но вряд ли они были столь противоречивы с примирительных позиций махаяны, о которых можно судить по высказыванию Нагарджуны, сделанному по аналогичному поводу, см. РА, IV, 86–87. Хотя, по-видимому, Э.Конзе прав относительно «позднего добавления», поскольку в комментарии Камалашилы, созданном во второй половине VIII в., этих предложений нет [Vajracchedika-tika 1994: 186].*

18

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Истинносущего телесное око?»*.

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, у Истинносущего есть телесное око».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Истинносущего око божества?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, у Истинносущего есть око божества».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Истинносущего око мудрости?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, у Истинносущего есть око мудрости».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Истинносущего око Закона?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, у Истинносущего есть око Закона».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Истинносущего око Просветлённого?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, у Истинносущего есть око Просветлённого».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, сколько песчинок в великой реке Ганг и проповедовал ли Истинносущий об этих песчинках?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, именно так, Благодушный, Истинносущий проповедовал о песчинках».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, если бы рек Ганг было столько же, сколько песчинок в великой реке Ганг, и если было бы столько миров, сколько песчинок в этих [реках], то много ли было бы таких миров?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, именно так, Благодушный, много было бы таких миров».

Благодатный говорил: «Сколько бы ни было в этих мирах существ, Я ведаю различные состояния их потоков сознания**». Почему же? „Потоки сознания, потоки сознания“, — Истинносущий проповедовал о них как о не-потоках. Тем самым они названы „потоки сознания“. Почему же? Субхути, прошлое сознание невоспринимаемо, будущее сознание невоспринимаемо, нынешнее сознание невоспринимаемо.

* Об этих и нижеследующих «очах» см. ДС, LXVI, 5.

** Поток сознания — *citta-dhāra* — Камалашила пояснил, что о них как о «не-потоках» Татхагата проповедовал с высшей точки зрения (парамартха) [Vajracchedika-tika 1994: 194].

19

Как ты считаешь, Субхути, если какой-нибудь сын (или дочь) из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями три тысячи миллионов миров, преподнесет [их] в дар Истинносущим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветленным, то обретет ли по этой причине этот сын (или дочь) из хорошей семьи огромное количество добродетели?»

Субхути отвечал: «Огромное, о Благодатный, огромное, о Благодушный».

Благодатный говорил: «Именно так, Субхути, именно так. По этой причине этот сын (или дочь) из хорошей семьи обретет огромное коли-

чество добродетели, неизмеримое, неисчислимое. Почему же? „Количество добродетели, количество добродетели“ — Истинносуший проповедовал об этом, Субхути, как о не-количестве. Тем самым названо „количество добродетели“. И опять-таки, Субхути, если бы не было количества добродетели, то Истинносуший и не проповедовал бы „количество добродетели, количество добродетели“.

20

Как ты считаешь, Субхути, должно ли взирать на Истинносущего как на совершенство Явленного тела?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, о Благодатный, не должно взирать на Истинносущего как на совершенство Явленного тела. Почему же? „Совершенство Явленного тела, совершенство Явленного тела“ — о нем Истинносуший проповедовал как о не-совершенстве».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, может быть виден Истинносуший благодаря великолепию его знаков-отметин?»*.

Субхути отвечал: «Нет, о Благодатный, Истинносуший не может быть виден благодаря великолепию его знаков-отметин. Почему же? Что Истинносушим названо „великолепием знаков-отметин“, то вовсе не является „великолепием знаков-отметин“. Тем самым сказано „великолепие знаков-отметин“».

* См. ДС, LXXXIII.

21

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, приходит ли Истинносущему такая [мысль]: „Мною поведен Закон?“»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, о Благодатный, у Истинносущего нет такого [в мыслях]: „Мною поведен Закон“».

Благодатный говорил: «Тот, Субхути, кто скажет: „Истинносушим поведен Закон“, — тот солжет, тот осрамит Меня тем, что не постиг сути. Почему же? „Законоучение, Законоучение“ — оно таково, Субхути, что нет никакого Законоучения, которое бы воспринималось под названием „Законоучение“».

Затем досточтимый Субхути обратился к Благодатному так: «Будут ли, о Благодатный, в будущем, в конце времен, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда Благое Учение пойдет на убыль, какие-либо существа, которые, услышав такого рода Закон, припадут к нему?»

Благодатный молвил: «Неверно, Субхути, что те суть существа или не-существа. Почему же? „Существа, существа“ — о всех них Истин-

носуший проповедовал как о не-существах. Тем самым [они] названы „существами“.

22

Как ты считаешь, Субхути, есть ли какой-нибудь Закон, который Истинносуший воистину постиг как наивысшее Просветление?»

Досточтимый Субхути отвечал: «Ни в коей мере, о Благодатный, нет никакого Закона, который Истинносуший воистину постиг как наивысшее Просветление».

Благодатный говорил: «Именно так, Субхути, именно так. Здесь не найти и не воспринять даже самого маленького Закона. Тем самым он назван „наивысшим Просветлением“.

23

Опять-таки, Субхути, такой Закон был бы равен и ничем бы не отличался. Тем самым [он] назван [Законом] „наивысшего Просветления“. Это наивысшее Просветление лишено „независимой самости“, „существа“, „живой души“, „отдельной личности“, и он воистину постигаем как равный всем благоприятным дхармо-частицам. Почему же? „Благоприятные дхармо-частицы, благоприятные дхармо-частицы“ — о них Истинносуший проповедовал как о не-дхармо-частицах. Тем самым [они] названы „благоприятными дхармо-частицами“.

24

Опять-таки, Субхути, если мужчина (или женщина), собрав столько гор из семи драгоценностей, сколько царские горы Сумеру [имеют] в трех тысячах миллионов миров, преподнесет в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветленным и если сын (или дочь) из хорошей семьи, усвоив хотя бы одну четырехстопную строфу из этого Благовестия Совершенной мудрости, обучит других, то первое количество добродетели, Субхути, не составит даже сотой части второго количества добродетели. Наверное, их нельзя сравнивать даже приблизительно.

25

Как ты считаешь, Субхути, может ли Истинносуший думать так: „Мною освобождены существа“? Никак нельзя так думать, Субхути. Почему же? Неверно, Субхути, что есть какое-либо существо, которое освобождено Истинносушим. А если бы, Субхути, было такое существо, которое освобождено Им, то тогда бы у Истинносущего были понятия „независимая самость“, „существо“, „живая душа“, „отдельная личность“. Субхути, понятие „независимая самость“ проповедовалось

Истинносушим как не-понятие. Оно ведь воспринимается лишь простым человеком, а о „простом человеке“ Он проповедовал, что он не есть простой человек. Тем самым он назван „простой человек“.

26

Как ты считаешь, Субхути, может быть виден Истинносуший благодаря великолепию Его знаков-отметин?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, о Благодатный. Если я понимаю смысл поведенного Благодатным, то Истинносуший не может быть виден благодаря великолепию Его знаков-отметин».

Благодатный молвил: «Верно, верно, Субхути, именно так, Субхути, именно так, как ты говоришь. Истинносуший не может быть виден благодаря великолепию Его знаков-отметин. Почему же? Если бы, Субхути, можно было видеть Истинносущего благодаря великолепию Его знаков-отметин, то тогда и Вселенский правитель* был бы Истинносушим. Поэтому Истинносущего нельзя увидеть благодаря великолепию Его знаков-отметин».

Досточтимый Субхути отвечал Благодатному так: «Если я понимаю смысл поведенного Благодатным, то нельзя увидеть Истинносущего благодаря великолепию Его знаков-отметин».

Тут же Благодатный изрек такие стихи:

«Те, кто видел Меня телесным
И кто последовал за Моими глаголами,
Устремились за лжедомыслами,
Те люди не узрят Меня.

На Просветлённого должно взирать как на Закон,
Ибо Тела Закона** суть водители.
Подлинная реальность Закона*** непознаваема [мыслью],
Ее невозможно распознать [рассудком].

* Вселенский правитель — *cakra-vartin*, тиб. 'khor los sgyur ba — букв. «вращающий Колесо», но в буддизме понималось как «царь, вращающий Колесо буддийского Закона». Так называли тех правителей, которые оказывали действительное покровительство буддийской общине и следовали в своей социальной политике буддийским принципам. В буддизме было разработано учение о том, что такие цари обладают отличительными признаками великолетия, которые, однако, несопоставимы с последними у будд-татхагат. См. ДС, XI, 9; LXXXV; РА, II, 77, 98–101; V, 44–45.

** Тела Закона (дхарма-кайя, см. об этом гл. 5, Вступление к «Четырем гимнам») во мн. ч., видимо, означает множественность будд, см. также Словарь («Дхарма-кайя»).

*** Подлинная реальность Закона — *dharmatā*, тиб. *chos nyid* — неопикуемый Абсолют, который нельзя охватить даже мыслью. Все творчество Нагарджуны можно считать попыткой объяснить это.

27

[И продолжил:] Как ты считаешь, Субхути, постигалось ли Истинносушим наивысшее Просветление в качестве великолепия знаков-отметин? Никак нельзя, Субхути, чтобы ты рассматривал это так. Почему же? Ибо неверно, Субхути, что Истинносушим постигалось наивысшее Просветление как великолепие знаков-отметин. Никак нельзя, Субхути, чтобы говорили такое: „Разрушение или уничтожение любого Закона провозглашено ступившими на стезю бодхисаттв“. Никак нельзя, Субхути, чтобы ты рассматривал это так. Почему же? Ни разрушение, ни уничтожение никакого Закона не провозглашалось ступившими на стезю просветленных существ.

28

Опять-таки, Субхути, если сын (или дочь) из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями мира, числом равные песчинкам великой реки Ганг, преподнесет их в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветленным и в то же время если некое просветленное существо овладеет [парамитой] терпимости, опираясь на то, что дхармо-частицы бессамостны и никем не созданы, то именно по этой причине последнее обретет огромное количество добродетели, неизмеримое, неисчислимое. Но ведь неверно, Субхути, что великосущий бодхисаттва должен накапливать количество добродетели».

Досточтимый Субхути вопрошал: «Разве, о Благодатный, просветленное существо не должно накапливать количество добродетели?»

Благодатный отвечал: «Должно накапливать, Субхути, но не должно схватывать (т.е. привязываться). Тем самым сказано, что „должно накапливать“.

29

Опять-таки, Субхути, если кто-нибудь говорит, что Истинносущий уходит, или приходит, или стоит, или садится, или ложится, то он не понимает смысл поведенного Мною. Почему же? „Истинносущим“, Субхути, называют того, кто никуда не ушел и ниоткуда не пришел. Тем самым он и назван „Истинносущим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветленным“.

Опять-таки, Субхути, если сын или дочь из хорошей семьи изотрет в пыль столько миров, сколько крупинок земли в трех тысячах миллионов миров, с помощью неизмеримого [совершенства] решимости*, да так, что [получится] скопление мельчайших атомов (параману), то, как ты считаешь, Субхути, огромно ли будет такое скопление атомов?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, именно так, о Благосущный, то было бы огромным скоплением атомов. Почему же? Ведь если скопление атомов не было бы огромным, то Благодатный не сказал бы „скопление атомов“. Почему же? То, что Истинносущим названо „скоплением атомов“, то же Им названо „не-скоплением“. Тем самым сказано „скопление атомов“. Опять-таки Истинносущим сказано о „трех тысячах миллионов миров“, и о них же Им сказано как о „не-мирах“. Тем самым сказано „три тысячи миллионов миров“. Почему же? Если бы, о Благодатный, существовали миры, то это было бы воспринято как материальный объект, а то, о чем Истинносущим поведено как о восприятии объекта, о том же Им поведено как о не-восприятии. И тем самым оно названо „восприятием объекта“».

Благодатный говорил: «Восприятие материального объекта, Субхути, не является общепринятым, оно невыразимо. Оно не есть дхармо-частица и не есть не-дхармо-частица, но оно используется недалекими и простыми людьми.

* [Совершенство] решимости — *вирья-парамита*, см. ДС, XVII, CVIII.

Почему же? Предположим, Субхути, если кто-нибудь заявит, что Истинносущий проповедовал взгляды о „независимой самости“, о „существо“, о „живой душе“, об „отдельной личности“, то разве, Субхути, этот некто высказал подлинное суждение?»

Субхути отвечал: «Нет, о Благодатный, нет, о Благосущный, он не высказал ложное суждение. Почему же? Когда Истинносущий излагал взгляд о „независимой самости“, тогда Он не излагал взгляда. Тем самым сказано „взгляд о независимой самости“».

Благодатный говорил: «Точно так, Субхути, ступившим на стезю бодхисаттв должны быть постигнуты, увидены и оставлены все дхармо-частицы. Они должны быть так постигнуты, увидены и оставлены, чтобы не опираться ни на понятие „дхармо-частица“, ни на понятие „не-дхармо-частица“. Почему же? Субхути, о понятии „дхармо-частица“, о понятии „дхармо-частица“ проповедовалось Истинносущим как о не-понятии. Тем самым оно названо „понятие дхармо-частица“».

И опять-таки, Субхути, если великосущий бодхисаттва, наполнив семью драгоценностями неизмеримые и неисчислимые миры, преподнес бы их в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветленным, [то не столько бы он совершил, как] сын (или дочь) из хорошей семьи, который из Благовестия Совершенной мудрости усвоит один лишь стих в четыре стопы, запомнит, поймет, изучит, передаст и подробно разъяснит другим и по этой причине приобретет огромное количество добродетели, неизмеримое, неисчислимое. Как же он должен разъяснять? Например, посредством [образа] небесного пространства.

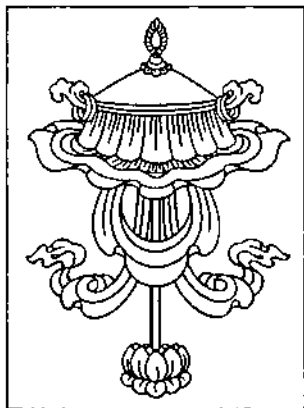
[Или:]

Звезды, темень и свет,
Марево, иней и пузырь на воде,
Сон, молния и облако —
Именно так и должно взирать на происходящее.

Вот как он должен разъяснять. Тем самым сказано „он должен разъяснять“».

Вот так говорил Благодатный. Восхищенные, старец Субхути, монахи и монахини, миряне, послушники и послушницы, а также просветленные существа и [весь] этот мир с богами, людьми, демонами и небесными певцами возликовали от проповеди Благодатного.

БЛАГОСЛОВЕННАЯ «ВАДЖРА-ЧХЕДИКА ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА»,
ИЛИ СУТРА О СОВЕРШЕННОЙ МУДРОСТИ,
РАССЕКАЮЩЕЙ [ТЬМУ НЕВЕЖЕСТВА],
КАК УДАР МОЛНИИ, —
ЗАВЕРШЕНА.



Словарь индо-тибетского и российского буддизма (имена, термины и понятия)*

А

АБХИДХАММА-ПИТАКА (пали *abhidhamma-piṭaka*, санскр. *abhidharma-piṭaka*; Корзина текстов высшего Закона) — название третьего свода книг буддийского канона (*Типитаки*), передаваемого на языке пали школой раннего буддизма и *Малой колесницы* — *тхеравады*. Такие же книги на санскрите (и, возможно, на пракритах) других школ, а их было более 18, не сохранились. Исключение составляет А.-п. *сарвастивады*, дошедшая до нас полностью только в переводах с санскрита на китайский и частично на тибетский языки. Содержательно эти две А.-п. различаются, но обе состоят из семи трактатов, в которых буддийское законоучение передано в самом сжатом виде, числовыми комплексами терминов и понятий (матрика) и техническим языком, созданным для описания догматики *сутр*. Много внимания уделяется критике взглядов оппонентов.

В сводах как палийской, так и китайской А.-п. (1) излагаются методы и способы анализа человеческой психики (внутреннего мира и воспринимаемого им внешнего мира) как потока дхармо-частиц сознания, представленных в многочисленных списках и классификациях по различным основаниям, (2) устанавливаются взаимоотношения и ряды следования этих ежесекундно вспыхивающе-гаснущих частиц, (3) описываются пра-

* Данный вариант «Словаря» является вторым, дополненным и переработанным изданием [Андросов 2000].

вила и техники психотренинга: памяти, внимания, сосредоточения, созерцания, (4) исследуются феномены сознания и их качества (чистота и нечистота, омрачение и освобождение и т.д.).

А.-п. считается наиболее трудной, эзотерической частью буддийского канона. Расшифровывать и растолковывать ее тексты могли только адепты, прошедшие особую практику у живых носителей этого знания. Буддисты традиционно полагают, что А.-п. была составлена уже на первом соборе после смерти Будды Шакьямуни, как и две другие «корзины». Ученые же уверены, что ее тексты начали создаваться не ранее III в. до н. э. Лучшим комментатором палийской А.-п. был и остается *Буддхагхоша* (V в.). Толкования санскритской А.-п. сарвастивады образовали особую традицию в школах *вайбхашика* и *саутрантика*, к которой относятся и самостоятельные труды, например «*Абхидхарма-коша*» *Васубандху* (IV–V вв.). Кроме того, существует ряд произведений махаянской школы *йогачара*, которые нередко считаются А.-п. *махаяны*.

АБХИДХАРМА (санскр. *abhidharma*; высшее Законоучение) — в *Малой колеснице* это: (1) отдел знаний по теории дхармо-частиц (см. *Дхарма*), психологии, *космологии* и т.д., примерно соответствующий объему понятия «философия» в античной культуре, (2) особый аналитический метод изложения и систематизации, характерный для книг «третьей корзины» свода текстов канона (*Трититаки*), комментариев к ним и постканонических трудов, называемых абхидхармической литературой.

В обоих значениях А. применима ко всем сферам религиозного опыта, например нравственности, природы ее загрязнения и очищения, для чего необходимо было проанализировать и описать дхармо-частицы сознания, благоприятствующие освобождению от *страдания* и не благоприятствующие ему, а затем дать конкретные решения этического свойства. Аналогично поступали с причинно-следственными отношениями и пр.

Первоначально А. представляла собой раннюю экзегетику Слова Будды (*дхармы*) со свойственным ей поиском средств и приемов хранения, передачи, истолкования колоссального устного наследия. В их основе лежали не только различные техники запоминания материала, но и медитативная практика, в сеансах которой осуществлялись советы по преобразованию внутреннего мира и давались установки по изменению моделей поведения монахов. В этом смысле А. — это и система понятий и методов, изучаемая каждым буддистом в качестве базового образования. В буддийских учебных заведениях прошлого и настоящего обязательны классы и факультеты по этому предмету. Здесь обучают теории и практике философской полемики, разрабатывают теорию источников достоверного знания и т.д. В *махаяне* это комплексное знание помогло становлению буддийской логики и эпистемологии. См. также выше, гл. 6, I и ДС, XXII–XL.

«АБХИДХАРМА-КОША» (санскр. *abhidharma-kośa*; Сокровищница высшего Законоучения) — философско-религиозный трактат буддийского мыслителя *Васубандху* (IV–V вв.), написанный с объединительных позиций по отношению к воззрениям хинаянских школ *вайбхашика* и *саутрантика*. Текст сохранился на санскрите, а также в китайском и тибетском переводах в 600 строфах, 9 главах с пространным прозаическим автокомментарием (бхашья). Труд заслуженно считается одной из доктринально-теоретических вершин *Малой колесницы* и традиции *Абхидхармы*. До сих пор он является обязательным предметом изучения в большинстве буддийских учебных заведений в странах распространения *махаяны* — от Индии до Японии, хотя формально это произведение *хинаяны*.

В А.-к. систематизированы буддийские учения о (1) абхидхармическом анализе (75 взаимодействующих дхармо-частиц потока сознания, их классификации и непреложные законы причинности); (2) видах живых существ, рождающихся в соответствии с их *кармой* в нижней сфере буддийской вселенной, состоящей из 32 миров вертикальной *космологии*; (3) главной причине круговращения существ и смены космических периодов (*кальпа*) — *карме* и сопутствующих ей условиях; (4) высших существах и способах сосредоточения, созерцания, медитации, с помощью которых они достигли высочайшей мудрости.

В автокомментарии приводятся фрагменты полемики между буддистами разных школ по конкретным проблемам, а также множество сведений о социальной психологии того времени. Большой вклад в изучение А.-к. внесли отечественные ученые-буддологи.

АВАЛОКИТЕШВАРА (санскр. *avalokita-iśvara*; Владыка, взирающий на существа милостиво; другое прочтение: Владыка, внимающий мольбам страдающих существ) — в *махаяне* просветленное существо, которое дало обет, достигнув Просветления, не уходить в *нирвану* и не становиться *буддой*, чтобы здесь, в *сансаре* из *сострадания* (*каруна*) к живущим оказывать помощь на Пути освобождения от *страданий*.

В сутрах А. — олицетворение идеала сострадания и «Делатель будд» (буддха-кара), ибо он способствует обретению этого высшего духовного состояния; ему иногда приписываются и функции творения мира, что не свойственно буддизму. Будды *Великой колесницы* пребывают в нерушимом покое, являя собой объекты созерцания; *бодхисаттвы* же суть деятельная сторона горних сил, «сыновья будд».

А. относится к семье Будды *Амитабхи*, в Индии был известен 32 формами воплощения, в том числе в виде главных божеств индуизма — Брахмы, Вишну, Шивы, Ганеши. Культ А. складывался с I в., когда ему стали воздвигать храмы, ваять его то в человеческом облике с лотосом в руке (обязательный атрибут), то четверо-, шести- и тысячеруким, одиннадцатиликим (или одиннадцатиглавым). Руки символизируют готовность содей-

ствовать каждому просящему, для чего нужно произнести должным образом *мантру* (сокровенное речение): «Ом мани падме хум» («Ом, жемчужина в лотосе, славься»). Голова его от боли и сострадания раскололась на 11 частей (с лицом на каждой из них), которые затем срослись, дабы бодхисаттва мог быть деятельным в сочувствии к страдающим, в частности в аду.

Огромна популярность А. в странах северного буддизма. Китайцы зовут его Гуань-ши-инь, корейцы — Кваным, японцы — Каннон. Мифология А. дополнилась функциями местных божеств. Поскольку они чаще были женскими, отвечая за чадолюбие, помощь роженицам и т.д., постольку и бодхисаттва изображается в облике женщины. В гималайских странах и Тибете его называют Ченрези (*spyun ras gzigs*). Культ А. был первым в этих местах, и А. стал их Покровителем, а Тибет — святой страной А. Здесь он приобрел многие новые формы воплощения, особенно важны его живые воплощения — духовные главы буддийских школ, рождающиеся вновь и вновь уже несколько веков. *Далай-ламы гелукпы* и *кармапы* (школа *кагьюдпа*) — вот самые известные лики А. современности.

Славится А. в Монголии и у буддийских народов России, называемых его Арья-Боло (-Бала, -Була) или Хоншим. Почитание его среди тибетцев и монголов не уступает почитанию Будды, ибо в *ваджраяне*, которой следуют эти народы, сказано, что этот бодхисаттва — главный на земле в период между *нирваной Шакьямуни* Будды и рождением Будды *Майтреи* в будущем. Всего ему здесь приписывается 108 форм воплощения.

АВИДЬЯ (санскр. *avidyā*) — в буддизме (1) неведение как безначальная сила жизни, обрекающая существа страдать и вновь рождаться в *сансаре*; (2) отсутствие непосредственного интуитивного видения подлинной реальности; (3) хаос нашего сознания, препятствующий видению духовной цели Пути освобождения, заставляющий принимать недействительное за действительное, невечное за вечное, пустоту самосущего за самостоятельное, сущее за Я; (4) незнание четырех благородных истин, неумение применять их на Пути. А. — первое звено 12-членной цепи *взаимозависимого происхождения*, дающее главную характеристику прошлому рождению как жизни, прошедшей в незнании и хаосе, что и стало причиной (наряду с *кармой*) нового рождения. В этом смысле А. — это вся мотивирующая сфера сознания, включающая сонм желаний, мечтаний, побуждений, страхов и т.д., — все, что движет нашими действиями, словами, мыслями, сотворяя *карму*. Поэтому А. — самое прочное ярмо (всего их 10) круговорота рождений человеческой особи, от которого освобождаются уже в самом конце духовного Пути только святые лица буддизма — *архаты* и *бодхисаттвы* 10-го уровня (бхуми).

АГИНСКИЙ ДАЦАН — буддийский монастырь в Агинском автономном округе Читинской области, основанный в 1816 г. и действующий до

сих пор (был закрыт с 1938 по 1946 г.); помимо главного имел 7 малых храмов, которые частично разрушились при советской власти и ныне восстанавливаются. Известен тем, что в нем (1) ежедневно по 4 раза совершается служба Арья-Бале (*Авалокитешваре*); (2) в прошлом веке активно изучалась тибетская медицина, готовились десятки лам-лекарей, лечивших местное население; (3) в 1861 г. открылся буддийский университет (цаннит); (4) работала печатня тибетских и монгольских текстов, в которой ксилографическим способом были отпечатаны труды по буддийскому Законоучению, медицине, логике, астрологии, *тантре* и др. В этой печатне хранилось свыше 47 тыс. досок с вырезанными на них текстами. А. был одним из крупнейших в России, в 1919 г. в нем состояло 950 лам, ныне — несколько десятков.

АДЖИТАМИТРА (санскр. *ajita-mitra*; Непобедимый друг) — индо-буддийский мыслитель VII–VIII вв., комментатор «Драгоценных строф» (Ратна-авали) *Нагарджуны* и, возможно, автор ряда тантрических трудов, сохранившихся в тибетском *Данджуре*.

АДИ-БУДДА (санскр. *ādi-buddha*) — Изначальный Будда в *ваджраяне*, олицетворяющий вневременное единство всех будд и *бодхисаттв*, мифологический образ Тела Закона (*дхарма-кайя*), из которого производятся все будды созерцания (Тело наслаждения), земные будды (Тело воплощения) и все мироздание. Но А.-Б. не является Богом-творцом, поскольку творение множества — это иллюзия (*майя*) индивидуального сознания, подлинная же реальность — едина и нерасчленима. Представления об А.-Б. — продолжение махаянского учения о трех телах Будды (*трикайя*), еще один способ выражения невыразимого единства Абсолюта. Его называют четвертым, объединяющим Телом Будды или Самосущностным Телом (*свабхавика-кайя*). Как термин впервые упоминается в тантрических текстах VII в., развитие доктрины происходило в X–XI вв. в учении Калачакры (Колесо времени), получившем распространение в гималайских странах, Тибете, Монголии и России. В Китае, Корее и Японии образ А.-Б. развивался и преломлялся иначе, например в виде вселенского Будды *Вайрочаны* в школе сингон.

АКШОБХЬЯ (санскр. *akṣobhya*; Неколебимый, Невозмутимый) — один из самых ранних будд *махаяны*, культ которого начал складываться с I в. Когда-то А. был простым монахом и дал суровые обеты (например, никогда не злиться), коих держался до достижения состояния буддства. Как всемогущий и всезнающий Будда *Великой колесницы*, А. не отправился в *нирвану*, а поселился в ее преддверии — в особой небесной стране Наивысшего блаженства (Абхирати). Она располагается на востоке буддийской вселенной. В Абхирати все восхищает, все прекрасно (как и в раю других религий), нет болезней, лжи и т.д.; кроме того, там нет инакове-

рующих. А. восседает в центре этой страны, на лotosовом престоле, будучи открытым для созерцания всех насельников. Но оказаться среди них сложно, этот мир недоступен для людей и других существ (например, богов), которые сохраняют хотя бы малую толику привязанностей и желаний. Поэтому здесь много *бодхисаттв*, продолжающих совершенствоваться, а также *архатов хинаяны* и будд, следующих в нирвану. Этот рай не вечен, ибо А. тоже ждет последнее Успокоение.

Культ А. получил новое развитие в *ваджраяне*, в ее ритуалах он размещался в восточной четверти (иногда и в центре) мандалы — символа-образа вселенной — вкпе с четырьмя другими высшими буддами. А. изображается синим цветом; к его семье относятся несколько известных *бодхисаттв*, например *Манджушри*. В современных странах *махаяны* почитание А. уступает по популярности культам *Шакьямуни*, *Вайрочаны*, *Амитабхи*.

АЛАЯ-ВИДЖНЯНА (санскр. *ālaya-vijñāna*; сознание-сокровищница) — в школе *йогачара* особое понятие философского учения о восьми видах сознания. Первые шесть — это общепринятые пять чувственных сознаний и мышление, 7-й — разум (манас) в качестве мотивирующей и оценочной сферы сознания, 8-й — сознание-сокровищница, в которой хранятся семена (биджа) всех феноменальных элементов сознания, т.е. дхармо-частиц, а также результатов их действия, т.е. зародышей *кармы*, плоды коей еще проявятся. А.-в. есть природа некоего дискретного, постоянно меняющегося континуума частичек, извлекаемых разумом и объективируемых через остальные шесть видов сознаний в качестве действий, речей, мыслей индивида в *сансаре*. Все семена суть вспыхивающе-гаснущие мгновения, и эти вспышки являются внутренним (субъективным) светом сознания; среди них есть и такие, которые реализуются на духовном Пути к архатству и буддству. Согласно основоположнику *йогачары Асанге* (IV в.), состояние Просветления (*бодхи*), как высшая точка Пути, знаменует прекращение действия сознания-сокровищницы, но это вовсе не означает конец сознания. Здесь наступает конец его объективирующей деятельности, семена сохраняются в нейтральном положении, перестают пульсировать, будучи подавлены светом буддства и *нирваны*. Следовательно, будды потенциально способны явиться вновь в *сансару*, и даже в человеческом облике. Природа А.-в. обволакивает вращающийся в череде рождений и смертей индивидуальный поток сознания. Но в то же время это как раз та природа, которая обща для всех особей, что объединяет их даже с буддами. Понятие сознания-сокровищницы получило дальнейшее развитие в Китае, Корее и отчасти в Японии, мыслители которых стали толковать Просветление как прекращение 8-го сознания и появление 9-го, абсолютно чистого сознания.

АЛМАЗНАЯ КОЛЕСНИЦА — образное название *ваджраяны*, третьего исторического направления в буддизме.

«АЛМАЗНАЯ СУТРА» — образное название «Ваджра-ччхедика праджня-парамита сутры» («Сутры о Совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии»), основополагающего текста махаянского буддизма, созданного во II–III вв. Главная его тема — поведение, речь и образ мыслей «вступивших на стезю *бодхисаттв*», т.е. тех, кто всецело посвятил себя духовному совершенствованию по махаянским писаниям, отказываясь от *нирваны* и буддства из *сострадания* к другим существам. Тем же, кто только намеревается так поступить, *Сутра* рекомендует накапливать добродетели (пунья), из которых наиболее ценными считаются заучивание данного благовестия, *медитация* и распространение знания о нем. Сутра учит думать, не прибегая к таким понятиям, как «независимая самость» (атман), «существо», «живая душа», «человеческая особь» (пудгала), что должно привести к искомому безупорному мышлению. Рекомендуемый способ рассуждения бодхисаттвы можно выразить формулой: «Если есть А, то есть и не-А, поэтому А есть только в этом относительном смысле» (например, «о чем *Будда* проповедовал как о совершенствовании мудрости, о том же Он поведал как о несовершенстве, поэтому оно названо Совершенством мудрости»).

АМИДАИЗМ — установившееся в западной культуре и России название самого распространенного среди верующих религиозного направления в дальневосточном буддизме махаяны (*Великой колесницы*). Название произошло от японской транслитерации имени главного *Будды* всех национальных форм и культовых, идеологических ответвлений этого конфессионального течения — Будды Амиды. Он является центральной фигурой и главным персонажем трех канонических текстов (*сутр*), созданных в Индии на санскрите (на котором его имя произносится *Амитабха*) в I–IV вв. Они повествуют о небесной Стране счастья (Сукхавати, аналогая монотеистических религий), куда возносятся после смерти ревностные поклонники Амиды, навсегда избавленные от круговорота рождений в мирах *страдания*. Согласно мифической *космологии* индийского буддизма, Амитабха есть светоч западной стороны вселенной. Там располагается его «Чистая земля» (яп. дзёдо) — место, обетованное для всех высоко нравственных и истово любящих Будду Запада, для всех получивших только помощи от Его безмерной силы милосердия и *сострадания*.

Переведенные на китайский язык, эти сутры стали догматической основой школы «Чистой земли» (кит. Цзинту-изун), формирование которой началось с деятельности Хуэй-юаня (334–416). В трудах последнего реалиями китайской культуры были не только опосредованы индийские идеи и принципы религиозной жизни, но и необычайно возвеличены заслуги и достоинства монахов—адептов культа Амитабхи (кит. Амитафо или Амитофо). Этих монахов предлагалось почитать так же, как императора Китая. Росту своей популярности ранний А. особенно обязан образу *бодхисат-*

твы (просветленного существа) *Авалокитешвары* — идеала деятельного сострадания, отвечающего самым разнообразным чаяниям простых верующих, которого китайцы стали называть Гуань-инь и отождествлять с местной богиней чадолюбия и родовспоможения.

Культ Будды Запада проник в Японию из Китая в VIII в. С IX в. он получил развитие в школе тэндай. В ней учили постоянно твердить *мантру* (сокровенное речение): «Слава Будде Амиде (Наму Амида Буцу)», помогающую следовать самым легким Путем освобождения, открыть в сознании верующего природу Будды (абсолютное единство сущего). Обещается, что этим Путем уже в следующем рождении можно достичь Страны счастья при помощи спасительной силы Амиды, в роли которой часто выступает Авалокитешвара (яп. Каннон). Японцы считают, что первым учителем А. был основоположник махаяны индиец *Нагарджуна* (II–III вв.), одна из глав комментария которого на сутру «Десяти стадий духовного роста» («Даша-бхумика-вибхаша») называется «Легкая практика» и содержит этические, теоретические, вероисповедные и прочие постулаты этого религиозного направления. Простота культа и догматики, отказ от celibата монашества и активная мифологизация образа Амиды сделали А. самым популярным среди сельского населения Японии. В XII–XIII вв. появились четыре уже собственно амидаистские школы (юдзу нэмбуцусю, дзёдо-сю, дзёдо-синсю и дзи-сю), действующие до сего дня. Ныне в Японии насчитывается около 20 млн. приверженцев этих школ и 27 тыс. храмов. Самая многочисленная (9 млн.) — дзёдо-синсю.

Широкое распространение А. получил также в Корее и Вьетнаме, где он стал фактически народной религией. Особенность вьетнамского А. состоит в активном вовлечении тантрических культов в практику ритуальных служб. Во всех названных странах и на Тайване это направление буддизма сегодня относится к ведущим.

АМИТАБХА (санскр. *amitābha*; Беспредельно сияющий *Будда*) — один из главных будд в *махаяне* и *ваджраяне*, имя которого упоминается в *сутрах* I–II вв. Некогда он был *бодхисаттвой* Дхармакара и дал обет (среди других 48) создать «землю Будды» (*буддха-кшетра*), сосредоточив на этом все внимание. Ему это удалось. Эта небесная Страна счастья и блаженства (Сукхавати) по описаниям напоминает рай монотеистических религий; там верующие в Будду А. рождаются наделенные способностями наслаждаться духовно. В буддийской мифологической вселенной Сукхавати располагается на западе и относится к классу «чистых земель», т.е. к самому высшему разряду, к предверию *нирваны*. Пребывающий здесь А. есть объект медитации, безмолвно обучающий adeptов абсолютному единству сущего. В системе «пяти будд» и в искусстве А. изображается красным цветом, на павлиньем троне, с чашей для подаяния или лотосом в руках. В его мифологическую семью входят два важнейших образа буд-

дизма — Будда *Шакьямуни* (земное воплощение А.) и бодхисаттва *Авалокитешвара* (идеал махаянского *сострадания*). Основные сутры, сообщающие об А., — большая и малая «Сукхавати-в्यूха» («Описание Страны счастья»), а также «Амитаюс-дхьяна» («Сутра созерцания Амитаюс») — стали каноническими текстами китайской школы «Чистой земли» и японского *амидаизма*.

Нагарджуна (II–III вв.) первым из махаянских мыслителей упомянул А. и раскрыл его функциональную роль на Пути освобождения в своем «Дружественном послании» (СЛ, 119–122, см. гл. 2 данного издания): «Чтобы обрести Буддство, тебе (адресату Послания) нужно все подчинить накоплению огромной добродетели. Тогда на [период твоих] бесчисленных рождений во всех мирах богов и людей ты сохранишь способности мастера йогической медитации и, родившись, подобно благородному Авалокитешваре, предпримешь усилия в помощь множеству мучающихся. После таких рождений ты избавишься от болезней, старости, привязанностей, ненависти и победителем войдешь в страну Будды. Там, подобно Беспредельно сияющему [Просветлённому], станешь Покровителем всей вселенной и с бесконечно долгой жизнью. Излучая мудрость, нравственность, щедрость и являя на земле, небесах и в божественных мирах возвышенно-великолепную чистоту, тем самым доставишь восхищение, подлинную радость и счастье высоким и низким, людям на земле и богам на небе».

Согласно тибетскому учению о живых воплощениях, панчен-ламы являются воплощениями А.

АМИТАЮС (санскр. *amita-āyus*; Будда беспредельной жизни) — особая ритуальная форма Будды *Амитабхи*, культ которого сформировался к IV в. Благодаря «Амитаюс-дхьяна» («Сутре созерцания Амитаюс») к этому Будде обращают мольбы о долгой жизни, здоровье и богатстве. В средние века складывается культ А. в Тибете, Монголии (особенно в лечебной практике *лам*) и Китае (в даосско-буддийском поиске эликсира бессмертия), получивший широкое распространение в XVI–XVIII вв. и сохраняющий свое значение и сегодня.

АМОГХАВАДЖРА (санскр. *amogha-vajra*; Непогрешимый и молниеподобный) — в *буддизме* (1) один из *бодхисаттв ваджраяны*, известный в Китае и Японии, относящийся к мифологической семье Будды *Акшобхьи*; (2) индийский монах, живший в 705–774 гг., который вместе со своим учителем Ваджрабодхи отправился сначала на Яву, а затем в Китай (720 г.), где со временем прославился как хороший знаток и переводчик с санскрита 110 эзотерических и тантрических текстов ваджраяны, инициатор строительства храмов и монастырей этого направления, учитель и наставник множества учеников, продолживших его дело на Дальнем Востоке. Крупнейшим его последователем стал Кукай — основоположник школы сингон в Японии.

АМОГХАСИДДХИ (санскр. *amogha-siddhi*; Будда, безошибочно достигший цели, Непогрешимо преуспевший) — один из пяти главных будд созерцания в *ваджраяне*, впервые упоминаемый в «Гухья-самаджа-тантре» (IV–V вв.). Изображается зеленым цветом, его небесная страна находится на севере буддийской вселенной, а мифологическая семья состоит из таких славных персонажей, как духовная супруга *Tara* («Спасительница») и будущий земной Будда *Майтрея* («Любовь»). Благодаря последним культ А. популярен в тибето-монгольском буддизме. В Японии его считают манифестацией Будды *Вайрочаны* (Солнцесияющего).

АМРИТАКАРА (санскр. *amṛitā-kara*; Творец бессмертия) — индо-буддийский мыслитель VIII–IX вв., автор комментария к «Четырем гимнам» *Нагарджуны* — «Чатух-става-самасартха», сохранившегося (без начала) только на санскрите. Больше о его творчестве ничего не известно.

АНАНДА (санскр. *ānanda*; букв. «Радость») — в буддизме двоюродный брат и верный ученик Будды *Шакьямуни*, сопровождавший его постоянно и ухаживавший за ним до ухода последнего в *нирвану*, после чего достиг *архатства* (высшей степени святости в раннем буддизме и в *тхераваде*) и тоже отправился в *нирвану* в 120-летнем возрасте. Величайшей заслугой А. считается изложение ученикам запомненных проповедей и бесед Будды, которые составили *Сутта-питаку* (санскр. *Сутра-питака*) — вторую многотомную книгу буддийского канона Типитаки на языке пали (санскр. *Трипитака*).

АНАТМАН (санскр. *anātman*; отсутствие самости и вечной души, букв.: не-атман; пали *анатта*) — центральное и определяющее понятие буддизма, которое создало совершенно иную ориентацию для человеческой мысли, не свойственную другим культурам. Во-первых, А. означает отсутствие любых нетленных начал как во всех существах (в том числе в Боге-творце), так и во вселенной. Следовательно, согласно Будде, всё непрерывно течет и ежесекундно меняется. Но в духовной практике под «всё» буддисты понимали поток сознания — единственное данное нам непосредственно и подлежащее преобразованию и усовершенствованию. Во-вторых, понятие А. осмысливается и истолковывается так, что любая индивидуализация самости причиняет вред нравственным устоям, ведет к низким рождениям и умножению *страдания*. Значит, духовному освобождению благоприятствует как раз отказ от личного Я, от понятия Моё и от всяческого выделения индивида (пудгала-найратмья), а также умение интуитивно созерцать состояние А.

Учение об отсутствии души, или вечного Я, создавалось в противовес брахманистским философско-религиозным идеям об атмане как некоей неизменной сущности, сохраняющейся в процессе череды рождений особи. В *махаяне* понятие А. получило дальнейшее развитие в учениях об

отсутствии самосущего (нихсвабхава), о пустоте (*шуньята*) и о несамостоятельности и бессущности дхармо-частиц (*дхарма-найратмья*).

АНИТЬЯ (санскр. *anītya*; не вечность, непостоянство; пали *аничча*) — центральное и определяющее понятие *буддизма* (наряду с *анатманом* и *духкхой*, или *страданием*). Непостоянны все внешние и все внутренние элементы потока сознания, т.е. объективное и субъективное содержание познания. Таков основной принцип *взаимозависимого происхождения* явлений. Но А. — это не метафизическая догма, а особого рода интуиция, которой характеризуется вступивший в поток (сротапанна — первая ступень святости в буддизме) и обрести которую необходимо каждому изучающему наследие Будды. Глубокое проникновение в непостоянство, в процессы возникновения и исчезновения любого объекта созерцания и, следовательно, воспитание в себе непривязанности суть шаги на Пути освобождения.

АРУПА-ДХАТУ (санскр. *arūpa-dhātu*; сфера отсутствия форм и цветов; другие названия: арупа-лока и арупа-авачара) — в *буддизме* третья, высшая космологическая сфера, состоящая из четырех миров *нирваны*, которые могут созерцать лишь святые — в виде небес, а именно: (1) бесконечного пространства, (2) бесконечного сознания, (3) абсолютного ничто и (4) не воспринимаемых ни сознанием, ни его отсутствием. На этих небесах существа, а это будды, пратьекабудды (будды-одиночки), а также *архаты*, не имеют никакой телесности, формы и цвета, пребывая в полнейшем покое.

АРХАТ (санскр. *arhant*; достойный, уважаемый, знаменитый, особенно применительно к религиозным лидерам; пали *arahant*) — в *буддизме* «достойный войти в *нирвану*». Первым А. называл себя *Шакьямуни Будда*, а именно существом, достигшим видения подлинной природы вещей (йатха-бхута). А. стали многие ученики Будды и их последователи. В школах *хинаяны*, в том числе в *тхераваде*, архатство — высшая стадия духовного совершенствования, после которой уже не будет рождений. В отличие от других стадий святости (сротапанны, сакритагамина и анагамина) А. непосредственно после данной жизни уходит в *нирвану*.

А. является человеческой особью (мужской или женской), полностью свободной от представлений о Я и Моё; это «Будда после Будды», т.е. «достигший Просветления после Первопросветлённого». В отличие от последнего, А. не обладает пятью сверхзнаниями: необычной психической силой воздействия, божественными оком и слухом, чтением чужих мыслей, умением творить чудеса, — зато владеет тройственным знанием (о своих предыдущих рождениях, о рождениях других лиц и о том, как прекратить умственное омрачение). Архатство есть цель устремлений современного монашества *тхеравады*.

Махаяна, принявшая в свое лоно хинаяну, разделяет воззрения последней относительно А., которые часто (например, Субхути) — действующие персонажи махаянских *сутр*. Но в то же время здесь они играют и дополнительные роли. Будучи наиболее подготовленными лицами буддизма, они, оказывается, способны воспринять и новые духовные идеалы, а именно отказаться от собственного окончательного спасения и ухода в нирвану ради участия в освобождении других существ. Для этого архатам достаточно дать обет *бодхисаттвы*, чтобы остаться в кругу рождений (в *сансаре*) из *сострадания*. Таким образом, цель хинаяны становилась второстепенной среди новых задач религии. В махаянской литературе содержится множество описаний пребывания А. на высших небесах мифической вселенной, в «землях будд» (*буддха-кшетра*), но не в нирване, где они были бы уже неопикуемы. А. часто изображаются в махаянской иконографии, к примеру в знаменитой картине «Будда в окружении 16 великих архатов».

АРЬЯДЭВА (санскр. *ārya-deva*; Божественно-благородный, другое написание: Арьядева) — буддийский мыслитель III в. из южноиндийского брахманского рода (по другим источникам, он пришел в Индию из Шри-Ланки), последователь *Нагарджуны* и философско-религиозной школы *мадхьямики*, занимавшийся (1) философским обсуждением проблем вечности, Атмана, времени, существования следствия в причине и т.д., (2) методами опровержения идейных противников, (3) критикой доктрин индуистских школ санхьи, вайшешики, панчаратры и пашупаты (вишнуиты и шиваиты), а также локааты и джайнизма. Все они суть новые оппоненты *махаяны*, поскольку до А. спор шел в основном с буддистами *хинаяны*.

С его точки зрения, абсолютно-сущее (парамартха-сат), или абсолютное состояние сознания, не может быть постигнуто рассудком и описано в соотносительных категориях, ибо оно вне рождения и смерти, вне мысли и языка, оно единственно реальное, а таковым может быть только пустота (*шуньята*), которая вне субъектно-объектных отношений познания. В мире все пусто и нет ничего, что могло бы быть само по себе, безотносительно к другому. Всё производимое причинами и условиями несамостоятельно, пусто, ибо в нем нет самосущего (нихсвабхава). Если бы нечто обладало самосущим, рассуждал А., то оно бы воспринималось существующим без причин и условий, но такого не наблюдается, поскольку все явления включены в бесконечные и безначальные цепи каузальности. Всё явленное есть отсутствие собственной природы и наличие взаимозависимой изменчивости.

Но он считал, что истинно-сущее можно реализовать практически, опровергая («опустошая») все лжеидеи. Такова задача *мадхьямики* как полемической философии *Срединного Пути* (*мадхьяма-пратипат*). Развитие

учения о пустотности (*шунья-вада*) А. видел в махаянском Пути *бодхисаттв*, который начинается с устранения из сознания четырех лжеидей: о неизменном среди всеобщей изменчивости, о возможности счастья среди океана страдания, о вечной душе (атман) среди преходящего мира, о прекрасном среди безобразного. Размышления над ними он называл невежеством. Продвижению по этому Пути способствуют особые дхармо-частицы потока сознания, которые им делились на «прекращающие пороки» и «развивающие добродетели». Так, согласно его «Трактату 100 строф» («Щата-шастра»), первые обеспечивают духовный рост, а вторые его закрепляют. Успеха достигает лишь тот, кто практикует оба вида. К примеру, даяние есть добродейание, но само по себе оно не устраняет зло. Бодхисаттвой может стать лишь тот, кто удалил из своего ума и порочность и добродетельность, которые в равной мере являются путями сознания. Для тех, кто отстранился от всех мнений, не нужно и само учение о пустотности.

Согласно А., Путь *бодхисаттвы* равноценен поведению настоящего мудреца в жизни, который не испытывает ни привязанности, ни отвращения ко всему взаимосвязанному и потому иллюзорному (*майя*). Как прозрачный кристалл становится цветным, отражая цвета, так и ум (читта) окрашивается воображением (викальпа), а без него он чист.

В Китае «Щата-шастра» — основной источник школы сань-лунь («Три трактата»). Тибетцы причисляют А. к «шести драгоценностям» буддийской философии наряду с *Нагарджуной*, *Асангой*, *Васубандху*, *Дигнагой* и *Дхармакирти*.

АРЬЯШУРА (санскр. *ārya-śūra*; Мужественно-благородный) — индо-буддийский поэт IV в., автор шести поэм и «Гирлянды джатак», собрания преданий и легенд о предыдущих рождениях *Будды Шакьямуни*. Произведения А. отличаются не только верой в буддийский Закон (*Дхарма*) и преклонением (бхакти) перед Буддой, но и высоким поэтическим стилем (кавья), прекрасным классическим санскритом и другими художественными достоинствами. Он принадлежал к *Малой колеснице (хиньяна)*, демонстрируя прекрасное знание ее идей и содержания *Трипитаки*.

АСАНГА (санскр. *asaṅga*; Объединитель) — индо-буддийский мыслитель IV в., основоположник школы *йогачара*, автор 19 трудов, в том числе по *Абхидхарме* и *Праджня-парамите*. Он развивал философскую сторону махаянских учений. Сознание (виджняна) подразделялось им на восемь видов: пять чувственных, мышление, разум (манас) и сознание-сокровищница (*алая-виджняна*). Последнее, в отличие от индуистского *атмана*, содержательно постоянно меняется, а входящие в него семена (биджа) дхармо-частиц и *кармы* дают жизнь особям, вращающимся в *сансаре*. «Непроращение» семян из-за ослабления силы кармы означает приближение к *нирване*. Их множественность иллюзорна, так как семя — это частичка единого сознания *Будды*. В задачи познания входило доказательство

нереальности этой множественности как продукта вымысла (кальпана) и реальности только сознания (виджняна-матра), которое для А. тождественно нирване.

Религиозная сторона учения А. состояла в защите идеала *бодхисаттвы*, а также новой махаянской доктрины о трех телах Будды (*трикайя*). Высшая реальность (буддство) предстает в неопишемом Телесном Законе (*дхарма-кайя*), в Телесном наслаждения, или блаженства (*самбхога-кайя*), которое является главным объектом мастеров йогической медитации, созерцающих его на различных небесах, населенных святыми и буддами, и в Телесном воплощения (*нирмана-кайя*). В последнем Будда приходил уже неоднократно к людям возвещать Закон.

С *мадхьямикой* А. разошелся в нескольких вопросах, хотя, по-видимому, начинал в этой школе (ему принадлежит комментарий на «Строфы о срединности» *Нагарджуны*). Для А. нирвана реальна, а сансара нереальна, тогда как для мадхьямиков они обе нереальны. В полемике А. считал возможным доказывать махаянские положения, выдвигая тот или иной довод, тогда как ранние мадхьямики только в опровержении любых доводов видели правильную позицию.

Труды А. оказали и оказывают огромное влияние на судьбы индийского буддизма, в том числе на философское обоснование *ваджраяны*, а также на буддизм Центральной Азии и Дальнего Востока.

АТИША (санскр. *atīṣa*; Сверхвладыка, Выдающийся, другое имя — Дипанкара Шриджняна, или Светильник великолепного знания) — индо-буддийский мыслитель, живший в 982–1054 гг. С 1042 г. возрождал монастырский буддизм в Тибете, известен как переводчик на тибетский язык 11 текстов по *мадхьямике*, логике, *Абхидхарме*, автор комментария к *сутрам Праджня-парамиты* и 25 самостоятельных трудов, 13 из которых по *тантре*. Два его произведения («Светоч на Пути просветления» и «Драгоценная гирлянда бодхисаттв») имеют первостепенное значение для школ *кадампа* и *гелугпа*. Кроме того, А. был миссионером учения Калачакра (Колесо времени) и создал известную систему тибетского летосчисления из 60-летних циклов.

Согласно жизнеописаниям, А. прославился еще в Индии (в Бенгалии) благодаря своим выдающимся способностям и к 30 годам приобрел известность знатока большинства буддийских и индуистских школ. После этого он отправился учиться *тантре* к мастеру *йоги* Наропе и тем самым соединил в своей деятельности три исторических направления буддизма: *хинаяну*, *махаяну* и *ваджраяну*. Такой подход стал определяющим в формировании новых школ Тибета, и прежде всего *кадампы*, основанной его последователем Дромтёном (Brom-ston), а также вышедшей из нее позднее (в XV в.) *гелугы*. Интеграции всех буддийских практик посвящен и трактат «Светоч на Пути просветления», в котором А. учил постепенно

приступать к тантрической эзотерике и упражнениям с глубинными слоями сознания, опираясь на нравственную дисциплину, сострадательное отношение к окружающим и интуитивную мудрость. Этот текст чрезвычайно влиятелен до сих пор.

АХИМСА (санскр. *ahimsā*; отказ от убийства, невреждение, непричинение ущерба, ненасилие) — первая заповедь буддийской этики, одна из составляющих 2-й и 4-й ступеней *Восьмеричного Пути*. Эта заповедь отразила общеиндийскую идею, появившуюся одновременно (примерно в V в. до н.э.) в брахманизме, джайнизме, буддизме и других направлениях религиозной мысли, первоначально свидетельствовавшую о несогласии с практикой кровавых жертвоприношений ведизма и автохтонных культов Индостана. Позднее она инициировала вегетарианство. В каждом религиозном течении А. истолковывалась иначе. В буддизме воздержание от убийства и причинения вреда другому и самому себе — основная заповедь, без соблюдения которой нельзя вступить на Путь освобождения, нельзя заниматься *медитацией* (*дхьяна*) и совершенствоваться в интуитивной мудрости, нельзя пробудить в себе *сострадание* (*каруна*). В *махаяне* практика последнего осуществляется через А. Согласно поздним индо-буддийским мыслителям, в невреждении таятся корни и многих других нравственных принципов, например незлобивости, негневливости (*адвеша*), любви, милосердия (*майтри*), дружественности (*мудита*).

В Индии практика А. распространялась на все живые существа, эту традицию сохранили буддисты Юго-Восточной Азии и многие школы Китая и Японии. В тибето-монгольском буддизме, а также в отдельных школах Дальнего Востока невреждение практикуется только в отношениях с людьми и небесными существами. В *Малой колеснице* и школе *тхеравада* запрещены самопожертвование и самоубийство, в то время как в *махаяне* и *ваджраяне* такого рода действия не считаются нарушением А. Все направления буддизма, однако, не абсолютизируют невреждение, поскольку в мире страданий невозможно жить, не причиняя какого-либо ущерба другому существу, хотя стремиться к этому надо.

АШВАГХОША (санскр. *aśva-ghoṣa*; Глас коня) — индийский поэт и буддийский мыслитель I–II вв., автор поэм «Буддха-чарита» («Жизнь Будды»), «Саундара-нанда кавья» («Поэма о Сундари и Нанде») и ряда других. Как авторитетному среди буддистов имени А. приписывалось много разножанровых трудов, однако их аутентичность весьма сомнительна. Основываясь на содержании названных поэм, А. можно считать *махасангхиком*, симпатизирующим раннемахаянским идеям, например таким, как обладание Буддой сверхъестественными способностями, преклонение (*бхакти*) пред Его образом и беззаветная любовь к Нему, применимость *йоги* на Пути, возможность содействовать Просветлению других (идеал *бодхисаттвы*). Эти поэмы посвящены не только буддийской догматике и

легендам о *Шакьямуни* и его брате Нанде, но и всей социально-идеологической проблематике того времени.

АШОКА (санскр. *aśoka*; Непечальный, Радостный) — индийский император из династии Маурьев, правивший в 268–231 гг. до н.э. Известен более всего по буддийской литературе как царь—покровитель буддизма (чакравартин), коим он стал после кровавых войн. Он также проводил политику, способствовавшую буддийскому миссионерству, и был первым царем, постригшимся в монахи. Его деяния описаны в книге «Легенды об Ашоке» («Ашока-авадана»), но главное — это сохранившиеся в камне многочисленные указы императора, найденные в разных частях Индостана, самые ранние памятники индийской эпиграфики. В одном из указов (наскальная надпись из Байрата) названы семь текстов, которые могли быть фрагментами древнейших частей палийского канона. В ряде указов запрещалось убивать или приносить в жертву животных, устраивать пиры чревоугодия, а также повелевалось строить лечебницы для людей и животных, рыть для тех и других колодцы, сажать целебные травы и деревья. В Большом наскальном указе из Шахбазгархи царь сожалеет о своих былых заблуждениях, послуживших причиной войн, убийств, жестокости. В нескольких указах провозглашается веротерпимость: «Всякая чужая вера должна быть уважаема... и тот, кто чтит свою веру и порицает чужую из преданности своей вере... тот сильно вредит своей вере. И потому только согласие и полезно, так, чтобы люди слышали закон и одного, и другого и чтобы они любили слушать его» (Большой наскальный указ из Гирнара).

«АШТАСАХАСРИКА-СУТРА» (санскр. *aṣṭa-sāhasrikā-sūtra*; «Сутра в 8 тысяч строк [о Совершенствовании мудрости]») — одна из самых ранних сутр *махаяны* (I в. до н.э. — I в. н.э.) в 32 главах. В этом тексте провозглашено учение о *бодхисаттвах*, высшие типы которых излучают беспредельное *сострадание*, совершенствуются в добродетелях, изучают *Праджня-парамиту*; некоторые из них становятся буддами. Сутра проповедует о двух Телах Будды: Явленном (*рупа-кайя*) и Теле Закона (*дхарма-кайя*). Второе — это абсолютные истины, сообщаемые только праджня-парамитскими текстами, это чистые дхармо-частицы Будды, коими познается пустотность (*шуньята*). Тело Закона — это сама пустотность, или подлинная природа мироздания. Явленное же Тело Будды живет, умирает, хранится в реликвариях (ступах).

Интуитивная мудрость (*праджня*) — главное, что нужно развивать бодхисаттвам, без чего другие практики (даяния, нравственности, терпимости, решимости и сосредоточения) слепы. Учение об иллюзорности (*майя-вада*) также относится к важнейшим в А.: «Даже *нирвана* подобна мареву, сновидению».

Сутра предложила и новую систему ценностей, в которой помимо накопления добродетели и заслуг значимы и более конкретные вещи: благополучие, долголетие, здоровье.

Б

БАРДО (тибет. *bar do*, санскр. *antarā-bhava*) — закрепившийся в европейской и русской культуре буддийский термин, обозначающий пребывание особи в промежуточном состоянии после смерти до нового рождения, которое начинается в момент зачатия. Известностью термин обязан трудам английского исследователя У.И.Эванс-Венца, особенно его «Тибетской книге смерти». Среди буддийских школ отношение к понятию промежуточного состояния неоднозначное. В «Катхаватху» палийского канона оно отрицается, как и в *тхераваде*. Однако в канонах других школ *Малой колесницы* оно встречается, судя по «*Абхидхарма-коше*» (III, 10–15) *Васубандху* (IV–V вв.), где данное понятие переросло в учение. Еще раньше определенное развитие понятие получило в трудах йогачарина *Асанги* (IV в.).

Согласно обоим мыслителям, особь, которой предстоит родиться вновь в мирах ниже сферы *нирваны*, после смерти становится плотным мыслящим существом под названием «гандхарва» (так же именуется класс полубогов в брахманизме и индуизме). Оно живет не более семи дней, подыскивая материнское лоно, соответствующее ему по уровню омраченности сознания и *кармы*. Гандхарва является таким же важным условием образования зародыша нового существа, как и здоровье матери, как и ее половой акт с отцом будущего ребенка (или ее оплодотворение иным способом). Если за семь дней гандхарва не отыщет должное лоно и в должных условиях (коих много, в том числе социальный статус рода матери), то он умирает и сразу же рождается вновь, что может повторяться семь раз. Следовательно, в Б. особь может пребывать максимум 49 дней, питаясь здесь запахами и имея призрачную форму того существа, в качестве которого ему предстоит родиться.

Видимы гандхарвы только друг другу, а также йогам, развившим особые сверхъестественные способности. Такие мастера стали популярны уже в позднем индийском буддизме *ваджраяны* и в Тибете. Там учение о Б. получило мощное развитие, что было связано с практическими нуждами поиска живых воплощенцев, известных учителей, мистиков, *далай-лам*, *панчен-лам*, *кармап* и др. Считается, что некоторые святые (например, анагамины, или невозвращенцы) могут отправиться в *нирвану* из Б., позанимавшись там *йогой*, а также пообщавшись с гандхарвами других святых особей, богов и т.д. Гандхарвы обладают рядом сверхъестественных способностей, например мгновенного передвижения в пространстве, и пятью органами чувств (кроме вкуса). В Тибете учение было дополнено раздела-

ми о том, как правильно умирать и как научиться видеть гандхарвов. В Китае и Японии учение сказалося на культовых церемониях, к примеру на поминании умерших каждые семь дней до 49-го дня.

БЕЛЫЙ ЛОТОС (кит. байляньшэ) — общество и школа в китайском буддизме, берущие начало от Хуэй-юаня (334–416) и школы «Чистой земли» (Цзинту) VII–VIII вв., а также от китайского амидаизма. С XII в. в школе Б.л. выработалось особое почитание Будды Амитабхи, соединенное с верой в скорое воплощение Будды будущего — Майтреи. В Б.л. делался упор на ожидание светлого будущего на земле и эсхатологию — учение о конце света. Эти идеи — основа идеологии оппозиционеров в Китае вплоть до XX в., а в XIII–XVI вв. они стали знаменем крестьянских восстаний.

БИБЛИОТЕКА БУДДИКА (Bibliotheca Buddhica) — серия публикаций оригинальных и переводных буддийских текстов, созданная С.Ф.Ольденбургем и другими русскими учеными в Санкт-Петербурге при Российской академии наук и остающаяся до сих пор одним из самых авторитетных изданий среди буддологов мира. С 1897 по 1937 г. вышли 30 томов (большинство в нескольких выпусках) основополагающих текстов *махаяны*, критически подготовленных лучшими специалистами того времени. К печати было подготовлено еще 14 томов преимущественно тибетологом А.И.Востриковым, безвинно расстрелянным в 1937 г. Серию надолго закрыли, судьба рукописей и подготовленных работ печальна. По инициативе Ю.Н.Рериха в 1960 г. серия была восстановлена, но после выпуска двух томов ее вновь закрыли. Только в 80-е годы (при содействии Г.М.Бонгард-Левина) Б.Б. продолжила существование, но уже в составе серии «Памятники письменности Востока», и к своему 100-летию юбилею насчитывала 40 томов. В Индии первые 30 томов неоднократно переиздавались, ибо по-прежнему пользуются спросом. В России они — библиографическая редкость.

БИМБИСАРА (V–IV вв. до н.э.) — царь Магадхи, государства в среднем течении Ганга на полуострове Индостан, во время правления которого проходила проповедническая деятельность Будды Шакьямуни, пережившего царя на восемь лет. Б. известен по буддийским источникам как покровитель Будды и его учеников, неоднократно встречавшийся с Учителем и находившийся под его влиянием.

БЛАВАТСКАЯ Елена Петровна (1831–1891) — русская исследовательница мистики Востока, прежде всего буддизма Индии и Тибета, в 1875 г. основавшая (совместно с американцем Г.Олькоттом) Теософское общество, существующее и действующее до сих пор на Западе и Востоке. Б. — автор нескольких книг, в том числе таких монументальных, как

«Разоблаченная Изида» и «Тайная доктрина», написанных по-английски и только в последнее десятилетие опубликованных на русском языке в России (правда, первые переводы, увидевшие свет в 1937 г. в Риге, принадлежат Е.И.Рерих). Научная оценка ее творчества вряд ли возможна, она не была ученым, а ее теософская концепция — это смесь идей, поверхностно заимствованных в различных религиях под углом зрения некой абстрактной единой мистики Востока, которая соприродна и культурам Запада. Деятельность Б. и ее сподвижников вызвала благоприятный резонанс среди образованных людей того времени и имела значение в сближении культур Востока и Запада, а также в преодолении европоцентризма. Девизом Теософского общества стали слова: «Всеобщее братство человечества». Во время путешествий по Гималаям Б. была посвящена в некоторые буддийские практики *махаяны*.

БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ (санскр. *ārya-satyāni*, пали *ariya-sacca*) — основоположения *буддизма*, которые включают в себя сущность всех его доктрин, особенно раннего периода и школ *Малой колесницы*, *хинаяны*. В первой своей проповеди Будда провозгласил четыре благородные истины: 1. Есть *страдание* (*дуккха*), которым объята все формы существования, включая богов; нижний уровень страдания — недовольство, несогласие, неудовлетворенность, верхний — боль, мучение, смерть. 2. Есть причина (самудайя) страдания, которая включает в себя три вида желания, или привязанности («цепляния за»): жажду страсти, жажду бытия, в том числе и существования после смерти, а также желание небытия и несуществования после смерти — все они суть движители колеса новых рождений. 3. Есть прекращение (ниродха) действия причины, представляющее собой забвение желаний, освобождение от них и связанных с ними омрачений сознания. 4. Есть Путь (марга), ведущий к освобождению от страданий, это благородный *Восьмеричный Путь* правильных воззрений, размышлений, речей, действий, способов поддержания жизни, приложения сил, памяти и сосредоточений.

Эти четыре истины были положены в основу классификации всех буддийских учений: например, *космология* объясняет первую истину, а этика — третью. В *махаяне* и *ваджраяне* такого рода подразделение отошло на второй план, но тем не менее обучение мирян и неопитов и здесь начинается с Б.и. Обычно для пояснения смысла их сравнивают: первую — с болезнью, вторую — с ее диагностикой, третью — с процессом излечения и четвертую — с лекарственными средствами, необходимыми для этого. На философском языке истина страдания означает всеобщий закон изменчивости, непостоянства (*анитья*) и отсутствия вечной души (*анатман*), а также пустоты самосущего.

БОГДО-ГЭГЭН (монг. Главный святой) — высший титул воплощенца в монгольском *буддизме*, ему соответствует Чжэбцун-дамба-хутухта; это

звание получил исторический проповедник буддизма в Монголии XVI–XVII вв. тибетец Донкор-манзушрийи-гэгэн. Он смог инициировать строительство храмов и монастырей в степях в среде кочующих народов, а также обучил монголов быть *ламами* (священниками и монахами); кроме того, участвовал в создании некоторых форм монголо-буддийской обрядности. С XVII в. воплощенцы этого проповедника (на первых порах — тибетцы) жили в центральном монастыре столицы и являлись главами всего буддийского духовенства Монголии, без решения и согласия которых нельзя было избрать других воплощенцев (хутухт, хубилганов, гэгэнов). Последних здесь всегда особенно почитали как живых богов. В этом смысле Б.-г. — главный живой бог.

Б.-г. Восьмой (1870–1924) стал главой и монгольского государства, получившего независимость от Китая в 1911 г. Несмотря на то что монголы следовали учению *гелугны* с ее строгим нравственным уставом, большинство воплощенцев Монголии, в том числе Б.-г., не соблюдали заповеди безбрачия, целомудрия и некоторые другие. Относительно девятого Б.-г. среди буддистов Монголии, Тибета и Бурятии существуют разногласия. *Далай-лама XIV* (глава современной *гелугны*) признал в качестве такового 60-летнего тибетца, живущего в индийских Гималаях, которого в 1997 г. приняли российские буддисты, преимущественно буряты.

БОДХ-ГАЯ — место Просветления Будды *Шакьямуни* под *бодхи-деревом*. Ныне город в индийском штате Бихар, в котором сосредоточены монастыри, храмы и духовные миссии всех национальных форм буддизма и их отдельных школ. Они располагаются вокруг главной святыни — древа Просветления и созданного вокруг него культового комплекса в древнеиндийском стиле с храмом, ступами и другими сооружениями, которые находятся в ведении международного Общества Великого Просветления (*Maṅa Bodhi Society*). Б.-г. — одно из четырех самых святых мест мирового буддизма наряду с местом рождения Будды (Лумбини на юге Непала), первой проповеди (Сарнатх близ Варанаси в Индии) и местом ухода в *нирвану* (Кушинагара в Индии).

БОДХИ (санскр. *bodhi*; Просветление, духовное пробуждение) — одна из основных религиозных целей буддистов, достижение которой не только знаменует обретение сверхзнания, сверхъестественных способностей (таких, как ясновидение, яснослышание и т.д.), но и является предпосылкой конечного освобождения в *нирване* (для будд и *архатов* в раннем буддизме, а также в *тхераваде*). В буддийских текстах различают по меньшей мере три вида Б.: (1) шравака-бодхи — Просветление архата (монаха высшей степени святости) в качестве идеала тхеравады, нередко синонимичного *нирване*; (2) пратьека-бодхи — Просветление будд-одиночек, нашедших собственный Путь освобождения и не обучающих ему других существ; (3) ануттара-самьяк-самбодхи — совершенное подлинное Про-

светление будд и *бодхисаттв* в качестве идеала *махаяны*. Бодхисаттва из *сосрадания* остается в мире и творит просветленное сознание (бодхи-читта), которое, словно свет, помогает другим существам идти к нирване или буддству.

Буддисты уже в древности создали важнейшее учение о 37 навыках, способствующих Просветлению (бодхи-пакшья-дхарма), а также ряд других сотериологических учений, число которых росло вплоть до средневековья. Например, обладатель Б. отличается и внешними физическими признаками, а также владеет 10 силами, которые различны у будд и бодхисаттв. В Китае толкователи идеи Просветления дополнили учение новыми положениями. Так, если в Индии считалось, что Б. достижимо лишь постепенно-эволюционным Путем многих рождений и свершений, то китайцы Лао Шэ (IV–V вв.), Хуэйцзэн (638–713) и другие чань-буддисты учили возможности мгновенного Просветления (это же признали и тибетцы — мастера наивысшей формы *тантры* в VIII в.). Кроме того, китайцы и другие буддисты Дальнего Востока делают упор на возможность обретения Б. в качестве милости, дарованной Буддой *Амитабхой* (школа «Чистой земли» и японский *амидаизм*), и объясняют Просветление как прямую интуицию подлинной природы, подлинного единства. В японской школе тэндай учат 52 стадиям приближения к Б.

БОДХИ-ДРЕВО — дерево Просветления, под которым индийский отшельник Гаутама обрел высшее состояние сознания, сверхзнание и другие отличительные свойства *Будды*, Просветлённого. Это дерево принадлежит к виду древовидных фикусов (*Ficus religiosa*), растущих ныне в большинстве буддийских монастырей, а их отростки-саженцы произросли от Б.-д. Растет оно в городе *Бодх-гая* и является одной из самых почитаемых святынь *буддизма*. Это крупное ветвистое дерево, около 30 м высотой, со светло-серым стволом и сужающимся листом среднего размера с удлиненным кончиком. На скульптурных панно раннего буддизма (например, в Бхархуте, Санчи) дерево нередко символически обозначало Будду, облик которого, как тогда полагали, нельзя отобразить. Позднее в буддийском искусстве соединили два образа — дерева и ступы (реликвария останков Просветлённого) — в один, а именно: ступа с зонтиком над ней, иногда многоярусным. Так выглядит один из самых ритуально-почитаемых объектов всех форм буддизма.

Б.-д. есть космологический центр буддийской вселенной. Во время космического распада (пралая) нижних ее миров оно исчезает последним, а в период восстановления земных условий — вырастает первым. Все будды обретали Просветление под Б.-д. С ним связано множество легенд и чудес в каждом буддийском монастыре. Согласно одной из самых ранних, царь *Ашока* (III в. до н.э.) приказал брахманам спилить его и сжечь в жертвенном костре, но Б.-д. восстало из пепла и предстало в сиянии в

целости и сохранности, после чего потрясенный царь велел омыть его молоком, и на следующее утро древо обрело прежнюю форму. Ашока огородил его каменной стеной и «назначил» святым местом империи, а отростки и саженцы послал с буддийскими миссиями во все близлежащие страны и сам превратился в ревностного буддиста.

БОДХИДХАРМА (санскр. *bodhi-dharma*; Закон Просветления) — индо-буддийский мыслитель V–VI вв., миссионер в Китае под именем Дамо (в Японии его зовут Дарума), основоположник чань-буддизма (по-японски: дзэн). По индийским источникам он неизвестен. Китайские жизнеописания Б. полны разночтений. Общие сведения таковы: родился в семье царя-брахмана из Южной Индии и более 40 лет учился буддизму, преимущественно махаянским способам *медитации*, после чего отправился в Китай морем. Агиографы называют различные даты его прибытия в Кантон — от 470 до 527 г., но наиболее вероятен 520 г. Распространена версия о том, что после разочарования в китайском понимании буддизма, состоявшем в убеждении накапливать религиозные заслуги и отправлять ритуалы, Б. удалился в монастырь Шаолинь, где и пребывал в медитации семь лет до самой смерти, уставившись в белую стену. Его кончина датируется от 499 до 534 г., но чаще — 528 г., жизни ему приписывают около 160 лет.

Сколько бы ни был этот мудрец в Китае, сделал он, несомненно, много, и прежде всего основал одно из самых мощных течений дальневосточного буддизма, которое до сих пор пользуется огромной популярностью на Востоке и Западе. Хотя, разумеется, многие практики чань-буддизма, такие, как чайная церемония, боевые искусства, особые формы живописи, каллиграфии, стихосложения и т.д., создавались и развивались китайскими последователями. Б. считается 28-м патриархом буддизма и первым в школе чань/дзэн, а также автором нескольких трактатов. Один из них наиболее достоверен: «О двух Путях и четырех деяниях». В нем излагается учение об умиротворении ума, что достигается двумя путями. Первый — Путь разума, на котором нужно получить Закон от мастера и осознать, что все живое имеет одну и ту же природу Будды. Медитируя на этой идее, нужно неколебимо увериться в ней, что означает научиться не отличать себя от других и простого человека от Будды. Нужно также уметь не полагаться целиком на слова, какими бы авторитетными они ни казались. Второй — Путь умиротворения ума осуществляется с помощью праведного поведения, состоящего из четырех деяний: (1) не испытывать злости и ненависти, так как наши *страдания* суть следствия наших же проступков в прошлых рождениях, (2) быть в ладу с собственной *кармой*, которая нами управляет, (3) не иметь желаний, ибо все искомое пусто, а умиротворение и гармония — это безжеланность, (4) следовать Закону, все положения которого чисты и освобождают от ограниченности и омраченности ума.

Б., по-видимому, учил также передаче мыслей непосредственно от сердца к сердцу, ибо — истина вне писаний и речей, и обретению буддства созерцанием собственной подлинной природы.

БОДХИСАТТВА (санскр. *bodhi-sattva*; существо, стремящееся к Просветлению, просветленное существо) — в раннем буддизме и в книгах школ *Малой колесницы* так называли Будду *Шакьямуни* до Просветления, в том числе во всех предыдущих рождениях. В данном случае точен буддам приведенных переводов термина, который применим также к буддам предыдущих вселенских периодов (*кальпа*) и к *Майтрее* — Будде будущего, пребывающим ныне на небе в качестве Б. В *махаяне* Б. — во-первых, класс небесных существ, достигших Просветления, но продолжающих перерождаться в *сансаре*, помогая другим освобождаться, во-вторых, особый класс монахов (и даже мирян), давших обет достигнуть Просветления из сострадания к другим существам, а не для себя.

Б. *Великой колесницы* проходит последовательно 10 стадий (бхуми) духовного роста, на которых постепенно обретает 10 видов власти (над собственными жизнью, умом, поведением, осознанным будущим рождением, склонностями, деяниями, овладевает Законом, сверхъестественными способностями, *медитацией*, знанием) и 10 видов силы — терпимость, интуицию, отречение, сосредоточение, добродетель, практику, а также врожденную, аналитическую, созерцательную и умственную силу.

В ранней махаяне идеал Б. даже затмил идеалы *нирваны* и буддства, поскольку именно Б. считались «делателями будд», остающимися в стороне от конечного освобождения. Одними из первых «делателей» были названы *Авалокитешвара* (воплощение *сострадания*) и *Манджушри* (воплощение мудрости). Они стали такими же небесными просветленными существами, как и Майтрея. Прежде чем вступить на Путь Б., нужно вырастить в собственном сознании три корня блага: (1) волю к Просветлению в сострадательном уме, (2) полную чистоту намерений и волевых усилий, (3) отказ выделять Я и Моё.

В тибето-монгольском буддизме большинство Б. из книг махаяны и *ваджраяны* стали «воплощаться» в живых исторических персонажах: царей, глав буддийских школ, настоятелей монастырей и т.д. Вначале это происходило постфактум, а затем была создана особая процедура выбора и поиска воплощенца.

БУДДА (санскр. *Buddha*, тибет. *Sangs rgyas*, букв.: проснувшийся, прозревший, Просветлённый, Познавший запредельный свет): 1) в буддизме высшее состояние духовного совершенствования; 2) имя древнеиндийского мудреца *Шакьямуни* после обретения им особого духовного опыта (дара).

Относительно земной жизни Б., которая длилась 80 лет, древние источники дают противоречивые сведения. Южная палийская традиция по-

лагают, что он жил в 623–544 гг. до н.э., и соответственно в 1956 г. отмечалось 2500-летие *нирваны* Б., от дня которой ведется буддийское летоисчисление. Северная махаянская традиция датирует нирвану от 2420 до 290 г. до н.э., но большинство школ соглашаются с 380 г. до н.э. Европейские ученые придерживаются двух основных концепций датировки: исправленной долгой — 483 (± 3) г. до н.э. и короткой — 380 (± 30) г. до н.э. Последняя в большей мере подтверждается археологически и культурно-исторически.

Жизнеописание Б. составлялись спустя несколько столетий и сообщают, что он родился в царской семье племени *шакьев* в предгорьях Гималаев (местечко Лумбини на юге современного Непала) и получил имя *Сиддхартха* (на пали Сиддхаттха, букв.: Достигающий цели, Преуспевающий). Отца его звали Шуддходана (на пали — Суддходана, букв.: Имеющий рис), мать — *Майя* (Иллюзия). Царевич жил во дворцах столицы *шакьев* Капилавасту (на пали — Капилаваттху) до 29 лет, успел жениться на царевне Яшодхаре («Хранительница славы»), и у них родился сын Рахула («Схватывающий на лету»). На улицах столицы Сиддхартхе встретились старик, прокаженный, похоронная процессия и отшельник. Эти четыре встречи оказали огромное влияние на царевича, жившего без забот и тревог. Он решает отказаться от права на царствование, покидает семью и уходит в отшельники под своим родовым именем *Гаутама* (на пали — Готама, букв.: Лучший из пастухов; так звали ведического мудреца, от которого, возможно, производили свой род цари *шакьев*). В обителях аскетов Гаутама провел шесть лет, обучаясь духовным наукам и подвижничеству, он превзошел в познаниях и способностях своих учителей, после чего приступил к собственным поискам освобождения, вершиной которых стало Просветление (*бодхи*).

С обретением дара Просветления он познал, что бытие есть *страдание*, безначальная череда рождений и смертей каждого существа, но от нее можно избавиться; он вспомнил все свои предыдущие рождения в качестве *бодхисаттвы* (существа, стремящегося к Просветлению), стал Всеведущим и узнал, что достиг освобождения (*мокша*) от цепи рождений (*сансара*), что пребывает в этом мире только из *сострадания* (*каруна*) к существам, проповедуя открывшиеся ему истины и *Срединный Путь* спасения, пролегающий между крайностями наслаждения и самоистязания, что безжelanным шествует (в этом важном качестве его эпитет — *Татхагата*, букв.: Истинносущий) в мир покоя, *нирваны* (букв.: недупование). Именно после Просветления Шакьямуни становится Б., Просветленным.

Произошло это событие близ местечка Гайя (*Бодх-гайя* в современном индийском штате Бихар). Следующие 45 лет жизни Б. проповедовал установленный им в состоянии Просветления Закон, *Дхарму*. Все эти годы Б. с учениками шествовал (практически по кругу) по городам шести государств среднего течения долины Ганга. Первую проповедь он произнес в

Сарнатхе близ Варанаси, последнюю — в Кушинагаре. Места рождения, Просветления, первой и последней проповедей — это четыре святыни, наиболее почитаемые всеми буддистами мира. Б. не оставил после себя преемника, а объявил таковым Закон, следовать которому каждый вправе в силу собственного разума. Дхарма Б. — одно из начал, объединяющих буддизм.

Уже в ранних текстах Закона формируется доктрина Б., согласно которой будды — это особый вид существ, отличный от людей, богов, сверхбогов и т.д. До Шакьямуни уже было по меньшей мере шесть будд (один из палийских памятников насчитывает 24 будды), и после него ожидается Будда *Майтрея* («Тот, кто есть Любовь»). Всем им присущи одинаковые внешние признаки (32 больших и 80 малых, в соответствии с которыми были выработаны изобразительные каноны), всеведение, 10 сил Б. и т.д., и все они учат одному Закону.

В писаниях *Великой колесницы* доктрина Б. получила значительное развитие. Здесь Б. — высший принцип единства всего сущего, он везде, всегда и во всем, в том числе в каждом из бесчисленных существ, которые в результате обретения Закона и духовного совершенствования во многих рождениях в конце концов станут буддами. В то же время Б. — это и есть все мироздание, которое рассматривается как Тело Будды (буддха-кайя) или Тело Закона (*дхарма-кайя*). Любого рода множественность является лишь иллюзией (*майя*) Единого. Позже вырабатываются учения о небесных странах пяти будд, куда можно попасть в сеансах высшей *медитации*. Все это изменило и расширило мифологию Б., тем не менее ранние предания о Шакьямуни сохранились и в этих ритуально-созерцательных комплексах в качестве подраздела земной истории Явленного тела (нирмана-кайя) Б., в котором он иллюзорно нисходит в нижние регионы вселенной (см. *трикайя*).

Тексты (*тантры*) *Алмазной колесницы* (*ваджраяны*) дополнили эти доктрины идеей об Изначальном Будде (*Ади-Будде*) — мифологическом образе единства сущего, а также идеей мгновенного, как удар молнии (*ваджра*), Просветления, после которого адепт становится буддой и которое возможно достичь уже в этой жизни с помощью определенных практик и средств (упайя).

БУДДИЗМ — древнейшая мировая религиозная культура, истоки которой восходят к деятельности индийского мудреца Будды Шакьямуни, проповедовавшего в городах долины Ганга примерно в V–IV в. до н.э. Б. начинался как движение нищих и отверженных в условиях распада родоплеменных отношений и становления раннегражданского общества. Людям, не нашедшим себе места в формирующихся социальных структурах, Будда предложил свой Закон (*дхарма*) и Путь спасения от *страданий* в общинном братстве, пребывающем вне гражданской жизни и государст-

венных институтов, но и не порывающем с ними, кормящем граждан духовно и кормящемся от них материально. Таким образом, жизнь на обочине общества, на границе между цивилизацией и природой в общине (*сангхе*), монастыре становилась самым подходящим местом для совершенствования ума и психики человека.

Б. никогда не знал ни единой церковной организации (даже в рамках одного государства), ни других централизирующих социальных институтов. Единственным общим для всех буддистов правилом является хранить *три Драгоценности* (три-ратна): Будду, *Дхарму* и *Сангху*. Это простое правило передавалось из поколения в поколение, от учителей к ученикам и разошлось практически по всем странам Южной, Восточной и Центральной Азии, а в XX в. — Северной Америки, Европы, а также в России. Будучи достоянием Б., правило гласит:

1. Есть Будда — совершенно Просветлённое, всеведущее существо, достигшее духовных вершин естественным образом через развитие ума и сердца в длинной последовательности рождений (*сансара*). Главными из этих вершин являются Просветление (*бодхи*) и Успокоение (*нирвана*), которые знаменуют окончательное Освобождение (*мокша*) и достижение высшей цели духовных устремлений в индийской и других восточных культурах, что не доступно ни богам, ни святым других религий.

2. Есть Дхарма — Закон, открытый Просветлённым. Этот Закон является смысловым ядром Вселенной, в соответствии с ним происходят все процессы вне и внутри человеческих судеб, с его помощью можно понять законы жизни и общества, взаимосцепленность и взаимозависимость всего. Закон этот Будда постиг и сообщил ученикам в виде Слова, Текста *сутр* (проповедей, бесед). Тексты Закона Будды несколько столетий передавались изустно. В I в. до н.э. они были впервые записаны на пали, специально созданном буддийскими монахами языке (близком санскриту) индоевропейской группы. Эти писания составили канон школы *тхеравадинов* (старейшин) и назывались «Три корзины» (*Трипитака*, на пали — Типитака): «Корзина текстов по монашеской дисциплине и нравственному воспитанию» (*Виная-питака*), «Корзина текстов [Слова Будды]» (*Сутрапитака*, на пали — *Сутта-питака*) и «Корзина текстов высшего Закона» (*Абхидхарма-питака*, на пали — *Абхидхамма-питака*). Именно в корзинах, плетеных коробах, хранились пальмовые листья записей текстов, распределенных по отделам. Эти названия собрания Слова Будды сохранились доныне, хотя в других школах каноны содержательно иные.

3. Есть Сангха — община равных, не имеющих никакой собственности, нищенствующих (*бхикшу*, на пали — *бхиккху*), сообщество носителей Закона, хранителей знаний и мастерства, которые из поколения в поколение следуют путем Будды.

История распространения. Уже первые документальные сведения о Б., которыми стали выбитые в камне указы императора *Ашоки* (268–

231 г. до н.э.), объединившего Северо-Восточную, Северную и Центральную Индию, свидетельствовали об огромном влиянии Закона Будды на внешнюю и внутреннюю политику государства. Ашока стремился воздействовать и на соседние страны, в том числе на далекую Шри-Ланку, посылая туда буддийские миссии. Этим же временем датируются и наиболее ранние памятники культового зодчества в буддизме, прежде всего ступы — курганы над останками Будды Шакьямуни. Раскопаны они на территории от долины Ганга до северной окраины империи в Гандхаре (восточная часть современного Афганистана) и сохранились благодаря тому, что примерно со II в. до н.э. ступы украшались каменными пьедесталами, барельефами, оградами и становились центрами строительства храмово-монастырских комплексов.

Поскольку буддийские письменные источники по каждой стране удревляют и мифологизируют начало распространения Б., связывая зарождение религии с посещениями этих стран либо самим Буддой Шакьямуни, либо его непосредственными учениками, либо с посланцами Ашоки, ученые датируют этапы его распространения, опираясь преимущественно на данные археологии. И все-таки очевидно, что сохранившиеся материальные памятники создавались значительно позднее прихода буддийских миссионеров. Так, в странах Юго-Восточной Азии от Мьянмы (Бирмы) до Вьетнама Б. закрепился в I–III вв. (в Лаосе это произошло лишь в XVI в.). На острова современной Индонезии (прежде всего Яву и Суматру) Б. проник в VII в.

На север, в страны Средней Азии, буддисты тоже пришли в I в., во времена великой империи Кушан, покровительствовавшей Б. Самые ранние храмово-монастырские комплексы здесь датируются II в. Отсюда в этом же веке по двум основным караванным тропам Великого Шелкового пути буддисты прибыли в города-государства на территории современного Синьцзяна (Восточный Туркестан) и в китайскую столицу Лоян. Уже из Китая Б. проникает во второй половине IV в. на Корейский полуостров, а оттуда в середине VI в. в Японию. В Тибете Б. распространялся преимущественно из Индии с середины VII в., но окончательно закрепился и даже стал государственной религией в последней четверти VIII в. В Тангутском государстве IX–XIII вв. (северо-западная часть современного Китая) Б. в этой роли укрепился в X в. Монгольские ханы объявили Б. (в тибетском варианте) государственной религией во второй половине XVI в.; с этого времени его приняли и ойраты (западные монголы), сформировавшие в XVII–XVIII вв. огромное Джунгарское ханство — от Семипалатинска и степного Алтая до Тибета на юге и Тувы на востоке (ее население с XVIII в. — буддисты), а также Калмыцкое ханство, вошедшее в первой половине XVII в. в Московское государство. В этом же веке в него было включено и Забайкалье, которое одновременно с русскими заселялось бурятами, уже исповедовавшими тибето-монгольский буддизм. В

1741 г. императрица Елизавета Петровна узаконила Б., его учреждения и монастыри в России, в соответствии с чем в 1991 г. праздновалось 250-летие этой религии в нашей стране.

Одновременно с распространением Б. на север и восток с VIII в. начинается его постепенный упадок на западе и юге Индийского субконтинента, а также уничтожение и изгнание монахов воинами ислама с земель современных Афганистана, государств Средней Азии, Пакистана.

Направления в буддизме и особенности их учений. Многочисленные конфессиональные формы современного Б. можно подразделить на три основных направления, отличающиеся сводами канонической литературы, культовыми, социально-поведенческими и другими особенностями.

1. *Хинаяна (Малая колесница).* Б. стран Южной Азии представляет школа *тхеравада* (учение старейшин), являвшаяся в древности одной из 18 школ Малой колесницы, отдельные канонические и постканонические тексты которых сохранились на санскрите, а также в китайском и тибетском переводах. Трипитака тхеравады — исторически самая авторитетная запись Закона Будды Шакьямуни. Уже в Первой проповеди Просветлённого («Сутра поворота Колеса Законоучения») определена культурная ниша Закона, предназначенного для тех, кто намерен следовать к высшим духовным целям, к освобождению из круга рождений *Срединным Путём* (мадхьяма-пратипат), пролегающим между двумя крайностями религиозной жизни. Одна состоит в удовлетворении мирских желаний верующих, потакая которым священнослужители совершают ритуалы, жертвоприношения и т.д., другая — в отказе от желаний, в умерщвлении плоти, аскезе, самобичевании ради свободы собственного Я (атман) и отождествлении Я с Абсолютом (Брахманом или Богом). Будда советовал избегать обеих крайностей (не привязываясь ни к удовлетворению желаний, ни к отказу от них), стремиться к равновесию, или невозмутимости (упекша), в поступках, словах, мыслях, к любви (майтри) и *состраданию* (*каруна*) ко всем существам, а также к радости (мудита) от чистоты намерений. Важным условием такого образа жизни, способствующего «истинному познанию, умиротворению, Просветлению, невозрождению в мире скорби», является непривязанность, отрицание собственного Я (*анатман*) и, следовательно, Моего.

Одна из форм изложения Закона в тхераваде и в целом в Малой колеснице — это учение о четырех *благородных истинах*. Первая из них гласит, что существование, т.е. рождение, старение, болезни, смерть, недостижение желаемого и т.д., есть *страдание* (*дуккха*); вторая провозглашает причиной страдания тройкую жажду: чувственных наслаждений, существования и смерти ради надежд на лучшее новое рождение. Третья постулирует, что страдание может быть прекращено только искоренением причины — жажды; четвертая предлагает для этого *Восьмеричный Путь* (он же *Срединный*), каждая ступень которого должна быть по-буддийски правиль-

ной, а именно: воззрения Закона, размышления о нем, речь, поведение, способ поддержания жизни, приложение сил, память и сосредоточение.

Эти четыре истины и различные их аспекты (обычно 16) суть лучшие объекты углубленных раздумий и медитаций (практического соединения адептом внимания, сосредоточения и интуитивной мудрости), которым в Б. отводится главная роль в познании и духовном совершенствовании. Состояние же абсолютного покоя, нирваны, является конечной целью религиозного пути. Предварительным условием вступления на этот путь было, по примеру Будды, оставление всех мирских забот и обязанностей, забвение привязанностей и склонностей, разрыв родственных уз и пострижение в монахи. В Малой колеснице только последние считались членами *сангхи*, общины.

Будда учил, что в мире нигде нет вечных сущностей, бессмертных богов, нетленных душ. Во вселенной и в существах вообще отсутствует какое бы то ни было постоянство, а есть лишь закономерное, беспрестанное чередование возникновения и развития, разрушения и гибели, пребывания в непроявленном состоянии и нового проявления. Этот обратимый процесс *сансары* безначален. За каждым из существ тянется тяжелая цепь *кармы* как результат его деяний в бесчисленных рождениях, в которых он уже побывал и богом, и царем, и животным, и тварью ада. Но наиболее предпочтительна для совершенствования и достижения нирваны участь человека.

В карму издревле верили приверженцы и других религий Индии. Буддийская трактовка идеи неотвратимости возмездия/воздаяния отличалась отрицанием идеи вечного носителя кармы, т.е. души, атмана. Кроме того, согласно школам Малой колесницы, лишь самостоятельные нравственные и духовные усилия могут благоприятно сказаться на судьбе. Ибо над законом кармы особи не властны ни иные люди, ни боги, ни сверхъестественные силы: «Чистота и нечистота связаны только с самим собой, одному другого не очистить» (*Дхаммапада*, 165). Одним из отличительных описаний кармической причинности стало учение о 12 звеньях цепи *взаимозависимого происхождения* (пратитья-самутпада), характеризующее три последовательные жизни индивидуума — прошлую, настоящую и будущую.

Среди крупнейших представителей хинаяны, внесших огромный вклад в развитие ранней доктрины, труды которых сохранились в оригинале, следует назвать прежде всего двух мыслителей V в. — тхеравадина *Буддхагхошу* и сарвастивадина *Васубандху*.

2. *Махаяна (Великая колесница)*. Ранние тексты махаяны — это прежде всего сутры «Совершенствования мудрости» (*Праджня-парамиты*). Самые ранние из них датируются I в. до н.э. — I в. н.э. и начали переводиться на китайский язык уже со второй половины II в. По легенде считается, что их тоже произнес Будда Шакьямуни, но смысл их не был понят людь-

ми, и поэтому эти сутры 500 лет хранили наги (змее-драконы) и боги, пока не пришел *Нагарджуна* (историки датируют его жизнь II–III вв.), которого махаянисты именуют Вторым Буддой, и не возвестил их вновь, дав подробные разъяснения и комментарии. Примерно так же произошло и с махаянскими сутрами второго поколения, которые были объяснены людям *Майтреей* (или Майтреянатхой) и *Асангой* в IV в. Махаянские тексты, как сутры, так и комментарии к ним и другие труды, записывались на санскрите, но далеко не все сохранились в оригиналах.

Со II по XI в. санскритские рукописи активно переводились на китайский язык и были собраны в единую колоссальную Трипитаку (ее современное издание энциклопедического формата занимает 85 томов, содержащих 2184 текста). С VIII в. санскритские рукописи переводились также на тибетский язык, и в XIV в. они были отредактированы и упорядочены в едином каноне, состоящем из двух собраний: *Ганджур* (Слово Будды в 108 томах энциклопедического формата) и *Данджур* (Толкования Закона индийскими мастерами в 225 томах) — всего в этих собраниях не менее 4566 текстов. Китайский и тибетский каноны, во-первых, содержательно и структурно не совпадают, во-вторых, включают в себя также сутры хинаяны и *тантры ваджраяны* (*Алмазной колесницы*), поскольку махаяна осознанно признает бесконечное многообразие буддийских путей и способов освобождения.

В доктрине Великой колесницы основной упор делается на учение о небесных и земных бодхисаттвах. Первые — это просветленные существа, которые обрели Просветление (*бодхи*), но до того они дали обет оставаться в кругу рождений, чтобы помогать другим существам достичь этого состояния и нирваны, хотя последняя при таком идеале практического альтруизма отходит на второй план. Земные бодхисаттвы — это монахи и миряне махаяны, стремящиеся к Просветлению из сострадания к мукам ближнего. Делать это нужно с любовью, но без привязанности, чему можно обучиться с помощью 10 (в ранней махаяне — 6) видов совершенствования: даяния, нравственности, терпимости, решимости, сосредоточенного созерцания (медитации), проникновенной мудрости, способа, молитвы, силы и знания. Обретаемое адептом совершенство характеризуется многими качествами, в том числе сверхъестественными способностями: ясновидением, яснослышанием, чтением чужих мыслей, памятью о прошлых рождениях, чудесной силой. Бодхисаттва постоянно в Пути, накапливая добродетели и знания, постигая таинство пустотности (*шуньята*).

Эта великая Пустота, которую возможно созерцать, и есть единственно подлинная реальность. В ней пребывает Будда — абсолютное единство сущего, неотличимое от Пустоты и неохватимое мыслью (ачинтья). Все остальное мыслимое, начиная с двойцы сансары и нирваны, является Иллюзией (*майя*), обманом, игрой сознания. Следовательно, Иллюзия — это способ представления Будды, а избавление от нее — это достижение со-

стояния буддства, которое есть всегда, везде и во всем, в том числе в нас. Все мироздание можно уподобить Телу (кайя) Будды, иллюзорно подразделяемому на два, три, четыре тела Будды. Из них одно (Тело цвета и формы) или два (Тело воплощения, например явившийся людям Будда Шакьямуни, и Тело наслаждения) удобно изображать, но в действительности это лишь иллюзорные представления о Телесном Законе (*дхарма-кайя*), которое в реальности есть Будда и Пустота.

Главными школами махаяны стали школа «срединников» (*мадхьямика*) и школа йоги сознания (*йогачара, виджнянавада*), имевшие несколько подшкол в Индии, а ныне существующие у тибетцев, китайцев, японцев и других буддистов махаяны. От них произошли соответствующие национальные школы, различия между которыми сводились в основном к способам доказательства, изложения доктрины.

3. *Ваджраяна* (*Алмазная колесница, буддийский тантризм*). Самые ранние тексты (*тантры*) Алмазной колесницы ученые относят к V–VI вв. Тантры учат только посвященных (поэтому здесь огромное значение придается ритуалу) бесчисленным способам йогической практики, которая включает в себя и элементы многочисленных тайных материнских культов. Будучи доктринально почти идентичной махаяне (однако дополненной положениями о возможности обрести Просветление именно в этой жизни, о главенстве в Пути практических средств и т.д.), ваджраяна развивала многоуровневую систему *йоги*. Существуют три внешние системы тантризма: 1) Крия-тантра, или тантра действия, ритуализма тела и речи, 2) Чарья-тантра, или тантра простой йогии ума, 3) Йога-тантра, или тантра сложной йогии ума, — и три внутренние системы тантризма: 1) Маха-Йога, или великая отцовская йога созерцания Иллюзорного тела, 2) Ану-йога, или материнская йога созерцания Пустоты, 3) Ати-йога, или йога Великой полноты (тиб. *дзогчен*) как состояние совершенства Изначального Будды.

Более ранние внешние системы тантризма распространились и сохранились в Китае, Вьетнаме и Японии, в средние же века они были популярны и в других странах, например Индонезии, Мьянме (Бирме). Обе системы тантризма практиковались только в Индии, Гималаях, Тибете и среди монгольских народов, ныне же этот тантризм (особенно *дзогчен*) популярен на Западе и в России.

БУДДИЗМ В БУТАНЕ. Государство в юго-восточной части Гималаев, между Индией и Китаем, с населением около 2 млн. человек (преимущественно этнических тибетцев), веками входившее в сферу влияния различных империй (при относительной автономии) и получившее независимость лишь в XX в. Здесь в 1616 г. установилась *ваджраяна* в тибетском варианте, хотя до сих пор в стране отправляются и ритулы, жертвоприношения бон — автохтонной религии тибетцев. Бутанцы признают *Далай-ламу* духовным главой, но в культовом отношении явственно пренебрегают

черты более древних школ Тибета — *ньингмы* и *кагью*. До недавнего времени Бутан управлялся двумя лидерами: духовным и светским. Первый считался царем Закона (дхарма-раджей) и являлся воплощением Шапдрунга Ринпоче (1594–1651), одного из первых миссионеров здешних мест, построившего монастырь подшколы лодрук-па линии друкпа-кагью. В отличие от Тибета, ринпоче выбирали (как инкарнацию) только из правящего рода. Светский же владыка (деб-раджа, или махараджа) избирался из числа могущественных родов западного и восточного Бутана. После недавней смерти последнего, 64-го Ринпоче выборы нового не состоялись.

БУДДИЗМ ВО ВЬЕТНАМЕ. Первые буддийские проповедники появились в III в. в северной части страны, входившей в империю Хань. Они переводили махаянские сутры на местные языки. В 580 г. индеец Винитаручи основал первую школу тхиен (санскр. *дхьяна*, кит. *чань*), которая существовала во Вьетнаме до 1213 г. В IX и XII вв. китайцами здесь были созданы еще две подшколы южного чань-буддизма, который стал главной религией независимого государства вьетов с X в. В 1299 г. указом императора династии Чан утверждается объединенная школа тхиен, которая, однако, теряет свое главенство к концу XIV в., после падения Чан. Оно постепенно переходит к *амиданизму* и *тантризму ваджраяны*. Здесь культовая практика этих направлений Б. обходилась без монастырей и распространялась в сельской местности. Монастыри тхиен оставались центрами культуры и образования, которым покровительствовали богатые роды.

Благодаря интеграции амиданстско-тантрических культов монахам тхиен удалось восстановить свои позиции к XVII–XVIII вв. во всей стране. При колониальном правлении Франции деятельность буддистов жестко контролировалась, в результате чего национально-освободительная борьба с 30-х гг. XX в. проходила под знаменем возрождения буддизма. В Южном Вьетнаме это привело к подлинному ренессансу 60–70-х гг., когда возводились десятки храмов и монастырей.

После объединения Вьетнама буддисты различных школ и направлений образовали Конгрегацию, а в 1981 г. — Вьетнамскую буддийскую церковь, единство в которой достигается умелым сочетанием элитного монашества тхиен и народного синкретизма амиданизма, тантризма и местных верований (например, в бога земли и в бога животных). Большинство населения Юга страны считает себя буддистами; кроме махаяны есть и сторонники *тхеравады* (3–4%), особенно среди кхмеров. Согласно статистикам, примерно 75% населения Вьетнама буддисты.

БУДДИЗМ В ИНДИИ. Исторически «Индия» — это не только Республика Индия, но и Пакистан, Бангладеш и восток Афганистана, на землях которых буддизм существовал от 1 тыс. (долина Инда) до 1,7 тыс. лет (долина Ганга). В Гималаях же функционирование Б. не прекращалось. Здесь сформировались основные направления, школы, созданы все тек-

сты, вошедшие в каноны буддистов других стран. В исторической Индии Б. пережил несколько эпох расцвета (вплоть до признания его государственной религией). Особенно широко он распространялся при мощной поддержке центральной власти в империях *Ашоки* (268–231 до н.э.), Кушан на Севере и Сатаваханов на Юге Индостана во II–III вв., Гуптов в V в., Харши (VII в.) и Палов (VIII–XI вв.). Последний буддийский монастырь в равнинной части Индии был разрушен воинами ислама в 1203 г. Отчасти идейное наследие Б. было поглощено индуизмом, в котором Будду объявили одним из аватар (земных воплощений) бога Вишну. Правда, этнографы в начале XX в. еще встречали в глухих местах Бенгалии народность, исповедующую некую форму немонастырской *ваджраяны*.

Ныне буддистов в Индии насчитывают более 4 млн. (0,5% населения). Это по-прежнему гималайские народы Ладака и Сиккима, тибетские беженцы, сотни тысяч которых переселились в Индию с начала 60-х гг., во главе с *Далай-ламой XIV* и духовными иерархами других школ. Особые заслуги в возрождении индийского буддизма принадлежат обществу *Маха Бодхи*, основанному ланкийским монахом *Дхармапалой* (1864–1933). Вместе с последователями он восстановил древние святыни буддизма, в первую очередь связанные с деятельностью Будды *Шакьямуни*, где теперь действуют монастыри и храмы большинства школ всех национальных форм буддизма. С 1956 г. число буддистов стало прибывать благодаря призыву Б.Р.Амбедкара (1891–1956, бывшего министра юстиции центрального правительства) обратить индийцев из касты неприкасаемых в эту внекастовую религию. В год празднования 2500-летия буддизма (1956) только за один день ему удалось обратить в эту веру более 0,5 млн. человек. После смерти Б.Амбедкар был объявлен *бодхисаттвой*. Процесс обращения продолжался еще несколько лет, и новых буддистов относят к школе *тхеравада*, хотя монашества среди них почти нет. Следует отметить также и то, что современные индийцы внесли огромный вклад в научную *буддологию*, отыскивали, изучили и опубликовали много санскритских манускриптов тысячелетней давности, восстанавливают с других языков санскритские оригиналы и т.д. Страна субсидирует работу многочисленных институтов буддологии и факультетов при университетах.

БУДДИЗМ В ИНДОНЕЗИИ. В 671 г. китайский путешественник-буддист И Цзин (635–713) по пути в Индию морем остановился на острове Суматра в царстве Шривиджая, где обнаружил уже развитую форму монастырского буддизма *хинаяны* и насчитал одну тысячу монахов. Археологические надписи показывают, что там были и *махаяна*, и *ваджраяна*. Именно эти направления буддизма при сильном влиянии шиваизма получили мощное развитие на Яве при династии Шайлендры в VIII–IX вв. Здесь была возведена одна из наиболее величественных ступ мира — Бوروبудур, ныне полностью восстановленная. В XI в. Индонезия славилась в

буддийском мире, в ее монастыри съезжались студенты из других стран, например знаменитый *Атиша* изучал там (на Суматре) книги *сарвастивады* (школа хинаяны). Но появившиеся здесь в конце XIV в. мусульмане постепенно вытеснили буддистов и индуистов. Ныне в стране примерно 2% населения — буддисты (около 4 млн.).

БУДДИЗМ В КАМБОДЖЕ. Буддизм проник на эти земли вместе со становлением первого кхмерского государства во II–VI вв. Преобладала *махаяна* с существенными элементами индуизма. Эта тенденция продолжилась в Ангорской империи (IX–XIV вв.), особенно в культе бога-царя и *бодхисаттвы* в одном лице императора. С XIII в. все большее значение приобретала *тхеревада*, в конце концов вытеснившая и индуизм, и махаяну. Как и в других странах, здесь до XX в. буддийский монастырь был центром образования и культуры. С XVIII в. Камбоджа — полуколония Сиам, а с 1867 по 1953 г. — колония Франции, противившейся деятельности буддийского духовенства. В 50–60-е гг. XX в. в Камбодже насчитывалось около 3 тыс. монастырей, храмов и 55 тыс. монахов тхеравады. Большинство последних были убиты или изгнаны из страны во время «культурной революции» Пол Пота 70-х гг. В 80–90-е гг. буддийские монастыри начали возрождаться. В 1989 г. буддизм объявлен государственной религией Камбоджи, 93% населения — буддисты. Монастыри организационно подразделяются на две подшколы: маханикая и дхаммаютика-никая. Вьетнамский этнос Камбоджи (9% буддийского населения) в основном махаянский.

БУДДИЗМ В КИТАЕ. Китай — единственная страна Азии, в культуру которой буддизм смог войти и найти собственную нишу в условиях развитой, тысячелетней государственности с собственной религиозно-идеологической системой конфуцианства и даосизма. Остальные страны воспринимали буддизм в пору становления государственности. Со II по X в. буддийские миссионеры переводили сутры и трактаты на китайский язык, знакомили императорский двор и образованные слои с книжной «мудростью Запада». Уже в IV в. появились первые школы буддизма, сотни монастырей и храмов, отправлялись обряды. Образование школ продолжалось до IX в., когда власти наложили первые имущественно-хозяйственные ограничения на монастыри, превратившиеся в самых богатых феодалных собственников страны. С тех пор буддизм в Китае уже не играл ведущих ролей, если не считать периодов массовых крестьянских восстаний, проходивших под лозунгами, внешне созвучными *амидаизму* и культу *Майтреи*, Будде будущего.

В Китае сложился единый идейно-культовый комплекс трех конфессий, каждая из которых имела свое предназначение как в ритуале (например, буддисты занимались заупокойной обрядностью), так и в религиоз-

ной философии. Здесь всегда отдавалось предпочтение *махаяне*. Ученые подразделяют китайские буддийские школы на три разряда: 1. Школы индийских трактатов возникли благодаря деятельности переводчиков. В них изучались и практиковались тексты, родственные индийским *мадхьямике*, *йогачаре* и др. Например, школа саньлунь-цзун («Три трактата») — китайский вариант мадхьямики — была основана *Кумарадживой* в начале V в. для штудий над трудами *Нагарджуны* и *Арьядэвы*. 2. Школы *сутр* — китаизированная версия поклонения Слову Будды и главным персонажам этих текстов. К примеру, тяньтай-цзун опирается на «*Лotosовую сутру*» («Саддхарма-пундарика»), а школа «Чистой земли» — на сутры цикла «Сукхавати-вьюха». 3. Школы *медитации* обучали практикам созерцания (*дхьяна*), *йоге*, *тантре* и другим способам развития скрытых способностей личности (например, школа чань-буддизма).

Творческий вклад китайских буддистов проявился прежде всего в (а) плодотворной работе с идеей пустотности в качестве подлинной природы вещей, (б) в сильном влиянии даосизма при истолковании индо-буддийских понятий, (в) в учении о том, что абсолютный *Будда*, сохраняя свою внезаковую природу — Пустоту, может почитаться в формах условного мира и описываться в терминах, (г) в рождении идей мгновенного Просветления в противовес и в дополнение к индийским учениям постепенного Просветления.

В 30-е гг. XX в. в Китае насчитывалось свыше 700 тыс. буддийских монахов и тысячи монастырей, храмов. В 50-е гг. создана Китайская буддийская ассоциация, объединившая более 100 млн. верующих мирян и 500 тыс. монахов. В 1966 г., во время «культурной революции», все культовые заведения были закрыты, а монахи были отправлены на «перевоспитание» физическим трудом. Деятельность Ассоциации возобновилась лишь в 1980 г., когда начались восстановление прежних монастырей и храмов и рост числа верующих и монахов.

БУДДИЗМ В КОРЕЕ. С 372 по 527 г. китайский буддизм не только распространился на Корейском полуострове, но и был официально признан во всех трех существовавших тогда государствах. После объединения их в одно царство, во второй половине VII в. буддизм получил мощную поддержку в качестве единой религиозно-идеологической системы, в центре которой находился культ *бодхисаттв*. Каноническими книгами стали китайские переводы *сутр*, а корейские монахи обучались в монастырях Китая. С этого же времени складываются буддийские школы, большинство из которых были махаянскими аналогами китайских, за исключением школы *нальбан*, опиравшейся в практиках на «*Нирвана-сутру*». Наиболее популярными были культы бодхисаттв *Майтреи* и *Авалокитешвары*, а также будд *Шакьямуни* и *Амитабхи*. Буддизм Кореи достиг расцвета в X–XIV вв., когда буддийские монахи были включены в единую систему чи-

новничества, а монастыри стали учреждениями государства, активно участвуя в политической жизни страны. В этот период предпринято издание шести тысяч томов «Большого собрания сутр» и пяти тысяч томов дополнения к нему.

В XV в. новая конфуцианская династия урезала монастырскую собственность, ограничила монашество численно, а затем и вообще запретила строительство монастырей. В XX в. буддизм, пришедший в стране в упадок, начал возрождаться при колониальном господстве Японии. В 1908 г. власти разрешили корейским монахам жениться. Отказ от celibата, несмотря на жаркую полемику о его правомерности, сохраняется и ныне. В независимой Южной Корее 60–90-х гг. буддизм переживает новый подъем, как часть национальной культуры. В настоящее время половина населения считает себя буддистами, действуют 19 буддийских школ и их ответвлений, тысячи монастырей, издательств, университетов и других учебных заведений буддизма. Единое административное руководство осуществляется Центральным советом, состоящим из 50 монахов и монахинь. Наибольшим авторитетом пользуется элитная школа чоге, образованная в 1935 г. путем объединения двух школ *медитации*. Школа ведет подготовку монахов в университете Тонгук (Сеул); в нем с 1964 г. активно переводится «Большое собрание сутр» с китайского языка на современный корейский.

БУДДИЗМ В ЛАОСЕ. Земли этой страны долго входили в различные империи Юго-Восточной Азии, которые были буддийскими. Лишь XVI–XVII вв. — период независимого Лаоса, и тогда же король запретил культ духов, местную религию, и официально ввел Б., представленный двумя мирно сосуществовавшими общинами: махаянской (из Вьетнама, Китая) и хинаянской (из Камбоджи, Таиланда). В новый колониальный период XVIII–XX вв. влияние буддизма усиливалось, особенно *тхеравады*. В 1928 г. при участии французских властей буддизм объявлен государственной религией, каковой остается до сих пор и в самостоятельном государстве. Около 80% лаосцев — буддисты. В маленькой стране (4 млн. жителей) — 2,5 тыс. монастырей, храмов и свыше 10 тыс. монахов. Здесь издавна действовали две подшколы тхеравады, которые теперь доминируют и объединены (в конце 70-х гг.) в единый Союз лаосских буддистов.

БУДДИЗМ В МОНГОЛИИ. Во время образования в XIII в. Монгольской империи в нее вошли государства, народы которых исповедовали Б. — это китайцы, кидани, тангуты, уйгуры и тибетцы. При дворах монгольских ханов обязательно присутствовали буддийские учителя, соперничавшие за влияние на власть с шаманами, мусульманами, христианами и конфуцианцами. Победили буддисты, которыми являются ныне все монголы, включившие в идеологию и мифологию «своего» буддизма (часто называемого по старинке «ламаизмом») большинство автохтонных шаманских верований и культов.

Часть монголов, правившая Китаем (династия Юань) до 1368 г., раньше других поддержала буддистов. В течение века правления у монголов, особенно близких ко двору, отмечалась эволюция религиозных предпочтений — от *махаяны* к ваджраянским культам женского начала и соответствующих ему практик мистико-эротического свойства. Основатель этой династии Хубилай в 70-х гг. XIII в. даже пытался объявить буддизм религией монголов, а Лодой-гьялцена (1235–1280) — настоятеля монастыря тибетской школы *сакья* — главой буддистов Тибета, Монголии и Китая. Западные монголы (ойраты) тоже поддерживали буддистов Центральной Азии и Тибета. Авторитетом при ханских ставках пользовались в XIII–XV вв. учителя тибетских школ *сакья* и *кагью*. Известны даже отдельные случаи пострижения монголов в монахи.

Массовое и повсеместное принятие монголами буддизма случилось лишь в XVI в., при активном участии тибетских учителей школы *гелугпа*, верными которой до сих пор остаются монгольские народы. Официально это событие датируют 1576 г., когда могущественный монгольский правитель Алтан-хан встретился с *Далай-ламой* III (1543–1588) и вручил ему золотую печать — знак признания и поддержки. В 1589 г. внука Алтан-хана объявили воплощением умершего Далай-ламы, т.е. Далай-ламой IV (1589–1616) — духовным главой буддистов Монголии и Тибета. Первый монастырь возвели в монгольских степях уже в 1586 г. В XVII–XVIII вв. тибетский буддизм приобрел в Монголии новые черты. Ученый из ойрат (калмыков) *Зая-пандит* Намхай Джамцо (1599–1662) и др. переводили с тибетского на монгольский язык сутры; *Джебцзун-дамба-хутухта* (1635–1723) и его последователи создавали новые формы обрядности, более подходящие для кочевого образа жизни монголов и согласующиеся с местными шаманскими верованиями. В 1691 г. последний был провозглашен духовным главой, воплощенцем (выбираемым в Тибете), главным святым — *Богдо-гэгэном* восточных монголов, которые оказались в вассальной зависимости от маньчжурской династии Цин. Западные монголы образовали в 1635 г. сильное Джунгарское ханство, простиравшееся от степного Алтая до Тибета, существовавшее до 1758 г., духовным главой которого признавался Далай-лама.

В начале XX в. в малонаселенной Монголии было 747 монастырей, храмов и около 100 тыс. монахов. В независимой Монголии при коммунистах почти все храмы закрылись, монахи были разогнаны. Только в последние годы началось возрождение буддизма, открылась Высшая школа *лам* (монахов-священников), а к единственному действовавшему и в прежние годы монастырю добавились восстановленные из руин. Десятки монгольских юношей обучаются также в индо-тибетских учебных заведениях буддизма.

БУДДИЗМ В МЬАНМЕ (БИРМЕ). Первые буддийские миссионеры-херавадины из Индии прибыли в начале нашей эры в образовавшиеся

здесь государства. В V в. монастыри *сарвастивады* и *махаяны* строятся в долине Иравади. К IX в. бирманский буддизм в основном сформировался, соединив в себе черты местных верований, индуизма, махаянских культов бодхисаттв *Авалокитешвары* и *Майтреи*, буддийского *тантризма*, а также монастырской *тхеравады*. В дальнейшем последняя получила щедрую поддержку в Паганской империи (IX–XIV вв.), построила огромные храмово-монастырские комплексы и стала доминировать в духовной жизни. В период бирманских междоусобных войн и раздробленности буддизм ослаб экономически, но не растерял идейно-культурного лидерства, что облегчило его возрождение в XVIII–XIX вв., когда монастыри стали частью административного устройства новой империи. При английском колониальном господстве (XIX–XX вв.) буддийская *сангха* опять распалась на отдельные общины, участвовавшие в национально-освободительной борьбе.

С обретением независимости (4 января 1948 г.) возрождается централизованная буддийская иерархия, жесткая монашеская дисциплина тхеравады, обновляются храмы и т.д. В 90-е гг. бирманский буддизм представляют 9 подшкол тхеравады (крупнейшие — тхухдамма и шведжин), 25 тыс. монастырей и храмов, более 250 тыс. монахов. Доля постоянных монахов по отношению ко всему мужскому населению снижается и сейчас составляет 2%. Но здесь развита практика временного монашества, когда миряне вступают в сангху на несколько месяцев, выполняя все обряды, повинности и духовные практики; в иные месяцы до 100% мужчин, приверженцев той или иной подшколы, вступают в монастырь. Примерно 82% населения Мьянмы — буддисты.

БУДДИЗМ В НЕПАЛЕ. Юг современного Непала — это родина Будды и его народа шакьев, остальные земли тоже находились в сфере влияния индийской культуры и государственности. Из Индии происходила и первая непальская династия — Личчавов (с IV в.). Близость индийских центров *махаяны* и *ваджраяны*, а также Тибета обусловила особенность непальского буддизма, который преобладал в религиозной жизни населения с VII в. Священными текстами являлись санскритские *сутры*, популярны были культы будд (непальцы верят, что все они родились в их стране), *бодхисаттв*, особенно *Авалокитешвары* и *Манджушри*. Сильное и постоянное влияние индуизма наложило отпечаток на развитие культа Исначального Будды — *Ади-Будды*, который считается Самосушим (сваямбху), пребывающим на высочайшем небе Акаништха и освещающим все мироздание. К XX в. буддизм уступил духовное лидерство индуизму, что вызвано отчасти миграцией народов, а отчасти тем, что с XIV в. буддийских монахов объявили высшей индуистской кастой (банра), они стали жениться, но продолжали жить и служить в монастырях, как бы включенных в индуизм. Другие монахи перешли в разряд мастеров тантрических ритуа-

лов по обслуживанию мирских треб и церемоний. Все это привело к упадку буддийской дисциплины и учености, созданию системы индуистского *тантризма* с заметным буддийским вкладом.

В 60-х гг. XX в. в Непал хлынули беженцы-монахи из Тибета, которые способствовали возрождению интереса к буддизму, строительству новых монастырей и храмов. Один из коренных народов Непала исповедует так называемый «неварский буддизм», в котором махаяна и ваджраяна тесно сплелись с культами и представлениями индуизма. Невары служат в одной из крупнейших ступ мира — Бодхнатхе.

БУДДИЗМ В РОССИИ. Исторически три российских народа являются буддийскими. Раньше других буддизм был у калмыков, роды которых (относящиеся к западномонгольскому, ойратскому союзу племен) откочевали в начале XVII в. в Нижнее Поволжье и степи Прикаспия, входившие в состав Московского государства, и по договору 1608 г. стали добровольно вступать в российское подданство (в 1908–1909 гг. торжественно отмечалось 300-летие этой даты). В 1661 г. калмыцкий хан Пунцук принял за себя и весь народ присягу на верность московскому царю и при этом целовал образ Будды (монг. Бурхан) и книгу буддийских молитв. Калмыки, как и все ойраты, были хорошо знакомы с буддизмом задолго до его официального признания монголами в соответствии с указом Алтан-хана Туметского (1576 г.), поскольку до этого примерно четыре века находились в тесном контакте с киданями, тангутами, уйгурами и тибетцами — буддийскими народами, среди которых кочевали ойратские роды. Из калмыков был и *Зая-пандит* (1599–1662) — создатель ойратского литературного языка и письменности тодо бичиг («ясное письмо») на основе старомонгольской, а также переводчик нескольких *сутр* и других текстов с тибетского языка на калмыцкий. Новые российские подданные прибыли со своими кочевыми буддийскими храмами на кибитках — *хурулами*.

Калмыки сохраняли и элементы древнего шаманизма как в бытовой обрядности, так и в буддийских ритуальных праздниках Цаган Сар, Зул, Урюс и др. С конца XVII в. хурулы возводятся на местности, в XVIII в. их было 14, в 1836 г. — 30 больших и 46 малых, в 1917 г. — 92, а в 1936 г. — 13. Некоторые из них превращались в крупные и средние монастырские комплексы, населенные ламским монашеством трех степеней: манджи (ученики-послушники), гецул и гэлжюнг. По официальным данным середины прошлого века, насчитывалось около 1 тыс. лам, но «неофициальных» было втрое больше. Для повышения образования и получения более высокой ламской степени калмыцкое духовенство училось в тибетских монастырях, хотя в XIX в. в Калмыкии были созданы местные высшие духовные школы — цаннит чооре. Крупнейшим хурулом и буддийским университетом был Тюменевский. Изначально калмыки являлись последователями школы *гелугпа*, соответственно во главе были *далай-ламы*, которым

подчинялись настоятели местных монастырей. Хотя здесь признавался традиционный тибетский институт воплощенцев (земных воплощений небесных будд, *бодхисаттв* и других религиозных персонажей), но из калмыков тибетцы таковых не выбирали и не назначали.

В декабре 1943 г. весь калмыцкий народ был насильственно выселен в Сибирь, а все храмы разрушены. В 1956 г. ему разрешили вернуться. В 1957 г. восстановили автономию, но тем не менее буддийские общины не регистрировались до 1988 г. Последнее десятилетие — время активного возрождения буддизма, открытия буддийских школ для мирян, издания старых и новых книг, переводов на новокалмыцкий язык, строительства храмов и монастырей, обучения юношей ламским наукам в Монголии, Забайкалье, а также в тибетских школах и институтах Индии.

Буряты (северные монгольские роды) уже кочевали в долинах рек Забайкалья, собирая дань с местного населения — эвенков, когда в первой половине XVII в. сюда прибыли русские казаки и крестьяне. Казачьи десятичники доносили (1647 г.) в Тобольск и Москву, что молятся буряты в войлочных юртах человеческим изображениям из металла, расписанного золотом, и что у них имеются книги «по вере на бумаге». Этой верой был тибето-монгольский буддизм, а войлочные переносные храмы назывались дуганами. Первые века буддизм «сосуществовал» с шаманизмом. Черты последнего сохранились и доныне или приняли буддизированные формы, но западные буряты Предбайкалья до сих пор придерживаются шаманства или его отчасти христианизированных вариантов.

Становлению буддизма в Забайкалье способствовали 150 монголо-тибетских лам, которые в 1712 г. бежали из Халха-Монголии, захваченной маньчжурской династией Цин. В 1727 г. по Кяхтинскому договору между Россией и Цинской империей установлена граница и началось обустройство духовной жизни местного народа. В 1741 г. главы родов принимают присягу на верноподданство России вместе с ламами, которые освобождаются от налогов, податей и других повинностей и получают разрешение на проповедь буддизма; указом императрицы Елизаветы лама Навак-Пунцук объявлен главным. Этот год и является годом официального признания буддизма в нашей стране. В 1991 г. в Бурятии состоялась торжества по случаю 250-летия этой даты в присутствии *Далай-ламы XIV*.

В 50-е гг. XVIII в. строится старейший бурятский монастырь — *Цонгольский дацан* из семи храмов, возведенных русскими плотниками. Его настоятель в 1764 г. назначается главой всего ламского духовенства — Бандидо-хамбо-ламой (от санскр. *пандита* — «ученый»). Это звание сохраняется и доныне, хотя первосвященство перешло в 1809 г. к настоятелю *Гусиноозерского* монастыря — крупнейшего в России, основанного в 1758 г. Всего в Забайкалье к 1917 г. было построено 46 дацанов (их настоятели — ширетуи — утверждались губернатором), из которых *Агинский* стал центром буддийского образования, учености, культуры, книж-

ности. В 1893 г. насчитывалось 15 тыс. лам различных степеней, что составляло 10% бурятского населения, и десятки тысяч хуvaraков (учеников).

Буддизм в Бурятии исповедуется в монгольской версии школы *гелугна*, здесь признают и поклоняются всем тибето-монгольским воплощениям, но своих, из бурят, не выбирают. К сонму воплощений Белой Тары («Спасительницы») была отнесена Екатерина Великая за содействие монашескому буддизму, таким образом, она стала самым северным «живым божеством» буддийской религии. Из бурят вышел один из образованнейших деятелей тибетского буддизма своего времени — Агван *Доржиев* (1853–1938), обучавший Далай-ламу XIII (1876–1933) и возглавлявший обновленческое движение в Бурятии и Туве в 20–30-х гг. нашего века, за что и был репрессирован.

В конце 30-х гг. бурятский буддизм подвергся массовым гонениям, *дацаны* закрылись, ламы были отправлены в ГУЛАГ. В 1946 г. в Забайкалье разрешили открыть лишь *Иволгинский* и *Агинский* дацаны, которые и действовали до 90-х гг., когда началось возрождение буддизма. Ныне восстановлено около 20 дацанов, но еще не в полной мере. Однако уже торжественно и всенародно отмечаются шесть больших хуралов — буддийских праздников: Сагаалган (Новый год по тибетскому календарю), Дуйнхор (первая проповедь Будды учения Калачакры — Колеса времени и *ваджраяны*), Гандан-Шунсэрмэ (рождение, Просветление и *нирвана* Будды, отмечаемые в один день), Майдари (день радости, посвященный будде грядущего — *Майтрее*), Лхабаб-Дуйсэн (зачатие Будды, спустившегося с неба Тушита в лоно матери *Майи*), Зула (день памяти *Цонкапы* — основоположника школы гелуг).

На территории Тувы археологи раскопали буддийский храм XII в., когда эти земли входили в империю Киданей. С XIII по XVIII в. здесь правили монголы, а после разгрома Джунгарского ханства Тува вошла в состав Цинской империи Китая. В 1944 г. Тува была включена в состав России. Долгое знакомство собственно тувинцев (говорящих на тюрском языке, близком якутскому) с буддизмом завершилось его принятием от джунгар в XVIII в., хотя Василий Тюменец встречал здесь тибето-монгольских лам еще в 1616 г. Но тувинцы вплоть до XX в. продолжали следовать и шаманизму, «буддизация» которого происходила с трудом. Религиозные обряды до последнего времени отправлялись совместно шаманами и ламами, их функции нередко совмещались в одном лице. Такие священники жили в миру, часто, как и монголы, буряты, не соблюдали обета безбрачия. Были семьи, в которых муж считался ламой, а жена — шаманкой.

В 1770 г. был возведен первый монастырь тувинского буддизма — Самагалтайский хурэ, состоявший из 8 храмов и 150 домов насельников-монахов. К XX в. построено 22 монастыря, в которых проживало более

3 тыс. лам различных степеней. Их духовную деятельность дополняли около 2 тыс. «буддийских» мирских шаманов. Главой духовенства являлся Чамза-хамбо-лама, подчинявшийся *Богдо-гэгэну* Монголии. Буддисты Тувы исповедовали монголо-тибетский вариант школы гелугпа, но без института воплощенцев. К концу 40-х гг. все хурэ (монастыри) были закрыты, но шаманы продолжали действовать (иногда тайком). Сейчас предпринимаются попытки возродить здесь буддизм. В 1992 г. Далай-лама XIV посетил Туву, присутствовал на празднике буддийского возрождения и посвятил в монахи несколько молодых людей.

В остальных землях России, и особенно в ее столицах, к буддизму ныне проявляют склонность не только представители народов, исповедующих буддизм, но и собственно русские, открывшие десятки центров, обществ и общин по изучению различных форм мирового буддизма, преимущественно *махаяны* и *ваджраяны*. Так, в столицах и на Дальнем Востоке страны очень популярны японские школы, особенно светский вариант дзэн-буддизма, также открыт монастырь (в Подмосковье) буддийского ордена *Лотосовой сутры* (Нипподзан-Мёходзи), основанный Дз. Тэрасавой в 1992—1993 гг. и относящийся к школе Нитирэна. Активно действует также общество китайского буддизма (Санкт-Петербург) Фо Гуан («Свет Будды»), прежде всего в просветительской и издательской сферах. Но, видимо, наибольшей популярностью пользуются такие тибетские школы буддизма, как традиционно российская гелугпа, *кагьюдпа*, *ньингмапа* (в первую очередь *дзогчен*, изучаемый в московском центре Римэ). В Петербурге восстановлен и действует с 1991 г. тибетский храм, посвященный божеству Калачакре, который был открыт и освящен еще в 1913—1915 гг., но в 1933 г. его закрыли и осквернили. В Москве находится постоянная миссия Далай-ламы. Координирует деятельность Центральное духовное управление буддистов.

БУДДИЗМ В ТАИЛАНДЕ. Самые ранние буддийские сооружения (ступы) здесь археологи датируют II—III вв., но воздвигнуты они были при индийской колонизации этих мест. Позднее, вплоть до XIII в., страна входила в состав различных империй Индокитая, которые были буддийскими. С VII в. в этих местах преобладала *махаяна*. Собственно тайцы являются выходцами из Южного Китая, где в долине реки Янцзы уже в III в. образовали свое государство, различные варианты которого существовали до XIII в., когда от войск Монгольской империи потерпели поражение последние правители. Тогда тайцы были анимистами, по-видимому знакомыми с отдельными культами *ваджраяны*. Постепенная миграция этого народа на юг началась в VII в. под давлением Китая, но во второй половине XIII в. тайцы буквально «затопили» государства Юго-Восточной Азии и создали свои княжества на новых местах.

К этому времени здесь преобладал синкретический буддизм *тхеравады*, *махаяны* и *ваджраяны*, в который тайцы переходили постепенно, в

течение 150 лет, несмотря на активную деятельность буддийских миссионеров, как местных, так и бирманских и кхмерских. В середине XV в. в царстве Аюття (Сиам) установился заимствованный у кхмеров индуизированный культ «бога-царя» (дэва-раджи), включенный в буддийскую идеологию единого Закона (*дхарма*) мироздания. В 1782 г. к власти пришла династия Чакри, правящая до сих пор, при которой буддизм тхеравады стал государственной религией. Монастыри превратились в центры образования и культуры. *Сангху* реорганизовали так, что монахи, выполнявшие функции священников, преподавателей и нередко чиновников, обязаны были один раз в три года сдавать экзамены по духовной квалификации. В XIX в. множество школ и подшкол свели к двум — маханикая и дхаммаютика-никая. Первая — многочисленная и считается народной, а вторая — элитарная, но влиятельная. Соотношение в них монахов 16:1. В конце XIX в. идею «бога-царя» заменили идеей просвещенного монарха.

Ныне монастырь — самая мелкая административная единица страны, включающая от двух до пяти деревень. Всего в 80-е гг. XX в. насчитывалось 32 тыс. монастырей, в которых проживало 400 тыс. «постоянных» монахов. Это примерно 3% мужского населения страны, но в иные месяцы в монахи временно постригаются от 40 до 60% мужчин. Пребыванием в монастырях, выполнением всех монашеских обетов и обязанностей буддисты «зарабатывают» заслуги (бун, пали пунна, санскр. пунья), которые должны перевесить их мирские грехи, и тогда светлая карма обеспечит благоприятное следующее рождение. В стране, прежде всего в столице Бангкоке, действуют ряд буддийских университетов, готовящих высшие кадры духовенства, а также находится штаб-квартира *Всемирного братства буддистов*. Последние десятилетия приобрели влияние молодежные ассоциации буддистов, стремящиеся реформировать традиционную тхераваду.

БУДДИЗМ НА ТАЙВАНЕ. Буддизм появился на острове вместе с китайскими переселенцами в XVII в. Здесь установилась местная разновидность народного буддизма — чай-хао, в котором ассимилировались конфуцианство и даосизм. Второе массовое переселение сюда китайцев случилось в конце 40-х гг. XX в. В 90-е гг. из 11 млн. верующих страны 44% (примерно 5 млн.) — буддисты китайских махаянских школ. На острове построено и действуют 4020 храмов, преобладают школы тяньтай, хуаянь, чань и «чистой земли», имеющие связи с буддийской Ассоциацией материкового Китая.

БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ. С 1959 г. эта страна потеряла даже автономию, а ее духовный глава (*Далай-лама XIV*), правительство и парламент находятся в изгнании, в Индии (с частью народа и большинством монахов). В Китае остался второй духовный иерарх школы *гелугпа* — панчен-лама (воплощение *будды Амитабхи*) и действуют несколько монастырей уни-

кального тибетского буддизма — синтеза *махаяны*, *ваджраяны* и бона (местного шаманизма).

Для тибетских царей VII–VIII вв. принятие индийского буддизма было осознанной политикой, выразившейся в отправке тибетцев на учебу в буддийские монастыри Индии, в приглашении в страну видных миссионеров (*Шантаракшиты*, *Падмасамбхавы*, *Камалашилы* и др.), в создании центров перевода с санскрита на тибетский язык сутр и буддийских трактатов (тибетская письменность создана на основе индийской в середине VII в.), в строительстве храмов, в запрете кровавых жертвоприношений бонства. В 791 г. открылся первый буддийский монастырь Самье и царь Трисонг Децен объявил буддизм государственной религией. В первые века господствовала ваджраянская школа *ньингма*, созданная Падмасамбхавой, в которой монастырский буддизм дополнялся деятельностью сиддхов — мастеров тантрической *йоги* и магии, ведущих вольный образ жизни. После успешного миссионерства *Атиши* в 1042–1054 гг. монахи стали строже следовать уставу, глубже изучать и практиковать *сутры* и *тантры*.

В этом же веке одна за другой возникли три новые школы: *кагьюдпа*, *кадампа* и *сакьяпа*, названные школами «новых переводов». Они попеременно главенствовали в духовной жизни Тибета, имея собственные «вотчины» в виде монастырей и тибетских родов, содержащих их. Продолжавшиеся схоластические споры привели к образованию подшкол. В таком духовном соперничестве победила школа *гелугпа*, выросшая в кадампе и затмившая ее. Создатель гелугпы *Цонкапа* (1357–1419, монг. Цзонхава) смог укрепить монашескую дисциплину по хиньянскому уставу, ввести строгий целибат (чему далеко не всегда следовали другие школы), учредить новый культ будды будущего — *Майтреи*, которому посвящены новые монастыри и храмы, и т.д. Особое значение приобрел детально разработанный в школе институт воплощенцев — живых богов тибетской религии, являвшихся воплощениями будд, небесных *бодхисаттв*, великих учителей и святых прошлых времен.

Они считались таковыми, поскольку после естественной смерти предыдущего представителя этой линии духовной преемственности находили кандидатов (детей 4–6 лет) и выбирали из них (с участием оракула) следующего. С XVI в. так стали назначать и высших иерархов гелугпы *далай-лам* — в качестве воплощенцев бодхисаттвы *Авалокитешвары*. При поддержке сначала монгольских ханов, а затем китайско-маньчжурских властей они объявлялись фактически властителями автономного Тибета. Далай-лам признали и другие школы страны, ибо все разделяли и практиковали веру в воплощенцев. Позднее далай-ламы играли видную роль в назначении других воплощенцев настоятелями и святыми отдельных монастырей.

В средние века, длившиеся в Тибете вплоть до 50-х гг. XX в., каждая семья посылала, как минимум, одного сына в монахи. Соотношение монашества и мирян-мужчин составляло примерно 1:7.

БУДДИЗМ В ШРИ-ЛАНКЕ. История буддизма на этом острове начинается во второй половине III в. до н.э., после прибытия миссионеров индийского царя *Ашоки*, среди которых были его сын и дочь; они привезли отросток древа *бодхи* и другие реликвии. Для их хранения возвели несколько храмов и ступ. При царе Ватагамани (29–17 гг. до н.э.) состоялся 4-й собор, на котором на языке пали был записан первый буддийский канон — Типитака, «Три корзины» (санскр. *Трипитака*), господствовавшей здесь школы *тхеравада*. В III–XII вв. в стране заметно было влияние *махаяны*, которое распространял монастырь Абхаягири-вихара, хотя с V в. сингальские цари поддерживали только тхераваду, особенно в истолковании монахов монастыря Махавихары. В конце V в. на острове жил *Буддхагхоша*, завершивший редактирование и комментирование Типитаки (день его прибытия на Ланку отмечается как государственный праздник).

С XVI в. Шри-Ланка (Цейлон) — колония Португалии (1505–1658), Голландии (1658–1796) и Великобритании (1796–1948), власти которых (особенно первой) нанесли огромный урон буддизму, ставшему в XX в. знаменем национально-освободительной борьбы. В настоящее время буддизм исповедуют преимущественно сингалы (60% населения), действуют 7 тыс. монастырей и храмов, 20 тыс. монахов тхеравады, из которых большинство принадлежит к подшколе сиам-никая (создана в 1762 г.), кроме того, имеются монастыри амарапура-никаи (1763) и строго аскетической рамания-никаи (1865). Последняя воодушевлена древними идеями нравственной чистоты и нестяжательства.

Современный ланкийский буддизм отличается от тхеравады стран Индокитая отсутствием практики временного монашества, основанной на идее накопления заслуг (пунна, пунья). В стране функционируют буддийские университеты, издательства, находится штаб-квартира всемирного общества *Маха Бодхи*, основанного Анагарика *Дхармапалой*, молодежные ассоциации буддистов и т.д.

БУДДИЗМ В ЯПОНИИ. Первые буддийские проповедники из Кореи прибыли на Японские острова в середине VI в. Они получили поддержку императорского двора, построили храмы. При императоре Сёму (724–749) буддизм провозглашается государственной религией, в каждом административном районе страны основывается монастырь, в столице воздвигается величественный храм Тодайдзи с гигантской позолоченной статуей *Будды*, способные юноши отправляются учиться буддийским наукам в Китай. Китайские переводы *сутр* стали каноническими текстами в ритуальной и образовательной сферах, но и на японском языке появились самостоятельные жанры буддийской литературы.

Большинство школ японского буддизма — филиалы китайских. Ученые подразделяют их на три категории: 1. Индийские — так называются те китайские школы, которые имеют аналоги в Индии, например самая

ранняя японская школа — санрон-сю (основана в 625 г.) во многом тождественна китайской саньлунь-цзун, которую, в свою очередь, можно считать подшколой индийской *мадхьямики*. 2. Китайские — это аналоги китайских школ *сутр* и *медитации*, например тэндай-сю (от тяньтай-цзун), дзэн (от чань) и т.д. 3. Собственно японские — это те, у которых нет прямых предшественниц в Китае, например сингон-сю или Нитирэн-сю. В этих школах особенно явственно происходило объединение буддийских идей и практик с мифологией и обрядностью местной религии синто (культ духов), между которыми в отдельные периоды обострялись отношения. Так, в XVI в. буддийские монастыри были урезаны в социально-экономическом плане, лишены земель. Но в основном история их сосуществования мирная, даже после 1868 г., когда синтоизм объявили государственной религией.

Сегодня синтоистские храмы соседствуют с буддийскими, а верующие миряне посещают их и участвуют в ритуалах обеих религий, но, согласно статистике, большинство японцев считают себя буддистами. Все школы и организации входят во Всеяпонскую буддийскую ассоциацию. Самые крупные — это дзэнская школа сото-сю (14,7 тыс. храмов и 17 тыс. монахов) и амидаистская дзёдо-синсю (10,4 тыс. храмов и 27 тыс. священников). В целом для японского буддизма характерен упор не на изучение и толкование текстов Закона, не на практическое освоение отдельных учений, а на ритуально-культурную сторону религии. В то же время только в XX в. в Японии создана научная *буддология*, которая благодаря современным материально-техническим возможностям страны внесла большой вклад в текстологию древнего буддизма. С 60-х гг. активно участвуют в политической жизни необуддийские организации, в первую очередь опирающиеся на идеологию школы Нитирэна.

БУДДОЛОГИЯ — 1) в европейской науке одно из названий комплекса буддийских учений о *Будде*, буддах, их свойствах, силах и т.д., в качестве отдела более общей дисциплины по изучению *буддизма* (Buddhist Studies), но нередко буддологией там именуют и всю дисциплину; 2) в русском востоковедении с 30–50-х гг. прошлого века так обозначают всю область научных исследований о различных сторонах и аспектах буддизма.

В России сложилась одна из главных школ научной Б., которая формировалась в процессе естественного и длительного знакомства русских с духовной культурой буддийских народов Империи — калмыков и бурят, а также восточных соседей — монголов, китайцев, тибетцев — буддистов по исповеданию. Основателями русской Б. являются крупнейшие ученые прошлого века — Василий Павлович *Васильев* (1818–1900), монголист, китаист, тибетолог, маньчжуровед, и его ученик Иван Павлович *Минаев* (1840–1890), индианист, санскритолог, знаток языка пали и Шри-Ланки.

Видимо, решающим в изначально научном характере Б. в России стало то, что ученые опирались прежде всего на первоисточники, с помощью которых они могли трезво оценить состояние живой традиции и практики буддизма. Поэтому весь дореволюционный период огромное значение придавалось сбору материалов и их обработке (описанию, изучению, критическому изданию, переводу). Музеи, хранилища и архивы России постоянно пополнялись памятниками буддийской культуры и письменности. К примеру, В.П.Васильев, служивший все 40-е гг. в Духовной миссии в Пекине, только в 1842 г. отправил на родину 849 сочинений в 2737 томах. И.П.Минаев, путешествовавший в 1874–1875 гг. по Индии и Шри-Ланке, привез в Россию значительную коллекцию санскритских и палийских манускриптов, а также копий с них, которая составила основу фонда индийских рукописей Императорской Публичной библиотеки. Материальные памятники буддийской культуры собирались в России и благодаря деятельности географических, этнографических и археологических экспедиций по Центральной Азии, а также подвижничеству некоторых российских дипломатов и путешественников, особенно из бурят.

Все это, вкуче с «живым» буддизмом в самой России и щедрым финансированием исследований, создавало прекрасные возможности для развития науки. О ее ведущей роли в европейском востоковедении говорит уже то, что первые же обобщающие труды основоположников русской буддологии [Васильев 1857; Минаев 1887] были почти сразу переведены на немецкий и французский языки (в 1860, 1863, 1894 гг. соответственно). Высокий уровень науки способствовал и подготовке специалистов. Лучшими среди них в следующем поколении следует признать *С.Ф.Ольденбурга* (1863–1934) — ученого-индолога и организатора науки, спасшего ее после революции, и *Ф.И.Щербатского* (1866–1942) — самого яркого буддолога мира первой половины XX в., открывшего глубины буддийской теории познания, логики, философии. Именно последний способствовал подрыву европоцентризма, господствовавшего тогда в востоковедении, благодаря тому что сумел показать великие достижения буддийских мыслителей, которые отнюдь не уступали европейским философам. Оба этих ученых были постоянными авторами, редакторами и издателями книг *Библиотека Буддика*.

Особо нужно подчеркнуть выработанные Щербатским принципы перевода древних текстов, в которых он фактически следовал буддийской традиции. Согласно последней, как в проповеди, так и в передаче канонического наследия главное — это смысл и значение, а не буква и слово, сколь священными бы они ни были. Ф.И.Щербатской учил, что филологически правильный перевод и лингвистический анализ (если таковые вообще возможны без знания сущностных учений буддизма) не способны раскрыть действительное содержание древних текстов. Поэтому они должны переводиться на русский таким образом, как будто буддийские философы

сами заговорили по-русски так, чтобы это было понятно для образованного читателя. Для этого предполагалось, что каждому переводчику нужно не только овладеть знанием буддийской цивилизации (как древней, так и последующих веков трансляции и комментирования текста), но и обладать исследовательскими способностями, быть объективным историком, что в конце концов поможет найти наиболее точный русский эквивалент переводимого значения.

Среди многочисленной плеяды ближайших учеников Ф.И.Щербатского выделяются буддолог-японист *О.О.Розенберг* (1888–1919), автор знаменитого исследования по *Абхидхарме* «Проблемы буддийской философии», см. [Розенберг 1991], санскритолог и тибетолог *Е.Е.Обермиллер* (1901–1935), специализировавшийся по сутрам и трактатам ранней *махаяны*, и тибетолог *А.И.Востриков* (1902–1937) — знаток буддийской логики, тибетской канонической и постканонической литературы. Но большевистский террор и воинствующий атеизм сказались на деятельности названных и ряда других буддологов: ограничения, преследования, репрессии фактически разгромили русскую буддологическую школу.

Только во второй половине 50-х гг. в стране начала возрождаться Б. благодаря подвижническому труду вернувшегося из эмиграции *Ю.Н.Перуха* (1902–1960), который с 1957 г. готовил новое поколение ученых в Москве. В 60–70-е гг. вернувшийся из ГУЛАГа *Б.В.Семичов* (1900–1979), ученик Ф.И.Щербатского, преподавал тибетологию в Улан-Удэ. Кроме того, буддийская текстология и ряд других дисциплин были возрождены в Санкт-Петербурге замечательными энтузиастами. Но, к сожалению, до конца 80-х гг. продолжали действовать строгие идеологические запреты, ограничения и прочие препоны, не позволявшие развиваться русской Б.

Новые времена в России принесли не только свободу исследователям и верующим, но и трудности организационного, материального порядка и др. Несмотря на яркое прошлое, на накопленное предшественниками культурное наследие и на очевидные потребности возрождающегося буддизма (у бурят, калмыков и тувинцев), русская буддологическая школа по-прежнему остается уделом одиночек, умудряющихся самостоятельно преодолевать препятствия, не имея ни центров подготовки специалистов, ни издательской базы, ни научного журнала и т.д. Вот почему в стране не оказалось ни одного учреждения, способного провести комплексный анализ и дать оценку миссионерской деятельности множества буддийских сект и организаций, регистрирующихся сейчас в России, в том числе и таких однозных, как АУМ Синрикё.

БУДДХАГХОША (санскр. *buddha-ghoṣa*; глас Будды) — индо-буддийский мыслитель V в., редактор и комментатор палийского канона Типитаки (*Трипитаки*), крупнейший философ *тхеравады*. Родился в брахманской семье (по одной из версий — вблизи *Бодх-гаи*), получил хорошее образо-

вание в буддийских монастырях Индии, стал известен уже там благодаря своим первым трактатам и прибыл на Шри-Ланку (день его встречи — государственный праздник). Наиболее известен его оригинальный труд «Висуддхи-магга» («Путь к чистоте»), три части которого соответствуют триаде буддийских монашеских практик: нравственности, сосредоточенному созерцанию и мудрости (*шила-самадхи-праджня*). Это произведение до сих пор является руководством по подготовке мастеров буддийской *медитации*, а также по чтению абхидхармической литературы. Ему же принадлежат тексты дополнений и толкований на *Абхидхамма-питаку*. Философская герменевтика Б. — доктринальная вершина тхеравады всех времен, до сих пор не подвергавшаяся критике и даже сомнению. Остальные его произведения — комментарии к двум другим сводам книг («корзинам») Трипитаки. Из них наиболее значимые посвящены проповедям и доктринам *Виная-питаки*. Помимо анализа буддийских и индуистских школ философии в его сочинениях содержится немало сведений о языках, народах и культуре того времени. На пали, сингальском, бирманском и других языках Индокитая написано несколько его жизнеописаний; над прахом его воздвигнуты ступы в странах древней тхеравады.

БУДДХА-КШЕТРА (санскр. *buddha-kṣetra*, букв.: земля или страна Будды) — понятие махаянской *космологии* и мифологии, согласно которой каждый из множества будд имеет собственный космический регион духовного влияния, страну своего небесного пребывания, куда стремятся попасть (а не в *нирвану*) истово верующие в определенного будду. Считается, что последнее возможно как в результате кармического рождения на этом небе за те или иные религиозно-нравственные заслуги перед этим буддой (жить ради него, почитать, служить, молиться и т.д.), так и в процессе усердных медитативных упражнений, объектами созерцания в которых должны быть совершенство будды, величие его небесной страны. Наиболее известными и «чистыми» небесными землями обладают пять будд *махаяны* и *ваджраяны*, например Б.-к. будды *Амитабхи* — это небо Сукхавати («страна счастья и блаженства»), имеющее красочные описания в сутрах и другой литературе. Это понятие стало следствием развития в *буддизме* культа бхакти (любви и преклонения), в центре которого оказывался один из будд (своеобразное решение проблемы монотеизма). Понятие разрабатывалось, отталкиваясь от махаянского учения о том, что Будда не ушел в *нирвану*, а остался в своей райской стране ожидать приверженцев. Здесь он доступен созерцанию и безмолвно обучает Закону.

БУДДХАПАЛИТА (санскр. *buddha-palita*; Седовласый будда) — буддийский философ V–VI вв. из Южной Индии, *мадхьямик*, мастер логико-философской полемики, автор комментария на «Строфы о Срединности» («*Муламадхьямака-карики*») *Нагарджуны*. Он усовершенствовал методику опровержения взглядов идейных противников, не раскрывая собствен-

ных убеждений, о которых, согласно мадхьямике, нельзя говорить ни «да», ни «нет». Сведение к абсурду (прасанга) доводов оппонента считалось победой в споре. Согласно этому мыслителю, все явленное лишено собственной независимой природы (нихсвабхава), а идея особенной сущности не существует даже в номинальном смысле. После смерти Б. назвали основоположником подшколы *прасангика-мадхьямика*.

БУДОН Ринчендуб (1290–1364) — тибето-буддийский ученый монах, редактор тибетских канонических собраний *Ганджура* и *Данджура*, автор нескольких трудов, переводчик. В латинской транскрипции его имя — Buston Rin-chen grub. Согласно жизнеописаниям, родился он в монастыре школы *ньингмапа*, так как его родители были тантрическими мастерами; мать стала его первым учителем и духовным наставником. Всю жизнь он провел в изучении буддийских текстов и сочинении трудов (в том числе каталога к канону). С 1320 г. Б. жил и работал в монастыре Шалу, принадлежавшем школе *кагьюдпа*. Здесь его назначили настоятелем. Особую известность за пределами Тибета Б. приобрел благодаря переводу на английский язык *Е.Е. Обермиллером* его книги «История буддийского Закона» (Chos 'byung) — самого раннего тибетского сочинения такого жанра, в нем событийная история буддизма дополнена жизнеописаниями деятелей *махаяны* и *ваджраяны*, а также изложением доктрин, содержания текстов.

БХАВАВИВЕКА (санскр. *bhāva-viveka*; Аналитик бытия, а также Бхавья, или Глядящий в будущее) — буддийский мыслитель VI в. из Южной Индии, основоположник *сватантрика-мадхьямики* — подшколы махаянской философии. Полемизируя с философами *хинаяны*, *йогачары*, санкхьи, вайшешики, веданты и мимансы, он излагал их взгляды системно, за что его называют первым историком индийской философии. Он также оспаривал апофатическую (все отрицающую) методiku *Буддхапалиты*, что привело к расколу в школе мадхьямиков. Хотя Б. тоже отрицал возможность независимого возникновения сущностей (нихсвабхава), для него пустотность (*шуньята*) не есть небытие вещей, а есть лишь обозначение того, что природа вещей лишена сущности. Он утверждал в «Мадхьямика-хридая-кариках» («Строфы о сущности *мадхьямики*») и в автокомментарии к ним, что познание имеет особенный внешний объект (свалакшана), напоминающий атом *саутрантиков*, но не существующий в абсолютном смысле (парамартха); появление же в сознании любого психофизического феномена есть лишь появление его значения. Согласно мыслителю, сфера знания состоит из действительно-истинного, в чем двойственность познания устраняется достоверным непосредственным восприятием, и условно-истинного, сохраняющего двойственность. Деструктивную позицию в полемике Буддхапалиты он дополнил позитивными доктринальными доводами (сватантра), в которых опирался на логику *Дигнаги*. Б. признавал два способа достоверного познания: непосредственное восприятие, схва-

тывающее особенный аспект объекта, и вывод, схватывающий общее в нем. Непосредственное восприятие он подразделял на чувственное, умственное и провидческое (йогическое), а также самовосприятие. Любое непосредственное восприятие, не омраченное деятельностью рассудка, проникает в истинную действительность. С религиозной точки зрения он проповедовал идеалы *махаяны*, доктрину четырех тел Будды. Б. принадлежит также трактат о расхождении и спорах внутри буддизма, об образовании школ.

БХАВАЧАКРА (санскр. *bhāva-cakra*; Колесо бытия) — буддийское понятие и художественный образ, см. *Колесо жизни*.

БХАГАВАТ (санскр. *Bhagavat*; Благодатный, Благостный) — один из эпитетов Будды *Шакьямуни*, в *сутрах* — традиционное к нему обращение; так же обращаются и к индуистским богам, прежде всего к Вишну и Кришне.

БХАРХУТ — местечко в Центральной Индии (юго-западнее Аллахабада), в котором раскопаны древние руины буддийского монастырского комплекса со ступой III–II вв. до н.э., открытого англичанином А.Каннингхэмом в 1873 г. Буддийские памятники сооружались здесь до 1000 г. Сохранилось множество каменных барельефов ступы и врат. Сюжетами мастерам ваяния служили в основном эпизоды из жизни Будды до и после Просветления. Особенностью комплекса является отсутствие образа главного героя, поскольку тогда считали невозможным изобразить его величие. Будда представлен в композициях символически: деревом *Бодхи*, пустым тронем, колесом Закона, следом стопы, ступой.

БХИКШУ (санскр. *bhikṣu*; нищенствующий монах, просящий подаяние; на пали — *бхиккху*) — общее название монаха-мужчины, члена общины (*сангхи*), соблюдающего монастырский устав (*Пратимокша*), строгий целибат и не имеющего личной собственности, за исключением накидки, чаши для сбора подаяний, посоха (со временем этот список гласно или негласно пополнялся, особенно в странах Центральной и Восточной Азии). Главная обязанность Б. — трудиться на благо других существ, поскольку у него нет ничего своего, в том числе бессмертной души. Различают несколько степеней монашества: от новичка (*шраманера*) до старейшины (*стхавира*, на пали — *тхера*) и великого старейшины (*махастхавира*, *махатхера*).

БХИКШУНИ (санскр. *bhikṣuni*; нищенствующая монахиня; на пали — *бхиккхуни*) — общее название монахинь буддийской женской общины. Первой Б. стала родная тетья Будды *Шакьямуни*. Устав монахинь строже, чем у мужчин, и имеет дополнительные правила, среди которых важнейшим считается почитание монаха, как старшего младшим (даже если Б.

70 лет, а бхикшу 20). Женские общины были и остаются в большинстве буддийских стран, но не столь многочисленные как мужские. Брить голову — обязательно для монахини.

В

ВАДЖРА (санскр. *vajra*; молния; громовник или перун, как палица бога Индры; алмаз) — в буддизме символ мгновенного, как вспышка молнии, Просветления (*бодхи*), чисто световой, светлой и благодатной природы этого озарения ума. Термин также передает значение нерушимости Закона (*дхарма*) Будды, прочного, как алмаз. Изображается в виде двустороннего пучка молний, исходящих из единой круглой сферы, и является атрибутом будд и *бодхисаттв махаяны*. Особое развитие эта символика получила в мифологии и ритуалах *ваджраяны*, многие персонажи которой — «носители или держатели» В., а некоторые даже двойной В., изображаемой в виде четырех пучков молний из одного шара (или молнии, пронзающей четыре стороны света). В мире различий В. обозначает мужскую духовность, состоящую в действенном *сострадании* и мастерском применении искусных средств (*упайя*) на Пути освобождения, а также в умении научить Закону и оказать духовную помощь другим существам. В тибето-монгольском буддизме упор в осмыслении термина делается на алмаз, дордже (*rdo rje*), т.е. не на молниеносное Просветление, а на неумирающий Закон.

ВАДЖРАДХАРА (санскр. *vajra-dhara*; Держатель ваджры) — один из главных будд *ваджраяны*, в мифологии которой он символизирует молниеносное состояние Просветления как обретение знания недвойственности. В тибето-монгольском буддизме и в Непале он отождествляется с *Ади-Буддой*, изображается в виде фигуры синего цвета со скрещенными на груди руками, с *ваджрой* в правой руке и колокольчиком (символом женской духовности, интуитивной мудрости, *праджни*) — в левой. Ибо каждый будда — единство мужского и женского начал. Свое учение В. передает великим и совершенным (*махасиддаха*) йогам, например *Тилопе*, от которого ведет происхождение тибетская школа *кагьюдпа*.

ВАДЖРАПАНИ (санскр. *vajra-pāṇi*; Держащий *ваджру* в руке, Держатель громовника) — в *махаяне* и *ваджраяне* один из главных *бодхисаттв*. Относится к семье будды *Акишобхьи*, поэтому, как и тот, изображается синим цветом в угрожающей позе защитника Закона с *ваджрой* в правой поднятой руке. В качестве мифологического образа он символизирует духовную силу, способную устранять мрак сознания, незнание, заблуждения.

ВАДЖРАСАТТВА (санскр. *vajra-sattva*; Молниесущностный, Тот, чья сущность *ваджра*) — будда *ваджраяны*, символ чистоты Просветления

(*бодхи*) и Закона (*дхарма*). Изображается в сидячей позе, белым цветом, с *ваджрой* в правой руке у сердца и с колокольчиком в левой руке у бедра. В мифологии его иногда отождествляют с *Ваджрадхарой* (в культе последнего), но основная функция В. — быть первым воплощением *Ади-Будды* как неопишуемого единства всего сущего. Соответственно он является как бы «праотцом» всех остальных будд, которые суть уже его воплощения различных цветов, форм, стран, видов духовной деятельности и т.д., например будды *Амитабха*, *Акиобхья* и др.

«ВАДЖРА-ЧЧХЕДИКА-СУТРА» (санскр. *vajra-cchedikā-sūtra*; «Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии») — важнейший текст *махаяны*, см. *Алмазная сутра*.

ВАДЖРАЯНА (санскр. *vajra-yāna*; Колесница *ваджры*, Молниеподобная колесница, *Алмазная колесница*, Алмазный путь) — третье направление в *буддизме*, в котором духовное и текстовое наследие *хинаяны* и *махаяны* дополнилось новыми методами, практиками, текстами, именуемыми *тантрами*, мифологией и ритуалами. Это самостоятельное направление (в силу перечисленного и особенно сотен текстов тантр, вошедших в тибетский канонический *Ганджур* и частично в китайскую *Трипитаку*) называется также мантраяной (Колесницей сокровенных речений) и буддийским *тантризмом*. Он формировался в Индии в V–XII вв., а с VIII–IX вв. начал преобладать на северо-востоке, в долине Ганга. Во второй половине I тыс. тантризмом проникся и индуизм, особенно кашмирский шиваизм, что связано с наступлением на традиционные формы индийской религиозности низовых автохтонных верований, с присущими им культурами плодородия и материнского начала, половой символикой и образностью, с использованием языка эротики при описании высших духовных принципов.

Для В. характерны таинства посвящений и обрядов, непривязанность к нравственным запретам, стремление преобразить (а не искоренить) темные стороны и силы личности для ускорения духовного роста, а также стать над двойцей добра и зла. Здесь культивировались и создавались новые виды «божественной» *йоги*, в зависимости от которых направление делится на системы внешней и внутренней тантры. Первые — это (1) Крийя-тантра, предусматривающая действенность ритуализма тела и речи, (2) Чарья-тантра, научающая умственному ритуализму, простой йоге ума, и (3) Йога-тантра, обучающая сложной йоге ума, примерно соответствующей по сложности психотренинга *раджа-йоге*, или «царственной» йоге, индуизма. Внутренние системы, именуемые обобщенно *Анuttара-йога-тантра* (т.е. *Наивысшие*), — это (1) *Маха-йога*, или Великая йога созерцания Иллюзорного тела (коим является все в мире), называемая также *отцовской*, поскольку упор делается на действенном сострадании и особых способах (*упайя*) совершенствования духа в качестве мужского

начала духовности. (2) Ану-йога, или Йога созерцания пустоты (*шуньята*), считающаяся материнской, т.е. практикующей открытие интуитивной мудрости (*праджня*) в качестве женского начала духовности, и (3) Ати-йога, или Йога Великой полноты (*дзогчен*) как состояния совершенства Изначального Будды, Абсолюта, Единства сухого, недвойственности.

Системы тантризма раскрываются сложными, многоуровневыми комплексами из взаимосвязанных текстов, ритуалов, практик и т.п., сгруппированными вокруг отдельных мифологических персонажей. Так, системам внутренних тантр принадлежат комплексы Гухьясамаджи (Встречаемого в таинстве), Самвары (Оградителя), Ваджрапани (Держашего ваджру в руке), Ямантаки (Покорителя бога смерти Ямы) и позднейшего из комплексов — Калачакры (Колеса времени).

Более ранние внешние системы тантризма в средние века распространились во всем буддийском мире, даже на его крайнем юге — Индонезии. Ныне же они имеют приверженцев в основном в Китае, Вьетнаме и особенно в Японии, например в школе сингон. И внешние, и внутренние системы практиковались в Индии, Гималаях, а также в тибето-монгольском буддизме, в котором В. признается венцом, высшей вершиной махаяны. См. также ниже, «Падмасамбхава» и «Тилопа».

ВАЙБХАШИКА (санскр. *vaiḥbhāṣikā*; разъяснение, описание) — школа индо-буддийской философии *хинаяны*, развивавшая идеи ранней *сарвастивады*. Название происходит от «Вибхашы» — большого и малого комментариев на *Абхидхарма-питаку* (третья книга буддийского канона *Трипитаки*), составленных, согласно преданию, после собора буддистов при императоре Канишке (I–II вв.) и сохранившихся в китайском переводе. Основателем школы считается Васумитра — глава «авторского коллектива» санскритского текста «Вибхашы». В III–VI вв. творили такие мыслители В., как Бхаданта, Дхарматрата, Гхошака, Буддхадева, Сангхабхадра. Наиболее известные центры школы находились в монастырях Кашмира вплоть до изгнания оттуда буддистов мусульманами в IX в. В Китае трактаты В. переводились уже в 383–390 гг., на них опирались в школе цзюй-ше, к основным источникам которой позднее добавилась и «Абхидхарма-коша» *Васубандху* (IV–V вв.), хотя в Индии этот труд критиковался Сангабхадрой (в «Ньяя-анусара-шастре») за то, что толкования автора были ближе воззрениям другой хинаянской школы — *саутрантиков*. Японский аналог цзюй-ше — школа кюся, основанная в 660 г., исследовала главным образом «Абхидхарма-кошу». В Тибете В. изучалась преимущественно при занятиях *Абхидхармой*.

Философию школы определяет теория дхармо-частиц потока сознания (сантана), реально существующих в прошлом, настоящем и будущем в соответствии с определением сарвастивады: «Все существует». Для каждой отдельной частицы пребывание в этих трех временах составляет $\frac{1}{75}$ долю

секунды, т.е. мгновение (кшана), за которое дхарма успевает возникнуть, произвести действие или войти в какое-то сочетание частиц и исчезнуть, уступив место следующей дхарме непрерывно меняющегося потока бытия. Таковых частиц пульсирующей природы неисчислимо множество, однако все они входят в 75 классов абхидхармического списка. Три класса из них суть непрменные (нитья) «участники» индивидуального потока, ибо они создают условия для подавления изменчивости остальных дхармо-частиц, — это пространство и два класса частиц, прекращающих (ниродха) пульсацию дхарм. Пока она действует, мир сансары существует, прекращение же ее тремя названными дхармами означает уход в мир успокоения, в *нирвану*, которая столь же реальна, как и сансара.

Наиболее известна классификация дхармо-частиц на пять групп (*скандха*), своего рода пять частей потока сознания (сантана) особи: (1) частицы чувственного содержания потока (*рупа*), (2) частицы чувственного переживания или ощущения (*ведана*) — приятного, неприятного, нейтрального, (3) частицы знаково-понятийного содержания, или представлений (*санджня*), (4) частицы сил и влияний прежних деяний (*сансара*, или *карма*), (5) частицы [чистого] познания (*виджняна*).

Аналитическая философия В. последовательно проводила идеи неличности (*анитья*) сансары, отсутствия в ней нетленной самости (*анатман*), Бога — творца мироздания и его начала. Нет в мире ни личности, ни ее воли (как нематериальных сущностей), все индивидуальные устремления обусловлены причинно-следственной цепью *взаимозависимого происхождения* (*пратитья-самутпада*). Личность и душа уступили здесь место потоку дхармо-частиц особи. Но последние таковы лишь в феноменальном мире сансары, когда же волнение дхарм успокоено, они недвижимы и самосути (*свабхава*), пребывая вне зависимости и причинности.

Поскольку оба мира равны по своему онтологическому статусу (т.е. реальны) и состоят из одинакового набора дхарм, постольку природа 72 классов их в сансаре резко отличается от их природы в нирване. Сансара есть лишь потоки пульсирующих энергий, неведомые источники которых таковы же, как и в нирване, но в ней они сами по себе (*свабхава-дхарма*), самостоятельны (*свадхарма*). Они не суть субстанция, как и пульсация не есть присущее им качество, ибо при подобном предположении частицы нирваны нельзя было бы признать абсолютно покойными и независимыми.

Потоки эмпирических жизней особи безначальны, индивидуализируются особой силой (*прапти*), и ее рождения могут прекратиться только в нирване. Прапти действует совместно с другими силами, присущими каждой дхармо-частице, а именно силами возникновения, пребывания, распада и исчезновения, функционирующими одновременно и мгновенно.

В феноменальной действительности дхармы проявляются во времени и пространстве в сочетаниях, согласно законам причинности и соответст-

венно сопутствующим условиям, например анализ любого сознательного акта показывает, что каждое мгновение дхарма сознания (читта) пребывает в сочетании с не менее чем 10 дхармами-спутниками, появляющимися по закону взаимозависимого происхождения. Разумеется, такого рода исходные положения в онтологии открывали огромные возможности не только аналитикам В., но и мистикам для самоуглубления, *медитации* на структурах психики индивида.

В В. дхармический анализ естественным образом переходит на проблемы этики. Дхармо-частицы омрачения (*клеша*) непременно присутствуют в жизненных потоках. Правда, они не всегда явны, но обнаруживают себя тем, что заставляют «волноваться» другие дхармы. Поэтому религиозно-нравственное очищение — это прежде всего забота об искоренении клеш и аваран (интеллектуальных препон на Пути освобождения), что является одновременно улучшением *кармы* и будущей участи особи. Всевозможные религиозные процедуры, обряды, обеты и т.д. оказывают воздействие на процессы сочетания дхармо-частиц независимо от того, выполняет ли их адепт *Абхидхармы* или простой верующий, не умеющий медитировать на разрозненных частях своего естества. Клеши (например, *авидья* — незнание, хаос иллюзий, блуд ума), безусловно, «топливо» для темных кармических сил, вращающих колесо рождений в *страдании* (*дуккха*), объясняемом через волнение дхарм.

Успокоить это волнение и освободиться от страдания — вот сотериологическая цель школы. Наиболее продуктивным путем к ней вайбхашики считали отчетливое знание всех дхармо-частиц потока в теории и практике, ясное представление о законах их взаимодействия и умение управлять ими, постепенно подавляя пульсацию. В связи с этим для адепта главным становится интуитивное, проникновенное постижение (*праджня*), которое, словно луч света, освещает поток сознания и своим присутствием противодействует вредным частицам (акушала-дхарма). Последние, будучи подавленными, замешаются в сантане непрременной дхармой прекращения (*пратисанкхья-ниродха*). Но с помощью праджни можно сделать лишь первый шаг на Пути освобождения. Весь Путь проходит тот, кто упражняется в *йоге* ума и культивирует сосредоточения и транссозерцания (*бхавана*).

Хотя конечную религиозную цель нельзя достичь путем познания, В. уделяет много внимания и эпистемологии. Правда, трудно представить субъектно-объектные отношения познания, которое есть лишь поток множества вспыхивающе-гаснущих отдельных мгновений, не соприкасающихся друг с другом, а только возникающих в определенном порядке и сочетании (*сарупья*). Например, что происходит при познании цвета? При этом в одно мгновение возникают дхармо-частицы цвета, органа зрения, сознания, а также такие условия, как освещенность, расстояние, активность внимания и т.д. Если же процесс познания длителен, то мыслители

школы говорят о сериях вспыхивающе-гаснущих мгновений каждой из дхарм, участвующих в осознании восприятия.

Теория восприятия (грахана) органами чувств в В. имеет свою специфику. Материальные объекты (васту), или вещи, тела, состоят из мельчайших, неделимых, неизмеримых и непроницаемых частичек (параману) природы чувственного восприятия (рупа), которая «схватывается» лишь при наличии дхарм первой скандхи (см. выше). Когда последние воспринимаются, это значит, при них уже «присутствуют» частички природы из цвета, запаха, вкуса и т.д. Кроме того, в природе есть атомы (ану) — носители качеств первостихий, великих элементов (махабхута): земли, воды, воздуха и огня. Одно из качеств всегда преобладает в том или ином теле. Но атомы — это составляющие отнюдь не только вещей и тел, но и органов чувств пяти видов. Последние, как и вещи, представляются в виде ядра, образованного махабхутами (к примеру, глазное яблоко) и покрытого тонкой оболочкой 10 дхармо-частиц чувственного содержания (рупа-скандха), т.е. пятью дхармами органов чувств и их объектов.

Согласно В., достоверны только два способа познания — это описанное восприятие и выводное понятийное знание (адхьявасайя). Прошрое реально не только потому, что оно воздействует на настоящее и определяет его, но и потому, что в противном случае оно не стало бы объектом познания.

Все живые существа вселенной распределяются мудрецами школы по трем сферам: (1) страстей (кама-дхату) 10–11 уровней — от мира тварей ада до мира богов, потоки сознания обитателей которых преисполнены вожделений, заблуждений и т.д.; (2) цветов и форм (рупа-дхату) 17–18 уровней существ настолько успокоенных, что они уже избавились от чувства вкуса и обоняния и занимаются только созерцанием (дхьяна) четырех видов; (3) вне цветов и форм (арупа-дхату) четырех уровней потоков сознания, искоренивших чувственность и пребывающих в транссостояниях.

Путь религиозного освобождения каждой особи начинается при рождении человека, готовым вступить на него, т.е. иметь нравственный потенциал, хорошую карму и благоприятные условия для изучения и практики буддизма. После подготовительной стези наступает «стезя вступления», затем (возможно, в следующих рождениях) преодолеваются «стезя познания» (даршана-марга) и «стезя созерцания» (бхавана-марга), что позволяет надеяться на первый плод «вступившего в поток» (сротапанна), гарантирующий в дальнейшем только духовный прогресс и три высших плода: «рождающегося на земле последний раз» (сакритагамин), «не возвращающегося в сферу страстей» (анагамин) и «достойного нирваны» (архат).

ВАЙРОЧАНА (санскр. *Vairocana*; Солнечный, Солнцесияющий) — один из главных будд *махаяны* и *ваджраяны*, становление мифологии и

культы которого относится к середине I тыс. н.э. Изображается на мандале (графическая диаграмма духовной вселенной) в центре или на востоке, белым цветом, с дхарма-чакрой (Колесом Закона) в руке. Очень популярен на Дальнем Востоке, где отождествляется с Изначальным буддой (*Ади-Буддой*) как символом единства сущего, Абсолюта (например, в японской школе сингон).

ВАНГЪЯЛ ГЕШЕ (1901–1983) — буддийский ученый монах, калмык по происхождению, родом из Астраханской губернии, автор нескольких трудов и сборников лекций по буддизму, основал в США (в 1958 г.) Тибетский буддийский центр образования (Лабсум Шедруб Линг), пользующийся авторитетом и занимающийся также издательской деятельностью. В. поступил в послушники буддийского хурула Калмыкии в шесть лет, где освоил не только буддийские науки, но и тибетский язык, в возрасте 21 года ушел из России в Тибет учиться в монастырях школы *гелугпа*, чем занимался до 35 лет, когда сдал экзамены на «профессорское» звание геше. Много путешествовал по Китаю и Индии, пока в 1955 г. не прибыл в Нью-Йорк. В духовной деятельности В. делал упор на оказание помощи окружающим людям, а в *медитации* — на осознание приближения смерти. В современной Калмыкии считается одним из самых ученых калмыцких буддистов.

ВАСИЛЬЕВ Василий Павлович (1818–1900) — русский востоковед (буддолог, тибетолог, китаевед, монголовед), автор ряда трудов и переводов с восточных языков, профессор Казанского и Петербургского университетов, академик (с 1886), один из основоположников русской буддологической школы. Родился в Нижнем Новгороде в семье военнослужащего, учился в Казанском университете на монгольской кафедре. Первым исследовал «Сутру Алтан герэл» — монгольский перевод XIV в. с тибетского языка буддийской «Сутры Золотого блеска» (санскр. «Суварна-прабхаса-сутра»). В составе Российской духовной миссии учился в Китае языкам и чтению древних текстов (1839–1850), где собрал и приобрел огромную коллекцию китайских, тибетских и монгольских рукописей и кирилографов (только в 1842 г. он отправил в Казань 849 сочинений в 2737 томах). Для творческой деятельности В. как историка буддизма и его философии характерно следование принципам, категориям и классификациям гуманитарного наукознания, сложившегося на Востоке, прежде всего в Тибете и Китае. Наибольшей известностью пользуются труды ученого [Васильев 1857; Дараната 1869].

ВАСУБАНДХУ (санскр. *vasu-bandhu*; Добрый друг) — индо-буддийский мыслитель IV–V вв., младший брат *Асанги*, известный своими трудами как по *Абхидхарме*, так и по *йогачаре*, автор ряда комментариев к махаянским сутрам и к трактатам *Майтреянатхи*, Асанги. Всего в тибет-

ском *Данджуре* имеются переводы 33 его сочинений, некоторые из них сохранились на санскрите. Отдельные его произведения посвящены проблемам буддийской логики, за что его величают ее «отцом».

В «*Абхидхарма-коше*» В. систематизировал основные положения буддийской теории *дхарм* как списка 75 классов дхармо-частиц потока сознания, доступных аналитическому познанию. Он также описал и вывел законы причинности, согласно которым из мгновенно вспыхивающе-гаснущих частичек формируются сложные образования, а поток сознания особи рождается в новой жизни. Путь к *нирване* есть успокоение волнения этого потока, что теоретически предусмотрено присутствием в нем некоторых дхармо-частиц списка, способствующих (при сознательном усилии) усмирению «суетности» дхарм. Труд написан с синкретических позиций *хинаяны*: автор использовал положения как *вайбхашики*, так и *саутрантики*, другой философской школы *Малой колесницы*, за что его позднее критиковали первые.

В сочинениях по йогачаре — «Разъяснение трех природ» («Трисвабхаванирдеша»), «Трактат в 30 строфах» («Тримшатики»), «Трактат в 20 строфах» («Вимшатики») и других — В. развивал махаянское учение о неопишемом Абсолюте (йятха-бхута) и сознании-сокровищнице (*алая-виджняна*). Отталкиваясь от этих понятий, постигается иллюзорность эмпирического опыта сознания. Но оно состоит из трех природ: (1) парикальмита — воображение, вымысел, игры с иллюзорными объектами как с настоящими, что препятствует становлению на Путь, (2) паратантра — взаимозависимость одних актов сознания от других как основа аналитической работы ума, что духовно правомочно только в области преодоления небуддийских воззрений и целей, (3) паринишпанна — интуитивное, недвойственное знание просветленных существ, видящих содержимое алая-виджняны. Соответственно трем природам он различал и три истины, в противовес двум истинам *мадхьямик*ов. То, что называется истинным на уровне первой природы, глубоко ошибочно, второй — относительно верно. Лишь уровень третьей природы — истины транссостояний сознания, «вырывающиеся из пелены слов», неотличимые от семян (*биджа*) сознания-сокровищницы, согласно трактату «Только сознание» («Виджняна-матра-шастра»).

ВЕЛИКАЯ КОЛЕСНИЦА — перевод санскритского названия *махаяны*, второго исторического направления в *буддизме*, зародившегося на рубеже двух эр и представленного ныне монастырскими школами и народной религией Вьетнама, Китая, Кореи, Тайваня и Японии. Зачастую к В. к. относят и тибето-монгольский буддизм, хотя в нем отдается предпочтение *ваджраяне* (*Алмазной колеснице*), считающейся венцом махаяны.

ВЗАИМОЗАВИСИМОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ — перевод с санскрита названия важнейшего буддийского учения о причинности (*пратитья-самутпада*), постигнутого *Буддой* под деревом Просветления (*бодхи*). Дру-

гое название — «*Колесо жизни, или бытия*» (бхава-чакра) — имеет большее отношение к буддийскому изобразительному искусству, живописующему это учение о сцепленности причин и условий, необходимых для порождения даже мимолетного акта мысли постоянно меняющегося потока сознания особи. Эти изображения предельно облегчают понимание сути доктрины и особенно характерны для стран *махаяны* и *ваджраяны*.

На картинах колесо сжимает своими клыками и лапами чудовишный бог смерти Яма, а это значит, что сфера действия описываемых законов причинности ограничивается сферой страстей (*кама-дхату*), нижней частью буддийской вселенной. На ступице колеса рисуют трех животных (свинью, змею и петуха), хватающих друг друга за хвост и символизирующих невежество, гнев и похоть, как триединство источника страдания, двигателя кармической череды рождений. На 5–6-м сегментах между спицами изображаются сценки из жизни существ этой сферы: тварей ада, ненасытных духов (*прета*), людей, богов и иногда полубогов (*асура*). Все это виды бесчисленных рождений каждой особи. Порядок же рождений отображается 12 картинками на ободе колеса, кои представляют собой 12 звеньев цепи В. п. в качестве формулы данного учения, описывающей цикл рождений из трех жизней особи в *сансаре*.

Так, любое рождение свидетельствует, что в прошлой жизни эта особь была охвачена вихрем страстей, пороками и пребывала в неведении (*авидья*), в незнании благородного Закона и Пути освобождения (1). Все совершенное (*сансара*) в прошлой жизни, в том числе сказанное и передуманное, накапливает определенную силу *кармы*, которая обуславливает новое рождение (2). Последнее начинается с пробуждения сознания (*виджняна*), которое происходит еще в эмбриональном состоянии индивида (см. *бардо*) (3). Там же закладываются основы образного и чувственного (*нама-рупа*) познания (4) соответственно карме и формируются источники, или способности, познания шести видов (*шад-аятана*), т.е. пяти органов чувств и мышление (5), после чего сознание особи уже в состоянии вступить в контакт (*спарша*) с объектами восприятия (6). Далее, считается, что на втором году жизни детеныш или ребенок уже испытывает чувственные переживания (*ведана*) по поводу приятного, неприятного или безразличного ему (7). Развитие особи приводит к возникновению жажды (*тришна*) обладания, вожделения, самоутверждения и т.д. (8). Они приводят к зарождению устойчивых устремлений к достигнутой цели (*упадана*) (9), и индивид приобретает устойчивый образ жизни, существования (*бхава*), все больше погружаясь в заблуждения и совершая проступки (10). Это дает основания для вывода о том, что индивида в будущем опять ждет рождение (*джати*) (11), опять старение и смерть (*джара-марана*) (12). Таково круговращение существования особи, выраженное законом В. п.

ВИДЖНЯНА-ВАДА (санскр. *vijñāna-vāda*; учение о [чистом] сознании) — в *махаяне* одно из названий философской школы *йогачара* по ее основополагающему учению.

ВИНАЯ (санскр. *vinaya*; нравственное воспитание, руководство поведением и само поведение) — общее название нравственно-этических учений, правил, заповедей, обетов и т.д. всех школ, задача которых создать внешние и внутренние условия для духовного совершенствования члена общины и тех мирян, кому дорог Закон (*дхарма*) Будды. В основе В. — идеи нестяжательства, невмешательства в жизнь общества и его индивидов при готовности оказать духовную помощь просящему, веротерпимости, равнодушии к сословным (в Индии — кастовым) рамкам и равенстве внутри монастырской общины, а также любви, милосердия и дружелюбия ко всем существам. На эти идеи опираются монастырские уставы (*пратимокша*), проповеди и дидактические наставления, которыми полны произведения многих жанров буддийской литературы: от канонических *сутр* до философских трактатов, от посланий царям прошлого до лекций современных миссионеров.

Учения и идеалы В. составляют содержание «третьей *благородной истины*» из четырех, открытых Буддой: «Есть прекращение *страдания*». Практическое осуществление истины предполагает устранение как от жадности наслаждений, так и от жадности самоистязаний («стокмо гордыни ради»), что ведет к бесстрастию, безжеланности и непривязанности. Первая попытка реализовать в гражданском обществе социальные идеи В. была предпринята уже в III в. до н.э., при индийском императоре *Ашоке*.

ВИНАЯ-ПИТАКА (пали и санскр. *vinaya-piṭaka*; Корзина текстов по монашеской дисциплине и нравственному воспитанию) — первый свод книг буддийского канона *Трипитаки* (*Типитаки*). В.-п. полностью сохранилась только на пали в передаче традиции школы *тхеравада*. До нас дошли также отдельные санскритские части и даже тома (например, «Махавасту» и «Бхикшунь-виная» школы *махасангхиков*) других ранних школ (всего их насчитывалось 18). Несколько томов существуют только в китайском и тибетском переводах с санскрита.

Палийская В.-п., записанная в I в. до н.э., содержит обязательные правила поведения монахов и монахинь, правила вступления в общину, исповеди, проживания, одеяния и т.д. Она состоит из трех отделов: (1) «Сутта-вибханга», или «Разъяснение сутр касательно дисциплины», — подробное изложение положений буддийского устава (*пратимокша*), его 227 пунктов для монахов и свыше 300 для монахинь, здесь же перечислены 227 возможных проступков членов *сангхи*. (2) «Кхандака», или «Особые разделы», представлена двумя томами: «Махавагга», или «Большое повествование», и «Чулавагга», или «Малое повествование». В них иллюстрируются примерами все названные выше правила поведения, а также при-

водятся самые ранние рассказы о событиях жизни Будды (например, подробное описание Просветления вкупе с содержанием всех озарений и открытий — предметов будущих проповедей). Во второй том включены отчеты о первых двух соборах буддистов после смерти Будды и ряд легендарных повестей. (3) «Паривара», или «Приют», — несомненно позднейшая часть канона, в которой в вопросно-ответной форме подводится итог двух предыдущих отделов и дается их краткий комментированный пересказ.

В китайском каноне руководства по *винае* собраны в трех томах (№ 22–24) и содержат 86 текстов других школ *хинаяны*. В тибетском каноне (*Ганджур*) В.-п. составляет 13 томов, общее название которых — Дулва ('dul ba).

ВИПАШЬЯНА (санскр. *vipaśyana*, пали *vipassanā*; проникновенное видение) — в буддизме практический комплекс занятий по сосредоточенному созерцанию четырех благородных истин и основополагающих идей о не вечности (*анитья*), об отсутствии вечной души (*анатман*), о взаимозависимом происхождении и т.д. Цель этих упражнений *медитации* — создать в сознании адепта условия для возникновения интуитивной мудрости (*праджня*), развитие которой ведет к состоянию святости. В. учатся большинство монахов, но практиковать ее рекомендуется в паре с *шаматхой* (невозмутимый покой). Эту пару называют динамической (или аналитической) и статической, соответственно системами медитации. Если задача первой — убедить собственный ум посредством анализа, доводов рассудка и прочего в истинности положений Слова Будды и Его различных учений о причинности, Пути и т.д., то задача второй — полностью «опустошить» ум, вплоть до отождествления себя с созерцаемым объектом, отвлечься от всего содержания сознания посредством сосредоточения на одной точке, в качестве которой хороши пустота, пространство, чистый свет.

Практиковать В. монахи могут только после освоения правил поведения (*винаи*), после обучения контролю собственного познания (путем изучения сутр и *Абхидхармы*) и после опыта упражнений по сосредоточению (*самадхи*) на простых точечных объектах (сучке дерева, пламени свечи и т.д.). В школах *хинаяны* В. оценивается выше шаматки, в *махаяане* они равнозначны и взаимодополняющи, в *ваджраяне* превозносятся В.

ВИХАРА (санскр. *vihāra*; святая обитель) — в буддизме храм, ступа, монастырь. В раннем буддизме так называли места отдыха странствующих монахов в рошах, садах, на окраине местечек, в пещерах, а также крытые помещения, в которых последователи Будды проводили сезон дождей и устраивали собрания. Позднее эти места, подаренные общине собственниками земель, превращались в культовые, на них возводились сооружения. Случается и такое сочетание слов: «Небесная и божественная В.», — под которым понимаются горные обители пребывания буддийских святых.

ВОСТРИКОВ Андрей Иванович (1902–1937) — русский буддолог и тибетолог, ученик *Ф.И.Щербатского*, подготовивший к изданию несколько томов в серии «Библиотека Буддиста», к сожалению, не опубликованных из-за его гибели в пору репрессий. Известность пришла посмертно, после выхода в свет его труда «Тибетская историческая литература» (1962).

ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ — перевод с пали (*aṭṭhangika-magga*) и с санскрита (*aṣṭāṅgika-mārga*) названия буддийского учения о духовном Пути освобождения от страданий. Будда провозгласил его в Первой проповеди Колеса Закона. Каждая из ступеней Пути называется «правильной» (самьяк), и они таковы: воззрения о Законе, размышления о нем, речь, поведение, способ поддержания жизни, приложение сил, память и сосредоточение. Описания того, что практически значат эти ступени, составляют учения четвертой *Благородной истины буддизма*. Этот же Путь величается «благородным» (арья) и имеет еще толкование как *Срединного* (мадхьяма-пратипад), т.е. проложенного между двумя крайними религиозными путями. Первый есть путь удовлетворения собственных желаний, ради которых молятся и проводят обряды брахманские священники, а второй — путь самоистязания, умерщвления плоти, коим следуют аскеты всех толков.

ВСЕМИРНОЕ БРАТСТВО БУДДИСТОВ (World Fellowship of Buddhists) — крупнейшее объединение буддийских школ и организаций современности, созданное в 1950 г. на Шри-Ланке и имеющее около 100 региональных центров в 40 странах мира. Ныне штаб-квартира располагается в Бангкоке (Таиланд). Согласно Уставу, Братство предполагает содействовать культурно-просветительной миссии буддистов в мире, служить идеалам любви, счастья и дружелюбия всех существ, а также советует монахам отказаться от политической деятельности ради сохранения чистоты буддийского Закона.

Г

ГАНДЖУР (тиб. bKa' 'gyur, «переводы Законоучения») — каноническое собрание Слова Будды, составленное из *сутр* и *тантр*, переведенных с санскрита на тибетский язык в VIII–XIII вв. Инициировал и организовал процесс перевода крупнейший буддийский мыслитель VIII в. и индийский миссионер в Тибете и Непале *Шантаракшита*, поддержанный царем Трисонг Децэном. Как правило, тексты переводились индо-буддийскими учеными (пандита) и специально подготовленными тибетскими монахами. Одновременно создавались лексические словари-справочники, в которых устанавливались почти однозначные соответствия между санскритскими терминами, понятиями, категориями Закона и тибетскими словосочетаниями. Одним из первых редакторов, системно упорядочивших это собра-

ние переводных рукописей, хранившихся в разных монастырях, был Будон (1290–1364). Затем тибетские тексты вырезались на досках и печатались ксилографическим способом.

Известны несколько вариантов изданий Г.: Чоне, Держе, Пекинское, Нартанское и незавершенное Лхасское. Они различаются незначительно количеством канонических произведений (от 1083 до 1108), а также толщиной и соответственно числом томов (от 92 до 108). Состав Г. по разделам таков: (1) Дулва, или *Виная*, — это 13 томов, (2) Шэрчин, или *Праджня-парамита*, — от 21 до 24, (3) Палчэн, или Аватамсака, — шесть, (4) Концог-цзэк, или Ратнакута, — шесть томов, включающих 49 махаянских сутр, (5) До, или *Сутра*, насчитывает 30–32 тома с 270 текстами, треть которых хинаянские, а остальные махаянские, (6) Ньянган-ладай, или *Махапаринирвана-сутра*, в двух томах, но, к примеру, в Нартанском издании этого раздела нет, (7) Джуд, или *Тантра*, — 22–24 тома и свыше 300 текстов.

В XVII в. завершился перевод Г. с тибетского на монгольский язык. Первая полная редакция его рукописей была осуществлена в 1628–1629 гг. 113 ее томов, приобретенных в прошлом веке, хранятся в Санкт-Петербургском университете. Но в этом собрании недостает более 60 томов, находящихся в других местах (большая часть — в Улан-Баторе).

ГАУТАМА (санскр. *gautama*, пали Готама; Лучший из пастырей) — родовое имя царевича *Сиддхартхи*, которое он принял, уйдя в отшельничество, завершившееся Просветлением и принятием нового имени — *Будда Шакьямуни*. Иногда в литературе используют сочетание Г. Будда.

ГЕЛУГПА (тиб. «учение, или закон добродетели») — тибетская буддийская школа, основанная *Цонкапой* в начале XV в. Она формировалась в лоне другой школы (кадампы), но быстро затмила свою родоначальницу. Философско-теоретическим фундаментом школы стало учение индийской *мадхьямики* по линии преемственности от *Нагарджуны* до *Чандракирти*, закрепленной в подшколе *прасангика-мадхьямика* (термин «*прасанга*» означает метод сведения доводов оппонентов к абсурду). В Г. особо подчеркивается значение учителя, *ламы*, который объявляется «четвертой драгоценностью» буддизма (после Будды, Закона и Общины), а верующие и ученики дают ему обет духовного поклонения. В отличие от других тибетских школ, Цонкапа ввел для монахов строгий устав, утвердил столь нехарактерные для тибетцев обеты безбрачия и неупотребления алкоголя. Он требовал также отказа от мясной пищи, но это правило не прижилось. Кроме того, в Г. установлена жесткая система образования, повышения ученой квалификации монахов при состязательной сдаче экзаменов, а также культ книжности, начитанности.

Главный монастырь школы — Галдан, настоятель которого является одновременно главой всей тибето-монгольской Г. и носит титул «Победи-

тель» (гьялва, санскр. джина), как и Будда, а также считается живым воплощением *бодхисаттвы* сострадания *Авалокитешвары* (тиб. Ченрези). В середине XVI в. лидерам школы удалось заручиться поддержкой монгольских ханов, установить главенство Г. в Тибете, а затем распространить ее на все монгольские и другие центральноазиатские народы. Главу школы объявили *Далай-ламой* (Океан-Учитель, [Держатель *ваджры*]), 14-й воплощенец которого руководит Г. ныне в изгнании, из Индии, куда в 1959 г. бежали от китайцев монахи, правительство и парламент Тибета.

«ГИРЛЯНДА ДЖАТАК» (санскр. *jātaka-mālā*) — произведение *Ар्याшурь*, индо-буддийского писателя IV в. Г.д. состоит из 34 рассказов с множеством поэтических стихов, вкрапленных в прозу, и повествует о предыдущих жизнях *Будды Шакьямуни*, о добродетелях его в тех рожденьях, когда он еще был *бодхисаттвой*. Она отличается от палийского канонического сборника «*Джатаки*» отчетливо проводимой идеей *сострадания*, к идеалу которого и стремится герой-бодхисаттва, а отнюдь не к конечному освобождению в *нирване*. Эта махаянская идея духовного совершенствования подтверждается также всеохватывающей любовью ко всему живому героя, помогающего деятельно всем страждущим. Сострадание и Любовь суть мотивация его поступков. Труд сохранился на классическом санскрите и прекрасно переведен на русский язык А.П.Баранниковым и О.Ф.Волковой (1962).

ГУАНЬ-ИНЬ — китайский перевод имени буддийского *бодхисаттвы* сострадания *Авалокитешвары*.

ГУСИНООЗЁРСКИЙ ДАЦАН — буддийский монастырь в Бурятии, основанный в 1741 г. как резиденция (наряду с *Цонгольским дацаном*) главы буддистов Забайкалья — *Хамбо-ламы*. С 1809 г. становится центром управления буддийского монашества, при котором с 1861 г. существовали образовательное религиозно-философское учреждение (цанничойра) и книгопечатня. Монастырь состоял из 17 больших и малых храмов и других зданий, келий. В 1938 г. дацан закрыли, большинство храмов разрушили и разграбили. В 1957–1963 гг. монастырь частично восстановлен, но община при нем возродилась лишь в 1990 г. Ныне дацану вернули прежнее название — Тамчинский. В 1991 г. все отстроенные сооружения в нем были освящены *Далай-ламой XIV*.

Д

ДАЛАЙ-ЛАМА (монг.-тиб. Океан-Учитель) — имя земного воплощения *бодхисаттвы* *Авалокитешвары* (тиб. Ченрези), который в тибето-монгольском буддизме постоянно возрождается в человеческом образе

последние 500 лет, отыскивается по внешним телесным признакам среди 2–4-летних мальчиков и объявляется главой тибетской школы *гелугпа*. Он также признается высшим духовным иерархом другими тибетскими школами и всеми верующими, в том числе последователями гелугпы в России. Впервые это имя-звание было присвоено главе школы Сонаму Гьяцо (1543–1588) монгольским Алтан-ханом в 1578 г. Тибетское «гьяцо» соответствует монгольскому «далай» и означает «океан».

Сонам сразу оказался третьим воплощением, а его предшественники — Гедундуб (1391–1474), ученик *Цонкапы*, и Гедун Гьяцо (1475–1542) — были посмертно возведены в сан Д.-л. (соответственно I и II). Правнука Алтан-хана — Ендон Гьяцо — уже «избирали» Далай-ламой IV, и он единственный монгол в этой линии духовной преемственности. Ныне здравствует *Далай-лама XIV* — Тензин Гьяцо.

Полностью по-русски это имя-звание звучит так: «Океан-Учитель — Держатель *ваджры*». С конца XVI в. по 1951 г. Д.-л. (а при их малолетстве — регенты) фактически руководили тибетским государством. Верующие считают, что знания Д.-л. безмерны, как океан, он их лучший Учитель, покровитель, сострадательный защитник. В XVII–XVIII вв. детально разрабатывается многолетняя процедура нахождения и избрания очередного воплощения из мальчиков, родившихся через 49 дней после смерти предыдущего Д.-л. Последний нередко указывал местность своего будущего рождения. Избранник воспитывался в монастырях школы гелуг, получал фундаментальное образование от лучших учителей страны, и в 16–18 лет его торжественно возводили на «Львиный трон». Многие из Д.-л. были действительно талантливыми буддийскими учеными, авторами многотомных трудов (V, VII и XIV), основоположниками монастырей (первые три) и искусными политиками.

ДАЛАЙ-ЛАМА XIV (род. в 1935 г.), он же Тензин Гьяцо — духовный лидер последователей тибето-монгольского буддизма, глава школы *гелугпа* и тибетского правительства, находящего в изгнании с 1959 г. в Дхарамсале (Индия), лауреат Нобелевской премии мира (1989), автор нескольких книг, сборников лекций и проповедей, некоторые из них переведены на русский язык: «Свобода в изгнании. Автобиография» (СПб., 1992), «Доброта, чистота помыслов и проникновение в сущность» (М., 1993) и др. Он принимает действенное участие в международной культурно-просветительской и политической жизни, предлагая мировому сообществу идеи превращения Тибета в зону мира и ненасилия (*ахимса*). В буддийских республиках России и в Москве он частый гость, здесь работает его представительство.

ДАНДАРОН Бидия Дандарович (1914–1974) — русский буддолог и бурятский религиозный деятель. Под именем Читта-Ваджра (санскр. букв.: Алмаз сознания) был признан верующими «царем Закона» (дхарма-раджа)

и воплощенцем тибетского *ламы* Джаяксы-гэгэна, посещавшего Бурятию в 1894 и 1910 гг. Титул «царя Закона» передал Д. его первый наставник, противник сложившейся в Бурятии монастырской формы *буддизма* лама Сандан Цыденов (1851–1921, по другим источникам — 1842–1920), создавший в 1919–1920 гг. на землях хоринских бурят теократическое государство, которое возглавил царь-лама. Оно было разгромлено атаманом Семеновым. В 1934–1937 гг. Д. учился в Ленинграде (Авиаприборостроительный институт) и был вольнослушателем Восточного факультета университета. 3 июня 1937 г. Д. был арестован и осужден на 10 лет, освобожден 4 февраля 1943 г., 10 ноября 1948 г. вторично арестован, реабилитирован в 1956 г. С 1957 г. — научный сотрудник Бурятского института общественных наук, автор нескольких трудов, в том числе: «Описание тибетских рукописей и ксилографов Бурятии» (1960–1965), «Источник мудрецов: Парамита и *мадхьямика*» (1968), а также перевода с тибетского «Истории Кукунора, сочинение Сумба-хамбо» (1972). В 1972 г. его осудили «за организацию буддийской секты», и он погиб в лагере. В исследовательских статьях Д., опубликованных уже после смерти, рассматривались различные аспекты канонических тибетских текстов, в первую очередь учения *ваджраяны* (*Алмазной колесницы*) о едином Теле Будды и его интерпретации через доктрину пяти будд.

ДАНДЖУР (тиб. *bstan 'gyur*, «переводы толкований Учения») — тибетское каноническое собрание переводов преимущественно санскритских текстов, комментирующих Слово Будды, *сутры* и *тантры*. Собрание и редактирование Д. в основном завершилось в XIV в. Известны четыре его ксилографических издания (Чоне, Дерге, Пекинское и Нартанское) из 224–225 томов энциклопедического формата, в которые вошли от 3458 до 3686 текстов. Отдельные произведения переводились с китайского и некоторых других языков, а также в него вошли оригинальные сочинения тибетцев VIII–IX вв. Среди переводов с санскрита имеются и небуддийские труды, например поэма «Облако-вестник» Калидасы (V в.).

Д. состоит из двух больших отделов: Джуд, или Комментарии на тантры, и До, или Комментарии на сутры, а также вводного первого тома, содержащего гимны буддам. К примеру, 224 тома Пекинского издания содержат: (1) Гимны — 1 том, 64 текста, самым ранним автором которых был *Нагарджуна* (II–III вв.), (2) Комментарии на тантры — 86 томов, 3055 текстов, (3) Комментарии на сутры — 137 томов, 567 текстов, подразделяемых на (а) толкование на сутры *Праджня-парамиты* — 16 томов, (б) трактаты *мадхьямики* — 17, (в) трактаты *йогачары* — 29, (г) трактаты *Абхидхармы* — 8, (д) трактаты смешанной проблематики — 4, (е) толкования на *Винаю* — 16, (ж) художественно-повествовательные и драматические произведения — 4, (з) трактаты по логике — 21, грамматике — 1, медицине — 5, по ремеслам и технологиям — 1, дополнения, старые пере-

воды, каталоги и т.д. — 14. Все последние почему-то включены в один подраздел.

ДАЦАН (тиб.) — название монастырских комплексов в тибето-монгольском буддизме, и в частности в Бурятии, где они являлись культурно-административно-образовательными центрами. Ныне в местах проживания бурятского населения восстановлено и действует около 20 Д.

ДЕВАДАТТА (санскр. *deva-datta*; Данный богом) — в буддийских легендах брат жены царевича *Сиддхартхи*, ставшего Буддой. Нередко его называют и двоюродным братом Будды. Он был среди первых соплеменников *Шакьямуни*, вступивших в буддийскую общину, и первым раскольников, который после неудавшихся покушений на жизнь Просветленного и на его лидерство увел с собой в леса часть *сангхи*.

ДЖАМБУДВИПА (санскр. *jambu-dvīpa*; островной материк с деревом Джамбу) — один из четырех материков в мировом океане, которые, согласно буддийской космологии, располагаются по четырем сторонам-граням центральной горы мироздания Меру. Джамбу — дерево с розовыми яблоками. Этот материк населен людьми, и на нем проповедовал *Шакьямуни* — Будда настоящего мирового периода (*кальпа*). В широком смысле Д. — земной шар, но в узком — это лишь знакомый древним индийцам Индостан. Именно его схематические очертания напоминают изображения материка (перевернутая трапеция) на буддийских рисунках.

ДЖАТАКА (санскр. *jātaka*; рождение) — произведение и жанр буддийской канонической и постканонической литературы, состоящей из прозаических повествований (со стихотворными вставками) о жизни Будды *Шакьямуни* в предыдущих рождениях, которые он вспомнил в состоянии Просветления под *бодхи-деревом*. В этих текстах его обобщенно называют *бодхисаттвой* (Существом, которое обретет Просветление), но в каждой Д. у него есть и конкретное имя действующего персонажа — в человеческом, животном, божественном или ином воплощении. Наиболее известным является каноническое палийское собрание Д. из 547 отдельных рассказов. Оно входит в пятый отдел («Кхуддака-никая») *Сутта-питаки Трититаки тхеравады*. Малая часть этого собрания опубликована на русском языке (одно из изданий — [Джатаки 1979]). На санскрите Д., по-видимому, начали создаваться позже, поскольку сохранившиеся в оригинале, а также в китайских и тибетских канонических переводах отличаются от палийских махаянскими идеями и идеалами. На санскрите имеются и высокохудожественные авторские сборники Д., например «*Гирлянда джатак*» *Арьяшурь*.

Данный жанр сложился на основе раннебуддийского фольклора. В качестве популярного вида народной словесности Д. продолжали сочиняться

во всех странах буддийского мира, в этом творчестве участвовали и монахи, которые записывали предания, окрашенные местными реалиями, литературно их обрабатывали и составляли сборники. Примером такого рода может служить центральноазиатский сборник VI–VII вв., вошедший в китайский и тибетский каноны и переведенный на русский язык Ю.М. Парфионовичем («Сутра о мудрости и глупости». М., 1978).

ДЗОГЧЕН (тиб. *gDzogs chen*, «великое совершенство») — учение и практика высшего, девятого Пути в тибетской школе *ньингмапа*, как продолжение традиций тантрической системы Ати-йоги в *ваджраяне*. Истоки школы Д. в Тибете восходят к миссионерской деятельности индийского мистика *тантры Падмасамбхавы*, который, в свою очередь, считал родоначальником школы йога Гараб Дорже из мифической страны Удияна. Учение основывается на идее единства преходящего и непреходящего миров, *сансары* и *нирваны*, кои суть природа Изначальной мудрости, иллюзорно порождаемой *дхарма-кайей* (Телом Закона Будды). Подлинный вид этой мудрости — пустотность (*шуньята*). Излучение ею чистого света есть явление адептам *йоги* второго Тела Будды — Тела блаженства (*самбхога-кайя*), безграничное сострадание которого реализуется третьим Телом — Телом проявления сознания Будды (*нирмана-кайя*), см. *Трикайя*.

Практика Д. предполагает приятие любой вещи безоценочно, вне двойственности рассудка, который либо одобряет, либо отрицает. Осуществляя Д., мастера *тантры* намереваются достичь Просветления уже в этой жизни. Считается, что его высшие адепты после смерти способны обрести «Радужное Тело» — так они называют дематериализацию, выражающуюся в исчезновении тела.

В Тибете Д. оставался фактически эзотерическим учением, в тайны которого посвящали не многих даже из монахов *ньингмы*. Он был мало известен и среди других последователей *ваджраяны*. Но с тех пор как тибетские монахи этой школы пребывают в изгнании (с 1959 г.), из множества практик именно Д. получил сравнительно широкое распространение на Западе и в России. По-видимому, это объясняется его проповедью быстрого Пути к состоянию Будды, согласующегося с современным ритмом жизни.

ДИГНАГА (санскр. *dig-nāga*; Змей-[дракон] пространства) — индо-буддийский мыслитель V–VI вв., один из основоположников буддийской логики, автор нескольких трудов по эпистемологии. Родился в брахманской семье в Южной Индии (Тамилнад), еще в детстве стал монахом *хинаяны*, но, посетив махаянские центры Магадхи в долине Ганга, освоил учение школы *йогачар*. В ту пору в Индии обострилось конфессиональное соперничество, одной из форм которого являлась общественно-культурная традиция публичных философских дебатов; победителю в них и его школе была гарантирована поддержка власть имущих. Этим объясняется интерес мыслителей к логическим штудиям, к приемам опровержения доводов

оппонентов и к способам защиты собственной аргументации. Д. в этих вопросах достиг выдающихся успехов.

В его «Прамана-самуччайе» («Собрании источников достоверного познания») устанавливаются два способа познания — восприятие (пратьякша) и вывод (анумана), которые правомерно применять в полемических баталиях. Для духовных же целей он предложил третий источник — интуитивное самопознание (свасамведана, или йоги-пратьякша). В теории выводного знания, в отличие от известного пятичленного силлогизма индуистской школы ньяя, Д. учил буддистов пользоваться трехчленным силлогизмом при доказательстве тезиса, что называется «выводом для другого», и двухчленным «выводом для себя». Существен его вклад и в теорию логических ошибок, среднего термина и др.

ДОРЖИЕВ Агван (1853–1938) — буддийский религиозный деятель России и Тибета, основатель буддийского храма в Санкт-Петербурге, учитель-наставник *Далай-ламы* XIII, реформатор монгольской письменности в Бурятии, издатель. Родился в Бурятии, учился в монастырях Угры (Улан-Батор, Монголия) и Лхасы (Тибет), где получил высшую ученую степень, стал советником Далай-ламы и тибетского правительства, от лица которого в 1898 г. посетил Китай, Россию, Францию. С начала XX в. работал преимущественно в России. В 1906 г. создал буддийское духовное училище и академию (цаннит-чойра) в Калмыкии, передал им 300 томов тибетского канона (*Ганджур* и *Данджур*), а также ритуальные предметы.

В 1908 г. Д. купил в Петербурге участок земли и организовал строительство буддийского храма, а также школы для учеников и кельи для буддийских монахов. Первая служба в храме состоялась в 1913 г. (в честь 300-летия дома Романовых). Полное освящение храма, посвященного тантрическому божеству Калачакре, состоялось в 1915 г. После революции Д. стал во главе обновленческого движения в бурятском буддизме, стремясь приспособить его к советской власти. Он предложил отказаться от суеверий и примитивного ритуализма *лам*, чтобы вернуться к интеллектуальному, философскому буддизму, который сродни европейской науке и, по его мнению, учению Маркса—Ленина. Для этого он считал необходимым реформировать управление монастырями, сократить число монахов, но при этом строить *дацаны* и разрешить в них свободно проживать мирянам, чтобы они приобщались к нравственности, социальной справедливости, бесплатно получали образование и т.д. Ему удалось построить еще несколько храмов в западной Бурятии. Но все это привело лишь к ожесточению и расколу среди буддийского духовенства и бурятского населения. В 1938 г. Д. был арестован и вскоре умер.

ДУХХА (санскр. *duḥkha*, пали *dukkha*) — *страдание*, боль, болезнь, мука, неудовлетворенность бытием. Наличие Д. — основополагающий принцип череды рождений (*сансара*) и сущность первой *благородной*

истины. Осознав это неотъемлемое свойство жизни (фактически ее синоним), приступают к поиску причин Д., что знаменуется вступлением на *Восьмеричный Путь* или, в более широком смысле, на *Срединный Путь*, т.е. к поиску духовного освобождения по-буддийски.

Согласно *сутрам*, Д. имеет три главных вида: (1) страдание от боли телесной или умственной («душевные муки», когда «сердце болит»), (2) страдание от изменчивости, относительности бытия, от невозможности постоянного пребывания в состоянии счастья, радости и удовольствия, (3) страдание, распространенное повсюду, присущее самой природе живых существ, обреченных рождаться и умирать. См. также *Страдание*.

«ДХАММАПАДА» (пали *dhamma-pada*; «Строфы Закона, или Стезя Закона») — вторая книга из «Кхуддака-никаи» *Сутта-питаки* буддийского канона на пали. Состоит из 423 стихов в 26 главах, создана в III–II вв. до н.э. и представляет литературно-художественную вершину изложения идей раннебуддийской этики. Большинство строф Д. — всенародные афоризмы стран буддийского мира, особенно Юго-Восточной Азии. Лаконизм и образность этих стихов впитали в себя лучшие традиции древнеиндийского фольклора, благодаря чему дидактический строй произведения отступил на второй план. Имеется одноименный хороший русский перевод этого текста В.Н.Топорова [Дхаммапада 1960]. Но это всего лишь одна из авторитетных рецензий палийской версии. Существуют также четыре китайских перевода III–X вв. различных санскритских версий. Найдены фрагменты оригинальных санскритских и пракритских рукописей текста. Санскритские стихи часто цитировались в буддийской литературе. Причем канонический палийский текст является самой короткой версией, в то время как санскритская, называемая также «Удана-варга» («Главы о Радости»), состоит приблизительно из 1 тыс. строф, составленных мастерами школы *сарвастивада* и переведенных на тибетский язык.

ДХАРМА (санскр. *dharma*, пали *dhamma*; опора, закон, добродетель, долг, религиозное учение) — в буддизме это Закон вселенной, открытый Буддой, и его Учение, как вторая драгоценность буддийской триады (*Будда*, *Дхарма*, *Сангха*), а также каждый отдельный текст Слова Будды; кроме того, это Абсолют, истинная реальность, мельчайшая частица потока сознания, качество, объект познания и т.д. Многозначность слова неслучайна, это не только краеугольное понятие буддизма, но и главное: Будда есть благодаря Д., а вот сказать обратное неверно. При правильном постижении все в этом и любом другом мире оказывается Д. Термин происходит от корня «*dhar*» («держатель», «нести», «утверждать») и буквально означает «опора для чего бы то ни было». Смысл «религиозный закон общества» и отдельные положения этого Закона слово «дхарма» приобрело еще в добуддийские времена. Тогда же оно стало истолковываться как некий дар, открывающийся провидцам.

Будда обрел этот труднодостижимый дар в состоянии Просветления и долго не мог найти способов его передачи, поскольку язык — слишком несовершенное средство для этой цели, а обычному человеческому уму трудно воспринять чистоту Закона. Одно из решений проблемы передачи Будда нашел в обучении на различных уровнях сложности в зависимости от способностей слушателей, другое — в общении и проповеди на местных диалектах, санскрит же применим только для брахманов и ученых. Наконец, третье — это безмолвное и беззнаковое познание Д. в сосредоточении и созерцаниях, которое Он считал возможным предложить лишь высоко нравственным и подготовленным для этого лицам.

В своих беседах с близкими последователями и учеными Будда использовал термин Д. по меньшей мере в двух различных плоскостях. При описаниях структур психики особи и ее потока сознания Он рассматривал Д. как мельчайшую и далее неделимую единицу анализа. В данном случае в текстах чаще прибегают к множественному числу слова Д., что порусски, мне думается, лучше передавать новообразованием «дхармо-частица», поскольку это специфическое буддийское толкование термина. Согласно последнему, дхармы — это мгновенно вспыхивающе-гаснущие частицы, составляющие постоянно меняющийся поток (сантана) индивидуального сознания (читта), распределяемые по классам, группам (*скандха*) и действующие по определенным законам собственной природы, выведенным Буддой (см. *Абхидхарма*). Например, дхармами называются качества проявления психики (спокойствие, скромность, негневливость и ненависть, лень, бесстыдство), каждое из которых — это действующий в сознании класс мгновений; то же самое говорится о структурах психики (память, восприятие, ощущение) и т.д. Такой способ описания применялся Буддой не в метафизических или философских целях, а в сугубо практических — для помощи на Пути освобождения от *страданий* (*дуккха*), от круга рождений (*сансара*) особи. Помощь эта состояла в том, чтобы научить последователей искоренять привязанность к таким стойким религиозным догмам, как идеи «вечности» и «нетленной души» (см. *анатман*, *анитья*), кои суть преграды на Пути освобождения.

Основоположник буддизма развивал и традиционное для индийской культуры понимание Д. как духовного Закона и его учений. В этом смысле Д. — опора вселенной, закон жизни и рождений существ, запечатленный в текстах Учения; под ее прибежище вступают, постригаясь в монахи или поклоняясь Будде, Закону и Общине. Причем объектом культа является не абстрактная «опора вселенной» (в буддизме не жаловали отвлеченных понятий), а именно текст (позднее — книга) Закона. Будда подчеркивал, что подлинные смыслы текстов Д. вне языка, они постигаются в интуитивном озарении и даются в качестве духовного дара на любом языке мастера-проповедника. Таким образом, сущность Д. внезнакова и идентична сущности дхармо-частиц, постигаемых в йогическом созерцании

(*випашьяна*); то же самое справедливо сказать и об отдельных учениях Закона.

В *махаяне* Д. приобретает отчетливое значение Абсолюта, тождественного высшему состоянию Будды, или буддству (*buddhatva*). Упор в этом тождестве делается опять-таки на практическую сторону, т.е. на достижимость этого состояния, а также на его всесущность и вездесущность, что недоказуемо вербально, но познаваемо в состоянии высшего озарения истиной (парамарта-сатья), кое означает слиянность объекта и субъекта познания, их недвойственность (адвайя), единство (экатва, эка-архта), что нельзя постичь даже мыслью (ачинтья). Этот Абсолют получил условное имя Тела Закона (*дхарма-кайя*) или Тела Будды (буддха-кайя), которое оказалось более пригодным для мифо-ритуальной стороны махаяны и *ваджраяны*. Так, культовое поклонение с внезакового текста Д. было перенесено на более конкретный объект — книги сутр *Праджня-парамиты*, которые первыми возвестили новое буддийское учение, махаяну.

Итак, вся вселенная есть только Абсолют, Д., а то, что мы различаем в ней, и многое другое является иллюзией (*майя*), маревом проявлений Тела Закона. Самым высоким его проявлением можно считать Тело Будды, умопостигаемое в цветах и формах (*рупа-кайя*), которое дано либо в виде будд созерцания (*дхьяни-будды*) мастерам *йоги*, либо в виде живых буддучителей, например *Шакьямуни*, воспринимаемых даже обыденным сознанием. Но стоит лишь вспомнить о единстве сущего, об Абсолюте, становится ясным, что между подлинной реальностью и иллюзией, между *нирваной* и сансарой нет никакого различия. Дхарма и состояние Будды всегда здесь, сейчас и в каждом из существ. Такие древние трактовки термина сделали возможным для современных буддийских миссионеров на Западе (к примеру, Буддхадасы) отождествлять Д. с понятием «Высочайшего Бога» монотеистических религий.

ДХАРМА-КАЙЯ (санскр. *dharmā-kāya*; Тело Закона) — кардинальное понятие *махаяны* и *ваджраяны*, обозначающее абсолютную реальность, высшее состояние сознания будд (буддство, буддхатва), впервые появилось в литературе сутр *Праджня-парамиты* на рубеже эр. Это Тело недвижимо (ачала), непостижимо мыслью (ачинтья), недвойственно (адвайя), и, по большому счету, о нем ничего нельзя сказать, ибо оно внезапново. Именно это Тело имели в виду создатели махаянских сутр, когда утверждали, что *Будда* никуда не приходил, нигде не был и никуда не уходил, что равноценно заявлению: Будда есть везде и всегда.

Д.-к. описывается в соотносительности со своими одним или двумя иллюзорными проявлениями: либо в виде Тела цветов и форм (*рупа-кайя*), либо в виде его двух разновидностей. Их называют Тело наслаждения (самбхога-кайя), явленное йогам, мастерам практик созерцания (*дхьяна*), и Тело воплощения (нирмана-кайя), явленное в качестве живых будд, например

Шакьямуни. Они суть иллюзорно воспринимаемые действенные аспекты Тела Закона, помогающие очиститься нравственно, освободиться от страданий и приблизиться к постижению Абсолюта. В мифологическом смысле эти тела рассматриваются как эманации Д.-к. «вниз», что излагается и теоретически в доктринах двух или трех тел Будды (*трикайя*).

Но, пожалуй, наиболее мистической доктриной является учение о четырех телах Будды, свойственное *мадхьямикам* Индии и Тибета. Они полагали и полагают, что самый тонкий истинно-интуитивный взгляд (парамарта-сатья) на Д.-к. способен увидеть Самосушее Тело Будды (свабхавика-кайя). Это своего рода проекция «вверх», которую можно сопоставить с наивысшим нирваническим небом буддийской космологической системы, где нет ни присутствия сознания, ни его отсутствия, и как раз эта неопишуемая, таинственная природа уже не может эманировать и потому являет собой общее единство трех других тел Будды. В ваджраяне Д.-к. дополнилась мифологическими понятиями *Ади-Будды* (Изначального Будды), *Сваямбху* (Самосушего) и др., некоторые из них имели и образное воплощение.

ДХАРМАКИРТИ (санскр. *dharmakīrti*; Слава Закону) — индо-буддийский махаянский мыслитель VII в., автор семи трудов по буддийской логике, считающихся вершиной эпистемологии буддизма. Родился в брахманской семье на юге Индии, рано проявил свой талант в познании наук и искусств. В зрелом возрасте в качестве мирянина он поступил учиться в буддийский университет *Наганда*, где и принял постриг. Д. активно участвовал и побеждал в традиционных публичных состязаниях философво-полемистов. Как победителю индийские цари предоставили ему возможность и средства для строительства нескольких монастырей.

Его книги рассматриваются в качестве руководств и учебников для подготовки буддийских профессионалов, способных опровергать доводы оппонентов, отыскивать в них логические ошибки, а также достоверно формулировать и защищать положения собственной школы. Эти книги досконально изучаются до сих пор в учебных заведениях тибето-монгольского буддизма. В них преимущественно развивались идеи *Дигнаги*. Наиболее весомым вкладом в теорию познания является «Прамана-вартика» («Истолкование источников познания»), которая сохранилась в 4 главах и 2 тыс. строк с прозаическим автокомментарием в тибетском переводе. Это детальное (местами критическое) толкование на «Прамана-самуччаю» Дигнаги. Главы посвящены проблемам вывода (анумана), восприятия (пратьякша), достоверности эпистемологических источников (прамана) и формальному силлогизму (парарта-вакья). Другой его известный труд — «Ньяя-бинду» («Капля логики») помимо названных тем касается также теории логических ошибок. На Западе и в России известность он получил благодаря переводам и исследованиям *Ф.И.Щербатского*.

ДХАРМАПАЛА I (санскр. *dharma-pāla*; Страж Закона) — в буддийской мифологии имя класса богов-защитников Закона; в раннем буддизме их насчитывалось четыре, которые охраняли четверо врат с четырех сторон света в буддийских монастырях; они были заимствованы из брахманизма, имели устрашающий вид и до сих пор изображаются с двух сторон входа в махаянские храмы; позднее в махаяне их число возросло до восьми, а еще позже в ваджраяне их стало неопределенно много.

ДХАРМАПАЛА II — имя индо-буддийского мыслителя школы *йога-чара* VI–VII вв., последователя *Дигнаги* и учителя *Дхармакирти*. Ему принадлежит определенный вклад в буддийскую теорию познания. Он полагал реальным в нем лишь субъекта (что соответствовало воззрениям школы), в сознании которого различаются четыре аспекта: внутренний, внешний, рефлексивный и саморефлексивный. В отличие от других представителей школы, Д. признавал действительно существующим (в том относительном смысле, которое придавалось существованию в этой философии) объективное содержание каждого из аспектов. Своеобычно толковал он и учение йогачары о «трех природах» (три-свабхава), по его мнению (ср. *Асанга*, *Васубандху*) реальных, в равной мере в отношении как пустотности (*шуньята*) сознания, так и пустотности всех дхармо-частиц (см. *Абхидхарма*, *Абхидхарма-коша*, *Дхарма*). Положения Д. пользовались авторитетом и среди йогачар Китая и Японии.

ДХАРМАПАЛА Анагарика (1864–1933) — религиозный деятель, идеолог и организатор возрождения буддизма в Индии, национальный герой Шри-Ланки (с 60-х гг. XX в. учрежден государственный праздник в его честь). Родился в Коломбо (столица тогдашнего Цейлона) в семье сингалов-буддистов, но получил европейское образование под именем Давид Хевавитарне в британских христианских миссиях, одновременно посещал буддийских монастырских учителей. В 20 лет принял обет безбрачия (что отражено в его новом имени — Анагарика), поселился в резиденции Теософского общества, с руководителем которого полковником Олкоттом путешествовал в качестве переводчика, встречался с *Е.П. Блаватской*.

Изучение буддизма и социально-культурных отношений в британской колонии утвердило Анагарика в мысли о вреде деятельности христианских миссий в Индии и на Шри-Ланке, и он принял решение посвятить жизнь защите и возрождению буддизма (отсюда еще одно имя — Д.). Вначале он работал в буддийской секции Теософского общества, в рамках которого ему удалось пробудить интерес к восстановлению из руин священных мест буддизма в Индии. Для этого на Цейлоне в 1891 г. он создал общество Маха Бодхи (Великого Просветления, см. *бодхи*), первоначальной целью которого было вернуть в буддийскую собственность земли в *Бодх-гайе* с древними руинами, а затем восстановить их, сделав международным буддийским центром и университетом. Но начинать приходилось с мало-

го. Прежде всего он преуспел лишь в создании первого в XX в. монастыря (*вихара*) в Калькутте при местном отделении Маха Бодхи (1915–1920).

Последнее его успешное предприятие — восстановление буддийского центра и строительство монастырского комплекса с величественным храмом в Сарнатхе, месте первой проповеди Будды (близ Варанаси на Ганге). Церемония освящения и открытия состоялась в 1931 г. Здесь же рядом с храмом через два года его похоронили. Главная же мечта о возрождении Бодх-гайи была воплощена последователями Д. позднее.

Как реформатор буддизма, Д. руководствовался переосмысленными древними идеями, изложенными им в публицистике и лекциях. Он считал, что для буддизма пагубно, когда вера застилает глаза, не давая развиваться разуму, что духовное счастье не в пожертвованиях богам, идолам, а в неустанной деятельности, что монахи должны совершать добродейния в обществе, а не дожидаться посетителей в монастыре, что религия и жизнь неразрывны.

ДХЪЯНА (санскр. *dhyāna*, пали *jhāna*; созерцание, видение умом, интуитивное видение) — понятие индийских духовных практик, обозначающее особую сосредоточенность (*самадхи*) сознания на объекте созерцания. В буддийских исследованиях зачастую переводится на европейские языки как «медитация», «трансмедитация» или «транс». В буддизме Д. ассоциируется прежде всего с древней практикой восьми последовательных стадий, или способов, созерцания, приближающих особь к главной цели — освобождению (*мокша*) от *страданий* и круга рождений. Первые четыре — это способы созерцания миров космической сферы форм и цветов (*рупа-дхату*, см. *Космология буддизма*). Посредством 1-й Д. достигается непривязанность к чувствам и желаниям, 2-й — к рассудочным моделям мышления; 3-й — обретается уравнищенность и внимательность, 4-й — состояние, в котором сознание уже не подвластно испытанию удовольствием (*сукха*) и страданием (*дуккха*). Следующие четыре дхьяны суть способы созерцания миров сферы вне форм и цветов (*арупа-дхату*), а именно: бесконечного пространства, бесконечного сознания, абсолютного Ничто (осознание того, что в созерцаемом мире ничего нет) и «неба», которое не воспринимается ни присутствием сознания, ни его отсутствием. Для святых *Малой колесницы* (анагаминов и *архатов*) добавлялась практика 9-й Д. — медитативное погружение в состояние полного прекращения (*ниродха-сампатти*) волнений дхармо-частиц.

С овладением этими способами созерцания приходит обладание пятью и более чудесными способностями (абхиджня): ясновидение, яснослышание, чтением чужих мыслей и т.д. Одновременно практика Д. развивает две взаимодополняющие стороны буддийского искусства медитации (бхавана) — *випацьяну* (проникновенное видение) и *шаматху* (невозмутимый покой) или, в иной интерпретации, *праджню* (проникновенную мудрость) и *самадхи* (сосредоточение).

пень тибетского монашества в Лхасе (столице Тибета), был приближенным *Далай Ламы V*; вернувшись к калмыкам, принял активное участие в обустройстве духовной жизни кочующего народа Нижнего Поволжья.

И

ИВОЛГИНСКИЙ ДАЦАН — буддийский монастырь недалеко от столицы Бурятии Улан-Удэ, единственный возведенный при советской власти (если не считать храмов и обителей, основанных *А.Доржиевым*), строился с 1946 г., освящен в 1972 г. В этом *дацане* оказались волею судеб богатейшие собрания буддийской литературы, как канонической на тибетском и монгольском языках, так и постканонической, в том числе созданной бурятскими учеными монахами (*ламами*). Ныне именно в нем находится глава бурятских буддистов — Бандидо *Хамбо-лама* (эпитет «бандидо» от санскр. пандита — «ученый, мудрый»), а также резиденция Центрального духовного управления буддистов, которой руководит Хамбо-лама.

Й

ЙОГА — термин индийской, а теперь и европейских культур, обозначающий как отдельные техники физического, психического, духовного и прочего совершенствования индивида, так и их совокупность, систему развития внутренних способностей человека. Применительно к буддизму Й. — это прежде всего практики духовного роста, осуществляемые посредством упражнений в созерцании (*дхьяна*), или *медитации*, а также в сосредоточении (*самадхи*) внимания и других сил адепта на том или ином объекте. Высшей же целью буддийской Й. считается достижение сознанием состояния безобъектности (аналамбана), беззнаковости (анимитта), пустоты (*шуньята*). В *Великой колеснице* последнее состояние отождествляется с буддством. На более низких уровнях в качестве плода занятий Й. адепты получают интуитивное видение (йоги-пратьякша) и другие сверхъестественные способности.

ЙОГАЧАРА (санскр. *yogācāra*; следование йоге) — школа махаянского буддизма, возникшая в IV в. Название произошло от трактата «Йога-чара-бхуми» («[Небесные] земли практикующих *йогу*»). Его автор и основоположник школы *Асанга*, согласно легенде, в течение нескольких лет предавался созерцательной практике на образе *бодхисаттвы Майтреи* и в состоянии медитативного транса получил от него 4–6 трактатов (источники расходятся в их количестве). Они-то и стали новой вехой в истории буддизма, названной «третьим поворотом Колеса Закона» (после «поворотов» *Будды Шакьямуни* и *Нагарджуны*). Ученые-буддологи истолковывают эту легенду двояко: либо приписывают эти труды Асанге, что весьма

сомнительно, либо — его вероятному учителю Майтрее, или *Майтреянатхе*. Ибо их стиль и лексика отличаются от произведений самого Асанги. Впрочем, и тексты, атрибутируемые Майтрее, вряд ли принадлежат перу одного мыслителя, но три из них явно родственны.

В историческом плане *Й.* выполнила важнейшую функцию, заключающуюся в истолковании новых циклов махаянских *сутр* (прежде всего «Аватамсаки», или «Гирлянды [сутр]», и «Ратна-куты», или «Драгоценного собрания»). В школе они были философски обоснованы, а для защиты их доктрин создан логико-полемиический аппарат, отличный от *мадхьямики*. Философию *Й.* называют *виджняна-вада* (учение о [чистом] сознании), *читта-матра-вада* (учение о том, что есть Только Сознание), а также *виджняпти-матра* (есть Только Чистое сознание).

Новые сутры привнесли в *Великую колесницу* следующие идеи: трех тел Будды (*трикайя*), изначальной сокровищницы-сознания (*алая-виджняна*), трех природ (три-свабхава) и др. Майтреянатха, Асанга, его младший брат *Васубандху* (IV–V вв.) и их последователи из этих идей выстроили стройную философскую систему. Она опиралась на концепцию Абсолюта, единственной реальностью которого является *нирвана*. С абсолютной точки зрения весь мир пребывает в нирване, а *сансары* просто нет. Но из-за собственного несовершенства и искаженного восприятия мы не в состоянии встать на эту точку зрения, обманываем себя и других, тешимся иллюзиями, которые доставляют нам только *страдания*. Из *сострадания* к живым существам йогачары создали многоуровневое учение (соответственно подготовке слушателей), помогающее перейти от иллюзии к действительности.

Положения нижних уровней этого учения мало чем отличались от общевульгарных и общемахаянских, разве что мифо-ритуальные картины и практики стали более сложными, поскольку раннемахаянские два тела Будды дополнились третьим. Вернее сказать, второе из ранних тел — Тело Будды цветов и форм (*рупа-кайя*) — разделилось надвое: на Тело наслаждения (самбхога-кайя), созерцаемое адептами, и Тело воплощения (нирмана-кайя), в котором будды являются на земле и в других мирах. Но оба названных тела суть тоже плод иллюзии, ибо единственно реальным является третье тело — Тело Закона (*дхарма-кайя*).

На уровнях философского дискурса эта мифология рассматривалась многообразно. Тело Закона, именуемое здесь по-разному: дхармата (сущность дхармо-частиц), татхата (таковость), бхутата (реальность), сарвата (всеобщность), *алая-виджняна* и т.д., является единственным объектом описания. Но подвести учеников к пониманию этого можно различными способами, поскольку наше сознание состоит, по меньшей мере, из трех природ. Действительно подлинная (паринишпанна-свабхава) среди них — это та, которая непосредственно зрит или сливается с Абсолютом. Однако она сокрыта в глубинах сознания, будучи нераскрытой тайной для подав-

ляющего большинства существ. Они преимущественно объаты природой измышления (парикальпита), фальшью вербального мышления, слова которого приписывают самостоятельность обозначаемым вещам. Относительное освобождение от измышлений можно получить, прибегнув к средней между указанными природами — к паратантра-свабхаве. Она представляет собой действенное и сознательное соблюдение буддийских законов причинности, всеобщей зависимости, *взаимозависимого происхождения*.

В другой экспозиции сознание подразделяется на восемь видов. Единственно реальный из них — *алая-виджняна*, или сокровищница, хранящая настоящие и непреходящие семена (биджа) дхармо-частиц, превратно поняты превращения (паринама) которых воспринимаются другими видами сознания. К ним относятся пять органов чувств и мышление (мановиджняна), а также ум (манас). В алая-виджняне хранятся и всевозможные последствия (випака) деяний (*карма*). Семена и плоды кармы пребывают в сокровищнице в неразличимом (адвайя), недифференцированном виде.

Первые мыслители Й. занимались и *Абхидхармой*. Они пересмотрели классификацию дхармо-частиц и их состав, который они расширили до 100 единиц. Асанга в «Абхидхарма-самуччае» критиковал хинаянские исследования по этой проблеме, доказывая, что множественность дхармо-частиц иллюзорна, ибо их сущность (дхармата) есть Абсолют, тождественный и алая-виджняне, и дхарма-кайе.

В VI в. *Дигнага* значительно модернизировал школу, предложив последователям изучать эпистемологию и логику вместо абхидхармического анализа ради совершенствования паратантры — второй из трех природ сознания. Это направление получило название прамана-вада, или учение об источниках достоверного знания. Учение же Дигнаги об источнике высшего знания — самостоятельном откровении (свасамведана), или йогическом восприятии (йоги-пратьякша), — давало возможность интуитивного самопознания совершенной природы (паринишпанна), Абсолюта.

Эти идеи продолжил развивать *Дхармакирти* (VII в.), внося заметный вклад в теорию логических ошибок и других погрешностей познания. Уже в следующем веке эпистемологию этих мыслителей переняли *мадхьямики Шантаракишта* и *Камалашила*, создатели синкретической школы махаяны — йогачара-сватантрика-мадхьямика.

До-дигнаговская Й. была очень популярна и дополнялась новыми доктринами в Китае и Японии, особенно в школах фасян, хуаянь, чань, цзгон, дзэн. В Тибете и Монголии продолжали изучать и практиковать оба направления Й., но в каждой школе делался упор на одно из них. Так, в *ньингмае* и *кагьюдпе* явно предпочитали труды Майтрея[натхи] и Асанги, а в *кадампе* и *гелугпе* немало комментариев составлено на произведения Дигнаги и Дхармакирти. Хотя учителя последних школ, а также *сакьялы* уделяли внимание и трактатам школы, созданным в IV–V вв. Благо-

даря последователям Й. действенна до сих пор, но в меньшей или большей степени едина с мадхьямикой.

К

КАГЬЮДПА (тиб. *bKa' brgyud pa*; «традиция передачи наставлений», также кагью, а на монгольский лад — каджудпа) — школа индо-тибетского буддизма *ваджраяны*. В ней принято считать, что индийский тантрический йогин *Тилопа* в начале XI в., будучи в состоянии медитативного транса, воспринял основные доктрины школы непосредственно от *Ваджрадхары*. Они изложены в 11 трактатах из *Данджура* и характеризуются тем, что акцент в учении переносится на практическую *йогу* и ритуально-мистические тайные обряды, в первую очередь Махамудры («Великой печати», см. *Тилопа*). В философском плане учение основоположника представляется синтезом *мадхьямики* и *йогаচারы*.

Его индийский ученик Наропа (1016–1100; его тибетское имя на санскр., по-видимому, *Nada-pāda*) дополнил и прославил учителя. Ему приписывается 30 трудов, из которых особенно известен «Шаданга-йога» («Шестичленная йога»), автором устной формы которого иногда называют Тилопу. Трактат посвящен шести йогическим практикам, научающих тому, как обрести Просветление (*бодхи*) в настоящей жизни или готовясь к смерти. Для этого нужно прежде всего уметь концентрировать все силы особи или, как говорят тибетцы, достичь предела «внутреннего жара» (*gTum-mo*, читается: туммо), чтобы созерцать Тело иллюзии, а также сновидения, бесконечный свет и состояние *бардо*.

Тибетский ученик Наропы — Марпа-домохожайин (1012–1096), которому была непосредственно передана традиция, стал одним из основоположников тибетской К. Он принес из Индии и перевел многие трактаты, сочинял мистические песни и передал знания и «полномочия» линии преемственности своих учителей Миларепе (1040–1123) — мирянину и йогину, великому тибетскому поэту и социально-религиозному деятелю, весьма прославившемуся и отшельническими подвигами. От него «полномочия» получил Гампопа (1079–1153), ученики которого образовали подшколы. Две из них известны как «кармапа черных шапок» (с 1179 г.) и «кармапа красных шапок» (с XIII в.). Они нередко объединяются в самостоятельную школу, или в ветвь кармапы, основанной на традиции К. В отличие от аскетического образа жизни первых учителей, представители кармапы активно участвовали в политической жизни Тибета и даже боролись за власть в стране с *сакьятой* и *гелугтой*. Именно в черношапочной кармапе к XIV в. сформировался институт возрождающихся вновь и вновь духовных учителей (тулку), настоятелей монастырей. Его доктринальной основой стало учение о необходимости непосредственной передачи традиции, которая переходила от умершего тулку к родившемуся новому его

воплощению, т.е. к выбранному по определенным правилам малышу 2–4 лет. Этот институт заимствовали и другие школы тибетского буддизма. Главы названных подшкол выбираются так до сих пор и носят титул кармапы. В XV в. «красношапочники» ввели в буддизм Тибета новый сакральный ритуал — мистический танец.

Еще один ученик Гампопы — Пхагмо Друпа (1110–1170) образовал подшколу пхагдруп, в которой делался упор на эзотерическую практику «внутреннего жара в теле» (туммо). Эта подшкола считается одной из восьми ветвей К. и имеет более мелкое дробление. Так, ученик Пхагмо — Линчен Рэпа (1128–1188) основал линию друкпа-кагью, распространяющуюся в формах верхней, средней и нижней друк и ставшую с начала XVII в. буддизмом Бутана.

Другим основоположником К. считается тибетский йогический мастер Кхьюнпо (1002–1064; по другим данным, он родился в 990 г. и жил 150 лет). Ему непосредственно передала знания и полномочия линии преемственности учителей Нигума — сестра Наропы, которая тоже состояла в ученицах Тилопы. Ее жизнеописания противоречивы. В одних она считается дакини (существо женского пола и духовного уровня *бодхисаттвы*) мудрости, в других — парой Наропы в ритуалах Махамудры. Кхьюнпо уже был сведущ в обрядах бона и методах Ати-йоги *ньингмапы*, а также в Калачакра-тантре и в других таинствах. Нигума передала ему опыт практики созерцания иллюзорного Тела, искусство появления на небесах и шестичастную доктрину Тилопы. В Тибете Кхьюнпо построил ряд монастырей, в которых 30 лет распространял учения Нигумы и Тилопы. Его ученики тоже образовали несколько ветвей школы К.

В философском плане К. придерживается объединенного комплекса идей йогачары и мадхьямики, отдавая предпочтение трудам *Майтреянати*, *Асанги* и *Нагарджуны*. Однако некоторые ветви предпочитают *пра-сангику-мадхьямику* (от Нагарджуны до *Чандракирти*).

КАЛЬПА (санскр. *kalpa*, пали *kalpa*; временной период вселенной) — понятие *Космологии буддизма* и других индийских религий. Буддисты подразделяли К. на три вида: малые, или промежуточные, средние, или К. Великих брахманов, и великие. Великая К. состоит из 80 малых или двух средних и определяется как треть времени, необходимого *бодхисаттве*, чтобы накопить то количество добродетели и знания, которого будет достаточно для спасения других существ. Полторы средней К. (что равняется 60 малым) — это продолжительность жизни Великих брахманов, обитателей высшего неба первого уровня созерцания (*дхьяна*) сферы форм и цветов (*рупа-дхату*). Определение длительности малой К. ставится в зависимость от времени человеческой жизни. Так, когда мир создается заново, человек живет неисчислимо долго (*асанкхейя*) — в течение 19 малых К., а в 20-й К. его жизнь постепенно сокращается до 10 земных лет.

Эти 20 К. являются мерой деления великой К. на четыре космические эпохи (юга, иногда их тоже называют К.), а именно: созидания мироздания, его становления, разрушения, или убыли, и гибели, или распада (праяа). Эти четыре эпохи образуют один цикл бесконечного круговорота времени во вселенной. Согласно ранним источникам (прежде всего сутрам *хинаяны*), такой цикл характерен только для нижней половины вселенной (16 из 32 миров, в некоторых школах — из 31). Согласно же «*Абхидхарма-коше*» *Васубандху*, эти процессы не затрагивают только четыре мира *нирваны* (сфера *арупа-дхату*), остающихся нерушимыми. Однако последнее мнение разделяли не все мыслители. Так, *Шантаракшита* и *Камалашила* придерживались ранней трактовки космологии. Но и те и другие полагали, что движущей причиной круговорота времени во вселенной является карма существ.

Она никогда не исчезает, как и сознание (виджняна) особей, которые во время эпохи распада разрушенной части вселенной, делящегося 20 малых К., пребывают в нижнем мире, не подверженном гибели и характеризующемся нулевой продолжительностью жизни. В эпоху созидания, делящуюся столько же К., карма существ начинает действовать постепенно сверху вниз, воссоздавая миры (из великих элементов—махабхутов) и прежние условия обитания особей. Их последовательное возвращение длится все 20 К. и проходит все стадии эволюции — биологической, психологической, социальной и др. Эпоха разрушения вселенной идет в обратной последовательности. Органическая жизнь существ постепенно прекращается, начиная с насельников ада и заканчивая богами сферы форм и цветов (в ранней космологии — богами второго уровня созерцания). Одновременно разрушаются и соответствующие миры обитания.

КАМАЛАШИЛА (санскр. *kamala-śīla*; Добродетельный, подобно цветку лотоса) — индо-буддийский мыслитель подшколы *свантрика-мадхьямика* VIII в., автор религиозно-философских трудов, ученик *Шантаракшиты* и его сподвижник в распространении буддизма в Тибете. Родился в Восточной Индии, учился и преподавал в знаменитом буддийском университете *Наланда*, стал известным философом. После смерти Шантаракшиты был приглашен тибетским царем Трисонг Децэном принять участие в религиозном диспуте с китайским чань-буддистом, который состоялся в начале 90-х гг. в первом тибетском буддийском монастыре, построенном учителем К. Победа индийца в полемическом состязании знаменовала окончательное установление индийской формы буддизма в горной стране, а также учения о постепенном Просветлении в течение нескольких жизней, в отличие от чаньского, о мгновенном озарении, что было главным предметом спора. Однако эта победа стоила К. жизни: его убили из-за угла тибетские сторонники китайца.

В тибетском *Данджуре* сохранилось 18 произведений К. (из которых только немногие имеются на санскрите), примерно половина из них —

комментарии на махаянские *сутры*, основные труды Шантаракшиты, а также на работы *Дхармакирти* и Шантидэвы. В философии К., как и его учитель, стремился преодолеть разногласия между *мадхьямикой* и *йогачарой*. Он активно использовал воззрения и методы последней для решения новых задач буддизма и был сторонником объединенной махаянской философии. Среди оригинальных его сочинений наиболее важна «Бхавана-крама» («Способы созерцания»), представляющая собой три руководства по мадхьямиковской духовной практике постепенного совершенствования, которую он защищал в диспуте с китайцем. Кроме того, в этом трактате критикуются отдельные положения йогачары и чань-буддизма. Фрагменты санскритского манускрипта трактата находятся в рукописных фондах Санкт-Петербурга, изучались русским буддологом *Е. Е. Обермиллером* и были изданы.

КАННОН — так японцы называют *Авалокитешвару*, *бодхисаттву* *со-страдания*. Это имя женского рода, поскольку на Дальнем Востоке этому бодхисаттве «изменили» пол.

КАРМА (санскр. *karman*, пали *karma*; деяние, дело, поступок) — общеиндийское понятие, передающее идею неотвратимости последствий любого деяния в настоящем и следующих рождениях особи. Под «деяниями» понимаются как телесные действия, так и акты мышления, а также языкового общения. В буддизме К. — это благие и неблагие побуждения (четана), вместе с сопутствующими им проявлениями сознания (опять-таки в трех сферах деятельности), которые обуславливают то или иное будущее рождение индивида. Если соотношение благих и неблагих кармических последствий в совокупности определяет «качество жизни» (т.е. рождение богом, полубогом, человеком, животным, голодным духом или тварью ада), то плод каждого конкретного деяния сказывается на социальных условиях рождения, чертах характера и т.д. Главные корни неблагод К. тянутся из тройцы порока: алчности (лобха), ненависти (двеша) и невежества (моха). Благая К. питается корнями добродетели, которые противоположны названным. Далеко не все последствия деяний образуют плод (випака) именно для следующего рождения. Некоторые из них, называемые «слабыми», дают знать о себе уже в настоящей жизни. И наоборот, результаты самых «сильных» поступков могут проявляться через несколько рождений. Кармические образования (санскара) являются вторым звеном 12-членной цепи *взаимозависимого происхождения*. Совокупная К. существ считается в буддизме творительной силой космических процессов (см. *Космология буддизма*).

КАРУНА (санскр. *karuṇā*; *сострадание*) — основополагающее понятие буддийской этики и махаянских учений о духовном совершенствовании.

КЛЕША (санскр. *kleśa*; омрачение) — кардинальное понятие буддийской теории сознания, обозначающее те основные склонности и пристрастия особи, которые влекут нынешние и будущие ее беды. Состав К. и их трактовка различались в школах *буддизма*. Так, по *тхераваде* их 10: алчность, ненависть, невежество, гордыня, лжезвгяды, сомнения (в Законе), тупость, самонадеянность, бесстыдство и безнравственность. В текстах других школ можно встретить перечисления десятков омрачений. Но исходными являются первые три из названных выше. Одна из главнейших задач буддийской практики состоит как раз в искоренении К. из собственного сознания. Лучшим средством для этого считаются занятия *медитацией* (*дхьяна*).

КОЛЕСО ЖИЗНИ (санскр. *bhava-sakra*) — образная трактовка причин и стадий череды рождений особи, а также учения о *взаимозависимом происхождении*.

КОСМОЛОГИЯ БУДДИЗМА. Уже самые ранние палийские тексты представляли мироздание постоянно меняющимся циклическим процессом. В каждом цикле (*кальпа*) выделяют четыре последовательные временные стадии (*юга*): созидания мира, его становления, убыли и распада (*пралая*), длящиеся многие тысячи земных лет, а затем повторяющиеся в очередном цикле. Но эти процессы переживает не вся вселенная, которая описывается в виде вертикали 32 (в некоторых школах 31) миров или уровней сознания пребывающих на них существ: от состояний тварей ада (*нарака*) до неких недоступных рассудку нирванических состояний просветленных умов. Гибнут и возрождаются лишь существа нижних 16 миров. Буддийская космология только внешнему или непросвещенному наблюдателю может показаться собранием учений и мифов о космосе. На самом деле это один из способов описания внутреннего мира, изменяющегося в круговороте рождений и смертей (*сансаре*) сознания особи.

Все 32 уровня существования сознания подразделяются на три сферы (*дхату* или *авачара*).

Сфера страстей (*кама-дхату*), разумеется нижняя, состоит из 10 уровней: адского, животного, претов (ненасытных духов), человеческого, а также шести видов божественного. В некоторых школах 11 уровнем называют полубожественный или «демонический» (*асура*), который располагается ниже человеческого. Причем каждый из них имеет свои подуровни, например адский включает как минимум восемь холодных и восемь горячих адов. Классификации же человеческого уровня сознания строятся на способностях и возможностях изучать и практиковать Закон *Будды* (*дхарма*).

Средняя сфера — сфера форм и цветов (*рупа-дхату*) представлена 16–18 небесными мирами, населенными богами, святыми, *бодхисаттвами* и даже буддами. Эти небеса суть объекты *медитации* (*дхьяна*), в сеан-

сах которой адепты могут духовно посещать данные миры и получать наставления от их насельников. Соответственно четырем видам медитации эта сфера тоже имеет четверичную градацию.

Высшая — это сфера вне форм и цветов (*арупа-дхату*), состоящая из четырех нирванических «пребываний сознания», доступных лишь тем, кто обрел Просветление (*бодхи*), чтобы обитать в бесконечном пространстве, в бесконечном сознании, в абсолютном ничто и в состоянии вне сознания и вне его отсутствия. Эти четыре уровня являются и четырьмя видами наивысшей медитации, которые Будда *Шакьямуни* освоил в состоянии Просветления.

Циклы космических катаклизмов охватывают лишь 16 нижних миров (10–11 — из сферы страстей и 6 — из рупа-дхату). Правда, *Васубандху* считал, что все миры рупа-дхату подвержены изменениям. Каждый из них в период гибели распадается вплоть до хаоса первостихий (земли, воды, ветра, огня), в то время как обитатели этих миров с присущим им уровнем сознания и *кармы* в виде «самоблестящих и самодвижущихся» мельчайших светлячков переселяются на небо света Абхасара. Оно является 17-м, считая снизу, и не подвержено вселенскому краху. На нем эти светлячки, кои суть двойцы дхармо-частичек (*кармы* и неведения, или *авидьи*), кодирующих уровень, достигнутый особью в прежней кальпе, питаются светом, пребывают вплоть до восстановления космических и земных условий, годящихся для возвращения на их уровень.

В буддийских *сутрах* и трактатах описывается, что при возвращении они проходят долгую «биологическую» и «социально-историческую» эволюцию, прежде чем станут такими, какими были до переселения на Абхасару. Движущей причиной этих изменений (как в общем-то и всего космического цикла) является совокупная карма существ. Ни Бог-творец, ни какие бы то ни было другие творительные начала буддистами не признаются. Напротив, в *буддизме*, особенно в *махаяне*, развивалась и продолжается донныне традиция опровержения идеи Бога-творца (*ниришваравада*) логическими средствами. Буддисты суть последовательные антикреационисты, но не атеисты (в современном понимании этого термина), поскольку они соглашались с существованием Бога-творца (*Ишвара*) монотеистических и других религий, но считают, что его функции Создателя, Миродержца, Первоучителя и т.д. допустимы в качестве объяснений лишь на обыденном уровне сознания особи.

Поэтому, во-первых, буддисты приняли и «расселили» на нижних небесах своей вселенной всех богов индуизма и религий стран распространения буддизма. В XX в. они проделали то же самое с христианским Богом, а Иисуса Христа назвали великим небесным *бодхисаттвой*, воплощавшимся на земле. Во-вторых, некоторые национальные школы буддизма отождествляют высших будд поздней махаяны и *ваджраяны* с главными местными богами. Например, в японской школе сингон будда *Вайро-*

чана отождествлен с главной богиней-прародительницей синтоизма Ама-тэрасу. Тем самым сохраняются обе культовые системы и устраняется раздор между религиозными общинами. В этой связи вполне возможно догматическое установление тождества между Богом-творцом христианства и тем же буддой Вайрочаной, поскольку они оба суть Свет, Любовь и Единство всего сущего.

Буддийские представления о земном мире (горизонтальная космология шести нижних уровней сферы страстей) весьма мифологичны. В центре земли возвышается огромная четырехгранная гора Меру (Сумеру), окруженная океанами (поверхность которых — середина высоты горы), горными цепями с четырьмя материками — двипа (по сторонам света) и островами за ними. Южный материк — это *Джамбудвипа*, или Индостан, с прилегающими землями, известными древним индийцам. Ниже поверхности океанов располагались семь подземно-подводных миров, самый нижний из которых — ад. Выше поверхности, на горе Меру живут божества. Самая ее вершина является местом небесных дворцов 33 ведических богов во главе с Индрой. Однако это всего лишь шестой снизу уровень развития сознания особей.

Стоит отметить еще одну черту К. б. Длительность жизни особей на каждом уровне вертикали вселенной различна. Самая короткая жизнь у людей и животных, а выше и ниже она удлиняется, время как бы замедляет свой бег. К примеру, 50 человеческих лет — это одни сутки богов сферы страстей (*Абхидхарма-коша*, III, 79), ненасытные же духи (преты) живут 500 земных лет. С теорией относительности физических и космических процессов буддисты познакомились более 2 тыс. лет назад, правда излагали они ее языком мифа.

КУМАРАДЖИВА (санскр. *kumāra-jīva*; Полный жизни, как ребенок) — индо-буддийский ученый монах (344–413) из Центральной Азии (современный Синьцзян Китая). Еще в детстве вместе с матерью, постригшейся в монахини, отправился в индийский Кашмир, где учился в буддийских монастырях, особенно *Абхидхарме*, отличался феноменальной памятью, по возвращении в центральноазиатские обители штудировал махаянские трактаты и *мадхьямику*. С 401 г. К. — буддийский миссионер в Китае, основал здесь саньлунь-цзун, или школу Трех трактатов, аналог индийской мадхьямики, перевел на китайский язык несколько десятков буддийских трудов, вошедших в китайский канон *Трипитаки*. Особую роль сыграли его переводы «*Праджня-парамиты*», «*Лотосовой сутры*» (до сих пор культовый текст в нескольких школах Китая, Кореи и Японии), цикла сутр *Будды Амитабхи*, сочинений *Нагарджуны* и *Арьядэвы*. Нагарджуновы «*Муламадхьямака-карики*» («Коренные строфы о Срединности») и приписываемая ему же К. «*Махапраджня-парамита-шастра*» («Трактат о великой Праджня-парамите»), являющаяся колоссальнейшим

многоотным индийским комментарием на *сутру*, стали философской опорой всей ранней китайской *махаяны*.

Собственные взгляды К. выражены преимущественно в «Переписке» с основоположником китайского общества *Белый Лотос* Хуэй-юанем и отразили его махаянские установки как по философским, так и по религиозным вопросам. К. отвергал авторитет Абхидхармы, а сутры интерпретировал в соответствии с учением мадхьямики о двух истинах. Мадхьямика для него — это ученое изложение (*шастра*) махаяны.

Л

«ЛАЛИТА-ВИСТАРА» (санскр. *lalita-vistara*; Пространное повествование о прелести [жизни и Слова Будды]) — ранняя буддийская *сутра*, сохранившаяся оригинальная версия которой датируется III в., четыре другие версии переводились на китайский язык (сохранились лишь второй перевод 308 г. и четвертый, выполненный при династии Тан, по-видимому в 683 г.), имеется также тибетский перевод. Сутра состоит из 27 глав с прозой и стихотворными частями, в которых излагаются многие сверхъестественные легенды о Будде *Шакьямуни*, начиная с его пребывания *бодхисаттвой* на небе Тушита, намеревающемся снизойти на землю, дабы быть рожденным последний раз матерью *Майей* (гл. 1). Завершается сутра его первой проповедью Закона пятерым брахманам в Сарнатхе. Эпизоды сутры полны описаниями знамений, чудесных явлений, сверхъестественного зачатия героя, вошедшего во чрево своей будущей матери через бок в облике белого слона, увиденного ею во сне. В событиях принимают активное участие боги различных небес буддийской вселенной и т.д.

Первоначально Л.-в. создавалась в хинаянской школе *махасангхика*. Позднее некоторые ее версии (в том числе и сохранившаяся санскритская) были отредактированы и дописаны (по-видимому, целиком две последние главы) махаянистами, всячески выделявшими новые идеи и идеалы *буддизма*: об Абсолюте (татхата), о Любви и *Сострадании*, о бодхисаттве, его сверхъестественных силах и способностях, о многообразных формах поклонения Будде, в качестве залога освобождения от *страданий* и т.д. Большинство житийных эпизодов этой сутры и их сюжетных ходов имеют много общего с палийскими и другими санскритскими источниками, однако некоторые уникальны, например список 54 будд или рассказ о посещении Бодхисаттвой (одно из имен Будды до Просветления) в детстве школы письма.

В странах *махаяны* и *ваджраяны* (элементы последней ученые тоже нашли в сутре) Л.-в. до сих пор остается одним из самых популярных произведений буддизма.

ЛАМА (тибет. bla-ma, «высший») — собирательное название учителя в тибето-монгольском и российском буддизме, прошедшего обучение и обряды посвящения. По-видимому, равнозначно индийскому гуру. Строго говоря, Л. не обязательно монах или *бодхисаттва*, который из *сострадания* рождается вновь и вновь. И в прошлом, и ныне ими нередко являются миряне, в то же время далеко не все монахи суть Л. Но в европейской и русской буддологии закрепилось понятие «ламство» применительно именно к монашеству школы *гелугпа*. Насчитывается несколько разрядов ламства: от гецула, принявшего 36 обетов, и гэлунга (253 обета) до настоятелей (ширетуй), которые нередко являются уже «воплощенцами» (тулку), и *Далай-ламы* — духовно совершенного существа, из сострадания постоянно рождающегося в человеческом облике. В школах же *кагьюдпа* и *ньингмапа* Л. по-прежнему могут стать и миряне.

ЛАМАИЗМ — одно из устаревших названий тибето-монгольского, а также российского буддизма. Ранее считалось, что это название отличает его от махаянского буддизма Китая и Дальнего Востока. Термин изобрели европейцы и русские еще в XVIII в. Его нельзя назвать удачным; это примерно то же, если христианство называть «монахизмом». Кроме того, ученые, пользовавшиеся термином «Л.», толковали его различно. В 70-е гг. XX в. духовный глава тибето-монгольского буддизма *Далай-лама XIV* просил мировую общественность не применять больше этот термин, поскольку китайцы, изгнавшие монашескую элиту из Тибета в 50–60-х гг., объявили Л. извращением буддизма, оправдывая так свои насильственные действия.

«ЛАНКАВАТАРА-СУТРА» (санскр. *laṅkā-avatāra-sūtra*; *Сутра* о нисхождении [Будды на остров] Ланка) — доктринальный текст махаянского буддизма, созданный (завершенный), вероятно, в IV в. Сохранившийся санскритский оригинал состоит из преимущественно прозаических, неравных по объему 9 глав и 10-й стихотворной в 884 строфах. Первый китайский перевод 443 г. выполнен с более ранней версии, он не полон и без последней главы. В сутре проповедуются главные учения *махаяны* «второй волны», которые появились уже после цикла сутр *Праджня-парамиты* и легли в основу формирующейся второй школы *Великой колесницы* — *йогаচারы*. Сутра содержит беседы и проповеди Будды, спустившегося с небес в мистический замок царя подводных змее-драконов (нага), находящийся близ Ланки. Среди внимающих Будде не только *бодхисаттвы*, *архаты*, но и многие мифологические персонажи древней Индии.

Авторы Сутры, соглашаясь с *мадхьямиками* относительно учения о пустотности (*шуньята*), дополнили целый ряд ранних доктрин махаяны, таких, как природа буддства (буддхатва), Тело (кайя) Будды, количество «колесниц» буддизма, четыре вида *нирваны*, мировая иллюзия (*майя*), две истины, а также покровы абсолютной и формы относительной истин и др.

Этим религиозно-философским проблемам нашли иные решения в свете новых для махаяны учений о «Только Сознании» (читта-матра), его структуре, функциях, о «сознании-сокровищнице» (*алая-виджняна*), о «лоне Будды» (татхагата-гарбха) и т.д.

Согласно Л.-с. (II, 18), существует только сознание (или только нирвана), все остальное — иллюзия, проистекающая от того, что в сознании-сокровищнице, или в алая-виджняне, возникает волнение, приводящее все в движение, образующее миры с их объектами и субъектами. Обратный Путь к нирване есть Путь успокоения ума (манас), прекращения любых его проявлений, что возвратит сознанию его первоначальное, чистое состояние невозмутимости, покоя. В этом смысле *нирвана* тождественна алая-виджняне.

«ЛОТОСОВАЯ СУТРА» (санскр. *sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra*; *Сутра Белого лотоса Благого Закона*) — один из самых ранних и авторитетных текстов *махаяны*. Белый лотос — символ незапятнанной чистоты. В большинстве версий (в том числе сохранившихся санскритских) Сутра состоит из 27 глав в стихах и прозе, из которых первые 20 (особенно 1–9, 17) датируются учеными I в. до н.э., остальные были завершены к III в. Первый китайский перевод выполнен в 255 г., после этого она переводилась в 265, 286, 335, 406 (*Кумарадживой*, и этот перевод стал священным текстом нескольких школ Китая, Кореи и Японии) и в 601 гг., но сохранились только 3-й, 5-й и 6-й из них.

Сквозная тема Сутры посвящена ключевой доктрине махаяны — достижению освобождения от страданий — буддства с помощью искусных средств (упайя-каушалья). Поскольку природа буддства не постижима рассудком (ачинтья), постольку Будда *Шакьямуни*, беспредельно сострадавая живым существам, создал Закон (*дхарму*), доступный пониманию верующих, но его истинность относительна (абсолютная же истина вне слов и знаков). Закон подобен средству передвижения (например, плоту), удобность в котором отпадает по прибытии в пункт назначения. Проповедуемый в Сутре Путь освобождения объявляется единственным (эка-яна), им прошел Будда (буддха-яна), и посредством него все существа станут буддами. Остальные степени святости *хинаяны* и пути их достижения несовершенны. В сутре немало места отводится предсказаниям того, что великие *архаты* хинаяны, например Шарипутра, придут к буддству.

В Л. с. действующими лицами названы ряд *бодхисаттв*, позднее ставших великими: *Майтрея*, *Манджушири*, *Авалокитешвара*, а также другие безымянные и бесчисленные. В ней также приводятся суждения о сверхъестественности Будды, который «превосходит и время, и пространство», что можно считать предварительным условием возникновения доктрины *дхарма-кайи* (Тела Закона Будды).

Своему миссионерскому успеху, особенно в странах Дальнего Востока, Сутра обязана как «драматической» форме изложения, так и тому, что ос-

новые буддийские доктрины в ней излагаются посредством пространных сопоставлений с жизненными ситуациями, как и в *Джатаках*. Кроме того, в ней повествуется о вещах, популярных у простых верующих: магические силы Будды, чудеса, творимые Авалокитешварой, пребывание Будды на небесах и т.д., а также сообщаются мистические формулы (дхарани), правильное произношение которых способствует земным успехам. Буддийские мыслители не случайно относили Л. с. к текстам легкой практики, т.е. культивирующей исповедальные основы религии, а не трудное совершенствование в познании и созерцании.

М

МАДХЬЯМИКА (санскр. *mādhyamika*; средний, срединный) — первая философская школа индийской махаяны (*Великой колесницы*), основанная *Нагарджуной* во II в. Название школы перекликается с понятием *Срединного Пути* (мадхьяма-пратипат), которое являлось наиболее древним и общим самоназванием *буддизма*. Другие названия школы: *шунья-вада*, или учение о пустоте, *нихсвабхава-вада*, или учение об отсутствии самостоятельной сущности.

М. возникла в условиях религиозно-идеологического соперничества с другими школами раннего *буддизма*, коих тогда насчитывалось 18, а также с прочими философскими течениями древней Индии. Историческое значение М. в том, что ее мыслители «вышли в свет» для распространения и защиты в полемике идей, принципов и основных положений нового Слова Будды, запечатленного в неизвестном дотоле буддистам цикле сутр «Совершенствования мудрости» (*«Праджня-парамита»*), а также в иных раннемахаянских источниках (например, в *«Лотосовой сутре»*). Нагарджуна и его последователи редактировали и комментировали эти тексты, объясняя их ритуально-эзотерическое содержание, создавали трактаты, в которых посредством философских учений и логико-полемиических приемов стремились передать религиозную сущность махаяны, доказать ее превосходство, как среди буддийских школ, так и среди всех религий Индии. Последняя функция осуществлялась также путем непосредственного обращения с посланиями и наставлениями к власти имущим и царям с разъяснениями и махаянскими оценками всех сторон жизнедеятельности государства и поведения государя, его внутренней и внешней политики, образа мыслей и чувств.

В Индии развитие М. продолжалось до окончательного исхода буддистов из этой страны в Гималаи и Тибет в XII в. По-видимому, уже в III в. учителя М. проповедовали в буддийских монастырях Центральной Азии (особенно на юге современного Синьцзяна), откуда сутры махаяны привозят в Китай и переводят. Оттуда же в конце IV в. прибывает в китайскую столицу индиец *Кумараджива*, который основал здесь аналог М. под на-

званием «саньлунь-цзун» («школа Трех трактатов»). Последняя приобрела широкую известность в конце VI в. благодаря деятельности и таланту китайского монаха Цзицзана (549–623). Его корейский ученик Пикван в 624 г. прибыл в Японию, где ему удалось создать местный аналог индо-китайской М. — санрон-сю («школа Трех трактатов»). Правда, в Китае с VIII в., а в Японии с IX в. школа приходит в упадок, а ее письменное наследие переходит («во владение») другими школами (особенно тяньтай-цзун и тэндай-сю, которые существуют и доныне).

Второй путь распространения М. пролегал через Гималаи и Тибет, где в проповеди буддизма во второй половине VIII в. огромную роль сыграли крупнейшие философы этой школы *Шантаракшита* и *Камалашила*. Все школы этих стран в большей или меньшей мере изучают и практикуют М. до сих пор. Прямой наследницей считает себя школа *гелугпа*, нынешний духовный лидер которой *Далай-лама XIV* постоянно выступает с лекциями и пишет комментарии по проблемам современной М. В тибетском собрании переводов с санскрита трудов индийских мыслителей — *Данджуре* — особый отдел (а это 17 томов энциклопедического формата) составляют комментарии к сутрам и философско-полемические произведения М. Именно школа гелугпа посвятила в буддизм все монгольские народы, в том числе калмыков и бурят, а также тувинцев. Учители этих стран, писавшие как на тибетском, так и на ойратском (старокалмыцком) и монгольском языках, оставили заметный след в тибето-монгольском буддизме. Таким образом, М. является философской основой исторического российского буддизма. С конца 80-х гг. XX в. тибетские *ламы* помогают восстанавливать разрушенные монастыри и храмы, а также создавать новые буддийские центры, в том числе в Москве.

В индийской М. можно выделить определенные этапы, которые отмечены трудами философов, дополнивших методы полемики Нагарджуны. На первом этапе «количественного накопления» следует выделить творчество *Арьядэвы* (III в.) и *Буддхапалиты* (V–VI вв.). Они сделали упор на развитие Нагарджунова все отрицающего, апофатического подхода к аргументации идейных противников. На втором этапе этот подход был дополнен *Бхававивекой* (VI в.), который предложил выдвигать и доказывать собственный тезис (сватантра). В дальнейшем одни мадхьямики критиковали последнего за это, например *Чандракирти* (VII в.), и настаивали на прежней методике. Она называлась прасанга — указание на взаимозависимость всего, на зависимость от обстоятельств, что сводило к абсурду любую попытку доказать самостоятельность какой бы то ни было сущности. Другие мадхьямики (такие, как Шантаракшита и Камалашила), следуя Бхававивеке, привнесли в школу идеи и принципы *йогачары* — второй философии махаяны. Тибето-монгольская школа гелугпа продолжает традиции *прасангика-мадхьямики*, в том числе в России.

Содержательно-философский вклад М. состоял прежде всего в переистолковании древнего буддийского понятия *Срединного Пути*. Если в ран-

нем буддизме этот Путь прокладывался между крайностями религиозного аскетизма и культового обслуживания мирских запросов верующих, то в махаяне он реализовывался через уход от крайностей отрицания и утверждения по любому вопросу религиозной жизни. Такой образ мыслей и поведения объяснялся тем, что все в этом мире взаимообусловленно, лишено самостоятельной сущности, а потому пусто (*шуньята*), иллюзорно (*майя*), относительно. Подлинная реальность (дхармата) и наивысшая истина (парамартха-сатья) не только невыразимы в любой системе знаков (самврити-сатья), но они и не постижимы (ачинтья) известными средствами познания (прамана), которые все недостоверны.

Для М. очень важно, с кем общаться, кому адресован текст, а также другие ситуационные моменты. Наиболее строгих правил Нагарджуна и его последователи придерживались в трактатах по логико-эпистемологической проблематике и в руководствах по полемике (например, «*Мула-мадхьямака-карики*»), в которых они (кроме *сватантрико-мадхьямиков*) не выдвигали тезисов и не делали никаких позитивных утверждений. Задача М. заключается в полной логической деструкции доводов оппонентов, в демонстрации абсурдности их основных положений, в «опустошении» главных категорий. Для этого последние анализировались посредством знаменитой буддийской тетралеммы (чатур-коти): А есть Б, А не есть Б, нет ни А, ни Б, нет ни не-А, ни не-Б, — и не выдерживали критики по тем или иным логическим критериям. Занятия такого рода текстовой деятельностью считаются в М., во-первых, реализацией подлинной истины, или абсолютной точки зрения, во-вторых, необходимыми для монахов, поскольку в них осуществляется махаянская практика *сосрадания* (*каруна*): этим они помогают заблудшим философам освободиться от лжеидей и лжедогм.

Тексты М., предназначенные для широкой аудитории, отличаются от общеполемических только тем, что дополняются изложением махаянских доктрин. Гораздо более оригинальными являются произведения мастеров, адресованные своим ученикам-монахам, в которых либо сжато формулируются все религиозно-философские устои школы, либо даются практические советы по практике *медитации* (например, «Четыре гимна буддам» Нагарджуны), либо разъясняются махаянские *сутры*. Здесь редко используются полемические приемы и апофатический стиль, а довольно ясно и доверительно сообщается, что М. учит недвойственному Абсолюту (адвайя), называемому также Телом Закона Будды (буддха-дхарма-кайя), которое хотя и неописуемо, тем не менее постижимо в высшем состоянии мистической интуиции, Просветления (*бодхи*). Последнее достигается на долгом Пути постепенного духовного совершенствования *сосрадания* и мудрости (*праджня*), накопления нравственных добродетелей и глубоких созерцательных знаний. Путь этот длится не одно рождение и предполагается посвящение в *бодхисаттвы* — просветленные существа, преисполненные Любви (майтри) ко всему миру.

В Индии философия М. оказала существенное влияние на формирование индуистской школы адвайта-веданты — влиятельнейшей с раннего средневековья до наших дней — и на буддийский *тантризм*. Во всех странах Центральной Азии и Дальнего Востока, где буддизм преимущественно махаянский, М. самостоятельно или в синкретическом единстве с йогачарой играла и играет ведущую роль в философском дискурсе, а также в изобразительном искусстве, поэзии, творцы которых нашли новые знаковые средства, чтобы передать ее идеи. Во второй половине XX в. растет интерес к школе и в странах западной культуры, чему способствуют тибетские миссионеры.

«МАДХЬЯМИКА-КАРИКИ» — см. «Муламадхьямака-карика».

МАЙТРЕЯ (санскр. *Maitreya*; Тот, кто есть Любовь) — просветленное существо, *бодхисаттва*, которого *Шакьямуни* назвал Буддой будущего мирового периода (*кальпа*). Считается, что в настоящее время он пребывает на небе Тушита, откуда в свое время снизошел на землю и Шакьямуни. В отдельные исторические эпохи культ М. играл видную роль в буддизме Китая, Мьянмы и других стран, но наибольшее развитие он получил в Корее. В мифах о началах школы *йогачары* повествуется, что ее основоположник *Асанга* получил первые тексты от бодхисаттвы М. непосредственно на небе Тушита.

МАЙТРЕЯНАТХА (санскр. *maitreya-nātha*; Защитник Любви) — имя мыслителя *махаяны* первой половины IV в., которого буддисты считают небесным *бодхисаттвой* *Майтреей*, а ученые-буддологи — историческим учителем *Асанги*, автором по меньшей мере трех важнейших трактатов («Абхисама-аланкары», «Махаяна-сутра-аланкары», «Мадхьянта-вибхаги») и вероятным редактором ряда махаянских *сутр* «второй волны». Вследствие «небесной прописки» М. сведений о его земной жизни не сохранилось.

МАЙЯ (санскр. *māyā*; иллюзия, обман, марево) — 1) имя земной матери Будды, 2) понятие махаянской философии, характеризующее восприятие Абсолюта (который называется по-разному, например *дхарма-кайя*) несовершенными существами. Если Абсолют — это Единое (адвайта), то М. — неисчислимо множество форм, уровней, сторон и т.д.

МАЛАЯ КОЛЕСНИЦА (санскр. *hina-yāna*), или *хинаяна* — условное название домахаянских и немахаянских школ буддизма, кроме *ваджраяны*.

МАНДЖУШРИ (санскр. *mañju-śrī*; Величественно-прекрасный) — имя одного из главных *бодхисаттв* *махаяны* и *ваджраяны*. Считается воплощением мудрости (*праджня*), покровителем знания (*джняна*) и *сутр* *Праджня-парамиты*. Отличительной особенностью его художественного

образа является изображение с мечом (рассекающем невежество) в поднятой правой руке и книгой мудрости в поднятой левой.

МАНТРА (санскр. *mantra*, тиб. *sngags*; сокровенное речение) — первоначально: священные стихи гимнов Вед древних индо-ариев. Позднее в буддизме М. — это сокровенное речение преимущественно санскритских слово- и звукоочетаний, особое и постоянное произнесение и воспроизведение в памяти которых стало обязательным компонентом практик *медитации*, а также обрядово-ритуальных действий, в том числе для простых верующих. Задача М., нередко содержащей один слог (например, «А», «АУМ» или «ОМ»), состоит в том, чтобы способствовать визуализации образа духовного сосредоточения, плодотворной умственной деятельности, глубокому погружению сознания адепта медитации в состояние вне звуков и знаков.

МАХАВАЙРОЧАНА — Великий Солнцесияющий Будда, см. *Вайрочана*.

МАХАСАНГHIKA (санскр. *mahāsāṅghika*; сторонник большой общины) — название школы раннего буддизма, возникшей в результате раскола среди последователей *Шакьямуни*, случившегося на Втором соборе примерно через 40–50 лет после Его *нирваны*. Это произошло скорее всего в конце IV в. до н.э. Первоначально их расхождения со старейшинами школы *тхеравада* были сформулированы в пяти пунктах несогласия с идеей «совершенной святости *архата*». Позднее они спорили с другими школами относительно правил *Винаи*, состава канонического собрания, аутентичности ряда его текстов, характеристик и классификации дхармо-частич. Со временем у школы появились ответвления, развивавшие отдельные доктрины буддизма. К примеру, бахшрутии установили различие между обусловленными (самврити) и абсолютными (парамартха) знаниями, локоттаравадины (сохранился их крупный канонический текст «Махавасту») разрабатывали учение о сверхъестественном Теле Будды, в отличие от Его земного тела, о Его сверхъестественных силах, способностях и т.д. В этих вопросах взгляды школы были близки *махаяне*.

Согласно археологическим данным, а также сообщениям китайских путешественников по Индии, М. имела собственные монастыри уже в I в. до н.э. Во II–IV вв. они возводились практически по всей территории Индостана — от современного Афганистана до Нагарджуниконды и Амаравати на юге, где раскопаны особенно величественные монастырские сооружения школы, а также от Инда до Ганга. В VII в. школа действовала на Суматре и Яве. Последние сведения о М. в Индии относятся к X в.

МАХАЯНА (санскр. *mahā-yāna*; Великая колесница, Великий путь) — название второго исторического направления в буддизме.

МЕДИТАЦИЯ В БУДДИЗМЕ — обобщающее условное название, данное европейскими учеными основным духовным практикам, ведущим к достижению главных целей этой религиозной культуры, а именно: освобождению от череды рождений, *нирване*, состоянию *архата* и Будды, Любви, *Состраданию*, невозмутимости и т.д. В буддийских трактатах описание практик М. тщательно разработано в особом разделе *Закона (Дхармы)*. В нем предусмотрено несколько последовательных стадий углубленного самопознания и проникновения в сущность мироздания. Обязательными условиями являются, во-первых, прохождение подготовительной стадии, на которой будущий адепт обретает физическое, нравственное, умственное и духовное здоровье по буддийской шкале ценностей. Во-вторых, обязательно присутствие и наличие учителя—мастера М., без которого не только не гарантирован успех применения описанных технических приемов той или иной практики, но и существует реальная опасность для ума практикующего самостоятельно погрузиться во «мрак сознания» вместо вожеленного свидания со «светом знания». Принято считать, что М. — это триединый комплекс внимания, сосредоточения и интуитивной мудрости, а также, в иной трактовке, сосредоточенного созерцания на объектах, достойных памяти Будды, т.е. на истинах *буддизма*.

Недостаток термина М. состоит как раз в его обобщающем характере, ибо его используют при переводе десятков доктринальных понятий с различных языков буддизма и этим термином обозначают разные духовные практики, относящиеся к нескольким стадиям и уровням сложности (*дхьяна, самадхи, випащьяна, шаматха, самапатти* и т.д.).

МИНАЕВ Иван Павлович (1840–1890) — один из основоположников русской индологии и научной *буддологии*, автор ряда трудов, в том числе публикаций оригинальных текстов и переводов с пали. Окончил Санкт-Петербургский университет (китайско-маньчжурское отделение), после чего изучал индийскую филологию в Западной Европе (1863–1868); в 70–80-е гг. совершил три путешествия (в общей сложности около пяти лет) по Индии, Шри-Ланке, Непалу, Мьянме (Бирме), где собрал уникальную коллекцию рукописей, преподавал в том же университете; учитель *С.Ф. Ольденбурга* и *Ф.И. Щербатского*. В русской буддологии М. — зачинатель историко-текстологического подхода к изучению буддизма. Он первым издал (1869), перевел и исследовал «Буддийский служебник», или монастырский устав *тхеравады* («*Пратимокша-сутра*» на пали). Он первым из ученых обратил внимание на важнейший терминологический лексикон *махаяны* «Махавьютпатти» и издал его в 1887 г. Ему же принадлежит честь открытия для науки таких кардинальных трактатов, как «Катхаватху» (из палийской *Абхидхамма-питаки*), «Бодхичарья-аватара» Шантидэвы (VIII в.), и других, исследованных и опубликованных им. Его знаменитая книга о ранней буддийской истории «Буддизм. Исследования и мате-

риалы» (СПб., 1887, вып. 1) сохраняет свою научную ценность до сих пор, благодаря непредвзятому изучению предмета и критическим наблюдениям.

МОКША (санскр. *mokṣa*; освобождение) — общеиндийское понятие о спасении от несчастий и бед, которое (в том числе в *буддизме*) трактовалось преимущественно как избавление от круговорота рождений особи.

«МУЛАМАДХЬЯМАКА-КАРИКИ» (санскр. *Mūla-madhyamaka-kārikāḥ* — «Коренные строфы о Срединности») — основополагающий трактат махаянской школы *мадхьямика*, созданный во II в. *Нагарджуной* и входящий в канонические буддийские собрания на китайском (*Трипитака*) и тибетском (*Данджур*) языках. Санскритский текст сохранился только в составе «*Прасаннапад*» («Ясные строки») *Чандракирти* (VII в.), являющейся комментарием на 447 строф (в 27 главах) произведения *Нагарджуны*. Последнее слово названия — «карика» (строфы) зачастую по-русски произносится «карики», чтобы передать множественное число.

Трактат представляет собой руководство по логико-полюемическому мастерству, применяя которое монахи-мадхьямики подвергали деструкции основные философские понятия и религиозные доктрины идейных противников, опровергали их доводы. Каждая глава посвящена опровержению отдельных категорий — как общефилософских (причина и условия, самосущее, время, соединение и т.д.), так и собственно буддийских (страдание, Будда-татхагата, 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения и т.д.). Доказывая внутреннюю противоречивость, недостоверность и даже абсурдность (прасанга) аргументации оппонентов, *Нагарджуна* в апофатической (всё отрицающей) манере демонстрировал коренные учения и ценности ранней *махаяны*: (1) во взаимообусловленном мире нет ни одной самостоятельной сущности (ни Бога, ни Будды, ни матери, ни другой первопричины), на которую можно было бы опереться, именно поэтому мир пуст (*шунья*), но и пустота пуста; (2) все теоретико-познавательные средства (прамана) недостоверны, абсолютная истина (парамартха-сатья) ими не постижима и не выразима.

Вот примеры рассуждений *Нагарджуны*: «Когда останавливаются действия [со знаками] в сфере мышления, тогда перестает быть и то, что ими обозначалось. Ибо подлинная реальность (дхармата) никогда не возникала и никогда не исчезнет, как и нирвана. Всё является таким же, всё не является таким же, всё одновременно является таким же и не таким же, неверно, что всё одновременно является таким же и не таким же. Таково Учение будд, в котором эта реальность характеризуется как то, что вне воображения, вне различения, вне обусловленности, вне иллюзорности, что [дарует] успокоение» (гл. 18, строфы 7–9). «Законоучение будд покоится на двух истинах: обусловленной мирским и абсолютной.

Те, кто не знает различия между этими двумя истинами, не знают сокровенной сути Учения будд. Без опоры на обусловленное не постигнуть абсолютного, без обретения абсолютного не достигнуть нирваны» (гл. 24, строфы 8–10).

М.-к. имеет богатую традицию комментирования, которая началась с автокомментария (две версии которого сохранились на китайском и тибетском языках) и продолжается до сих пор, в том числе на европейских языках. Такое внимание к труду привлечено не только благодаря авторству основателя школы, считающегося «Вторым Буддой», но и содержательным аспектам.

Н

НАГАРДЖУНА (санскр. *nāga-arjuna*; Змей-дерево) — буддийский мыслитель II — нач. III в., основоположник *мадхьямики* (первой религиозно-философской школы *махаяны*), автор ее базисных текстов; причислен к лику святых (просветленных существ, или *бодхисаттв* махаяны, и совершенных магов, или сиддхов *ваджраяны*), канонизирован в тибето-монгольской иконографии. О нем известно только из агиографических источников, описывающих героя скорее как сверхъестественное существо, жизнь которого длилась от 300 до 600 лет в подвигах во славу махаяны. Возможно, он происходил из брахманского рода из Южной Индии, был мастером философской полемики и *медитации*, творцом десятков религиозно-идеологических и логико-диалектических произведений, хотя в китайских и тибетских переводах сохранилось около 200 приписываемых ему трудов: от комментариев на буддийские сутры до руководств по алхимии, врачеванию, металлургии и т.д.

В научной буддологии Н. принято считать автора «*Муламадхьямака-карики*» («Коренных строф о Срединности») и доктринально родственных трактатов, в которых комментировались и защищались в полемике идеи ранней махаяны. В этих текстах (отдельные дошли до нас и на санскрите) использовались различные подходы, в том числе и метод негативной диалектики, чтобы передать неописуемость недвойственного Абсолюта через отдельные мадхьямиковские учения: о тождестве *нирваны* и *сансары*, о пустоте, об отсутствии независимой сущности во всеобщей относительности и взаимообусловленности, о двух истинах — условной и безусловной, о двух телах *Будды*, о двоякой практике Просветления — посредством накопления нравственности (пунья) и интуитивно-йогических знаний (джняна) и т.д. Труды Н. стали теоретическим фундаментом религиозно-философской школы, они изучались и комментировались в течение всего периода индийского буддизма; эта традиция продолжается до сих пор тибето-монгольским (в том числе российским) и, в определенном смысле, китайско-японским буддизмом.

НАЛАНДА — буддийский монастырский комплекс в Северо-Восточной Индии (близ Раджагрихи — столицы древней Магадхи, ныне около г. Патна, штат Бихар). При царе Кумарагупте (415–455) и позднее вплоть до XII в. здесь велось монументальное культовое строительство, которое способствовало созданию центра культуры и образования. Согласно «Описаниям» китайских путешественников VII в., количество учителей, монахов и студентов Н. достигало 10 тыс., и фактически это был первый университет Южной и Восточной Азии, где обучали не только буддизму и не только буддистов. Программа-минимум включала основательную подготовку по «пяти великим наукам». Предусматривалось: 1) изучение санскрита и книг великих санскритских грамматистов, а также других языков, 2) освоение искусств и ремесел культового назначения, 3) овладение теорией и практикой врачевания, 4) усвоение логико-полемиического мастерства, 5) постижение религиозно-философских систем. Также давались знания об индуистских и джайнских текстах; брахманы учили ведам и аргументации ведических мыслителей. Но общим и обязательным условием пребывания в Н. было знание и соблюдение монастырских правил (*Винаи*), участие в ритуальных действиях и в буддийских празднествах. Н. славилась не только выдающимися наставниками и настоятелями, но и строгим распорядком, а также требовательностью к студентам, которые должны были заучивать базисные тексты наизусть, знать комментаторскую литературу, участвовать в публичных тематических диспутах.

Эта новая система воспитания и образования отличалась от традиционной индийской, когда ученики жили в доме брахмана — жреца и учителя. Каждодневное проживание и снабжение всем необходимым насельников университета-монастыря обеспечивали селяне от ста до двухсот приписанных Н. деревень, государственные подати которых состояли как в предписанном содержании монахов, так и в кормлении паломников, почитавших святыми местные храмы. Данная организационная модель внутреннего и внешнего устройства центра культуры и образования в Индии была распространена и на другие буддийские монастырские комплексы, а в конце VIII в. фактически перенесена в Тибет, где действовала до 60-х гг. XX в. Монгольские народы с XVII в. (в том числе и в России со второй половины XVIII в.) тоже переняли эту модель.

НИРВАНА (санскр. *nirvāṇa*; недунование, прекращение) — 1) свобода от желаний, страданий, привязанностей, 2) освобождение от круга рождений особи, 3) состояние сознания, в котором дхармо-частицы пребывают в покое, 4) высшая цель устремлений верующим в раннем буддизме и в *тхераваде*, достижимая после искоренения всех омрачений (*клеша*). В палийских суттах именно последнее определяется как состояние «Н. с остатком», что свойственно *архатам* при жизни и другим святым существам. Полное же обретение Н. «без остатка» (под которым понимаются группы

дхармо-частиц — *скандхи*), возможно только после смерти *архата*, когда скандхи распадаются окончательно, ибо их содержимое — дхармо-частицы — перестали возникать и исчезать, они успокоены. Последнее состояние часто называется паринирваной. Собственно Н. непостижима мыслью и невыразима в слове, будучи абсолютной истиной непосредственного познания идей отсутствия самости (*анатман*) и всеобъемлющего непостоянства (*анитья*).

НЬИНГМАПА (тиб. rNying-ma pa, букв. «древняя, или старая традиция переводов») — *ваджраянская* школа буддизма в Тибете, основанная в последней четверти VIII в. *Падмасамбхавой*. Несколько его сочинений сохранилось в *Данджуре*, но собственно в школе ему приписывается авторство трудов, по объему превосходящих Слово Будды — *Ганджур*. Текстовое наследие Н. подразделяется на «сокровенную» (терма) литературу трех линий передачи наивысшей, или внутренней, *тантры* — Ануттара-йоги. Традиционно считается, что эти тексты были сокрыты, спрятаны Падмасамбхавой в потайных пещерах и других труднодоступных местах Тибета и Гималаев, а начиная с XI в. и доньше они постепенно отыскиваются тертонами — адептами данной тантры, в которых возрождается основоположник и его непосредственные ученики. В XIX в. это собрание было ксилографически отпечатано в 111 томах. Кроме него существовала еще установленная в VIII в. устная традиция передачи учений от учителя к ученику (*бКа'-ма*). Эти тексты начали собираться и записываться с XV в. В XVII в. они были упорядочены и отпечатаны вместе с комментариями и практическими руководствами. Современное издание обоих собраний включает более 550 томов энциклопедического формата.

Культурная сторона Н., опирающейся на философию *йогачары*, близка автохтонной религии тибетцев — *бон* (вид шаманизма), но одно из главных мест в ней занимает фактическое обожествление Падмасамбхавы, т.е. причисление его к лику будд. Помимо монастырской формы буддизма (кстати, без обета безбрачия и других строгих правил Устава), Н. широко практиковала и практикует скитальчество тантрических йогов, мистиков, которые живут и действуют по собственному разумению. В сотериологию (теорию освобождения) буддизма школа привнесла учение о «быстром» (в течение 1–7 рождений) достижении состояния Будды благодаря особым инициациям, *медитациям*, средствам и т.д. Но самое скорое освобождение обещает *дзогчен*, а именно — в этой жизни.

Будучи изгнанной в IX в. из центральных областей Тибета (в пору гонений на буддизм) Н. укоренилась в провинциях, особенно на востоке страны, где преобладала вплоть до 60-х гг. XX в. В последние десятилетия школа распространилась в Непале, Западной Европе и Северной Америке.



ОБЕРМИЛЛЕР Евгений Евгеньевич (1901–1935) — русский буддолог, один из лучших знатоков своего времени махаянской литературы на санскритском и тибетском языках, сторонник глубокого изучения тибетских источников и исторической литературы, ученик *Ф.И.Щербатского*. Он внес огромный вклад в исследование оригинальных текстов ранней махаяны, в том числе изначальных доктрин *йогачары*, первым перевел «Историю буддизма» *Будона*, публиковал труды в *Библиотеке Буддика*.

ОЛЬДЕНБУРГ Сергей Федорович (1863–1934) — русский буддолог-индианист, один из создателей и редактор *Библиотеки Буддика*, автор ряда трудов, путешественник по Центральной Азии и собиратель ценнейшей коллекции буддийских рукописей и образцов искусства.



ПАДМАСАМБХАВА (*padma-sambhava*; Рожденный в лотосе [*Будды Амитабхи*]) — индийский йогин *ваджраяны* VIII–IX вв., один из «отцов» буддизма в Тибете, основоположник школы *ньингма* и *дзогчена*, автор нескольких трудов, вошедших в *Данджур*. В школе *ньингма* П. приписывается авторство собрания сочинений, превосходящих по объему Слово Будды (*Ганджур*) и посвященных особому направлению, так называемой внутренней *тантре* — Ануттара-йога-тантре. Ее высший отдел — Ати-йога, или *дзогчен*, — обучал адептов достижению буддства в течение одной жизни. Сам П. причислен к лику будд и зачастую величается «Вторым Буддой», единственным появившимся на земле не из лона женщины, а из цветка лотоса. Считается, что он умел укрощать злобных божеств, летать по воздуху, узнавать прошлое и будущее, легко превращать трупы в груды золота, творить чудеса посредством магии заклинаний.

Религиозное учение П. подкреплялось глубокой философией *йогачары*. «Есть только Ум» (читта-матра) в качестве единственной реальности, абсолюта, «ваджравого» Тела Будды, постигаемого лишь в состоянии интуитивного прозрения (*бодхи*). Пребывая в нем, адепт возвращается к недвойственности подлинного бытия. Все остальное есть лишь иллюзия (*майя*), или следствия искаженного восприятия ущербного и омраченного сознания. Избавиться от него помогают представления о том, что этот ум имеет три тела (*трикайя*).

Грубое, проявленное Тело воплощения (нирмана-кайя) познается как раз посредством ритуального служения и методов *медитации*, состоящей в представлении себя в форме божества пантеона тантры П.; в него были включены местные божества тибетцев и бона либо в виде самостоятельных «буддизированных» культов, либо путем отождествления их с функ-

ционально близкими индийскими персонажами религиозной истории и космологии. Далее адепт приступал к «открытию» Тела наслаждения Будды — самбхогика-кайи. Если Тело воплощения Будды объясняет тайну иллюзорной множественности, то Тело наслаждения — тайну иллюзорной двойственности. В тантризме П. духовная задача раскрытия данной тайны решается и описывается до гениального просто.

Он использовал язык, символику и образность из сексуального опыта человечества, с помощью которого можно передать необходимое духовное содержание и смысл, не создавая новой системы понятий, терминов, обозначений и определений. Йогам и приверженцам такого пути совершенствования предписывалось вначале взирать на скульптурные, живописные или символические изображения будд, *бодхисаттв*, божеств обоих полов с особо выделенными мужскими и женскими признаками, эрегированными гениталиями и т.д.

На втором этапе адепты уже созерцали изображения этих существ в позициях полового совокупления, в состоянии величайшего эротического экстаза (санскр.: *yuga-naddha*, тиб. *yab-yum*). Медитативная цель такой техники считалась достигнутой, если адепту удавалось вызвать видение слияния двух разнополюх персонажей в едином порыве наслаждения — «два в одном». Религиозные философы описывали это мистическое единение как соединение пустотности (*шуньята*) или мудрости (*праджня*) с *состраданием* (каруна) или методом (упайя), т.е. женского и мужского начал соответственно.

Очевидно, что такого рода практика делалась доступной пониманию даже необразованных и не знающих буддизма тибетцев, прежде всего благодаря выразительности систем описания — вербального, изобразительного, ритуально-драматургического и др. Мысль о том, что половой акт доставляет наслаждение, не нуждалась в философской аргументации. В этом заключался огромный потенциал распространения тантризма, в том числе и его подспудного тайного глубоко религиозного содержания.

Данный обрядовый комплекс в сочетании с медитационной техникой назывался маха-йогой или первым из внутренних путей Ануттара-йогатантры и далее развивался в Ану-йоге, в которой делался упор на «подъем внутренних энергий». Третий «внутренний» путь учения П. (Ати-йога) ведет к постижению третьего Тела Будды — *дхарма-кайи*, или *ваджра-кайи* (Тела Абсолюта, или Алмазного тела). В медитативной практике его адепты уже не используют визуализацию образов ни первого, ни второго из «внутренних» путей. Здесь задача йога состоит в достижении состояния ума «чистого присутствия» и полного осознания. Как исчезающая радуга теряет свои цвета, так и в просветленном уме освобождается все проявленное.

Учение П. называют в Тибете еще и «прямым путем». О целостности этой системы, а также о полноте охвата различных сторон жизни религи-

озного общества и личности можно судить и по тому, что индийский мастер не остановился на нравственных положениях *хинаяны* и *махаяны*, а внес значительные дополнения. В последних тоже нельзя не усмотреть гениальной простоты и стремления к доступности, пониманию новых требований-пожеланий, что опять-таки сыграло огромную роль в Тибете.

Программа духовного совершенствования «прямого пути» излагалась П. в такой последовательности (согласно А. Давид-Неэль):

1. Прочитать как можно больше разнообразных религиозных и философских книг. Часто слушать проповеди и речи ученых наставников, исповедующих различные истины и теории. Испробовать на себе всевозможные методы.

2. Из всех изученных доктрин выбрать одну, отбросив остальные, подобно орлу, намечающему себе добычу из целого стада.

3. Жить скромно и не стараться выдвинуться, иметь смиренный вид, не привлекать внимания, не стремиться быть равным великим мира сего. Но под личиной незначительности высоко вознести свой дух и быть неизмеримо выше славы и почестей земных.

4. Быть ко всему безразличным; поступать как собака или свинья, пожирающие все, что бы им ни попало; не выбирать лучшего из того, что вам дают; не делать ни малейшего усилия получить или избежать и т.д. Принимать все, что выпадет на долю — богатство или бедность, похвалы или презрение; перестать отличать добродетель от порока, доблестное от постыдного, добро от зла. Никогда не скорбеть, не раскаиваться, не предаваться сожалению, что бы ни произошло; в то же время ничему не радоваться, не веселиться и ничем не гордиться.

5. Бесстрастно и отрешенно наблюдать борьбу мнений и разнообразную деятельность живых существ. Такова природа вещей, образ жизни различных индивидуальностей. Созерцать мир подобно человеку, глядящему с самой высокой вершины на расположенные далеко внизу горы и долины.

6. Шестой этап описать нельзя — он тождествен понятию пустоты.

ПАРАМИТА (санскр. *pāramitā*; совершенствование, «переправа» к совершенству) — понятие учения об освобождении, характеризующее способности духовного роста *бодхисаттвы*. Если в раннем *буддизме*, и особенно в *Джатаках*, они только назывались как качества Будды *Шакьямуни*, проявленные им в предыдущих рождениях бодхисаттвой, то в *Великой колеснице* П. рассматривались как главные практические приложения усилий для тех, кто стремился к Просветлению (*бодхи*). Первые махаянские *сутры* называли шесть видов такого совершенствования: даяние, нравственность, терпимость, решимость, созерцание и проникновенная мудрость. Позднее к списку добавляются (7) совершенство способов *Срединного Пути*, (8) обеты и молитвы о благе других существ, (9) духовные силы и

(10) совершенство интуитивного знания. Они служат воспитанию идеала беспредельного альтруизма, любви и дружбы со всеми существами.

ПАРИНИРВАНА — см. *Нирвана*.

ПРАДЖНЯ (санскр. *prajñā*; проникновенная мудрость) — интуитивное духовное знание, состоящее в постижении глубинного смысла главных буддийских истин: о невечности (*анитья*), отсутствию Я (*анатман*) и страдании (вкупе с четырьмя *Благородными истинами* о нем). Обычно называют три вида П. — мудрость обучающегося (Закону, *Дхарме*), размышляющего (над ним) и созерцающего (его истины).

ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА (санскр. *prajñā-pāramitā*; совершенствование мудрости) — 1) высший вид духовного совершенства в ранней *махаяне*, 2) название цикла махаянских *сутр*, 3) богиня мудрости уровня *бодхисаттв* в *Великой колеснице* и в *ваджраяне*.

«ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА-СУТРА» (или текст «Совершенствования мудрости») — название отдельных *сутр* и цикла махаянской канонической литературы (чаще во мн. ч. — *сутры*). Наиболее ранние образцы этих *сутр* *Великой колесницы* датируются I в. до н.э. Единство цикла подчеркивается также и тем, что большинство его *сутр* имеют в названиях число строк. Например, самыми известными и доктринально определяющими являются «Восьмитысячная» («Ашта-сахасрика»), «25-тысячная» («Панчавимшати-сахасрика») и «100-тысячная Сутра Совершенствования мудрости» («Шата-сахасрика П.-п.-с.»). В этих *сутрах* впервые в *буддизме* излагаются идеи, доктрины, практики и идеальные образцы поведения, составившие основоположения *махаяны*, отличавшие ее от *Малой колесницы*. Относительно происхождения этих *сутр* существует миф, что *Будда Шакьямуни* проповедовал их при жизни, как и прочие *сутры*, но тексты «Совершенствования мудрости» были поняты только *бодхисаттвами*, богами и нагами (змее-драконами народной мифологии). Именно последние и сохранили их в своих подводных дворцах. *Нагарджуна* был первым человеком, который специально спустился в эти дворцы, чтобы прочесть и постичь смысл данных *сутр*. Он осознал их значение, принес в земной мир и стал их распространять, истолковывать, защищать излагаемые доктрины в полемике и т.д. Поэтому он получил имя Второго Будды. Как жанр П.-п.-с. продолжали создаваться и после *Нагарджуны*: самые поздние тантрические образцы датируются XII в.

ПРАСАНГИКА-МАДХЬЯМИКА (санскр. *prāsaṅgika-mādhyamika*; [школа] срединников, [которые учат] взаимозависимости, все пронизывающей обусловленности) — подшкола буддийской философии *мадхьямика*, заявившая о себе благодаря трудам *Чандракирти* в VII в. Он считал себя прямым преемником линии учителей *махаяны* от *Нагарджуны*, *Арьядэвы*

и *Буддхапалиты*, но фактически подшкола основана в противовес *сватантрика-мадхьямике* и философско-полемическим методам, предложенным *Бхававивекой*. Главные различия между двумя ветвями мадхьямики заключались в трактовке позиции школы в философских диспутах того времени, а также в отношении к логико-диалектическому мастерству и задачам эпистемологии. Согласно Чандракирти, срединник (мадхьямик) — это тот, кто равно удален от противоположных точек зрения по любому вопросу дискуссии, кто не аргументирует собственной позиции и не выдвигает какого бы то ни было тезиса. Тем не менее он должен активно участвовать в спорах, опровергая тезисы оппонентов. Делать это мадхьямик может сугубо логическими и теоретико-познавательными методами, указывая на ошибки, противоречия, внутреннюю несостоятельность философских систем идейных противников и недостоверность их способов доказательства. Задача такого рода критики — не только подвергнуть деконструкции, показать несовершенство рассудочных постулатов и логических доводов (юкти) оппонента, но и продемонстрировать нелепость и абсурдность всего его религиозно-философского учения. Поэтому П.-м. зачастую называют школой «сведения к логическому абсурду» доводов оппонентов. По мысли Чандракирти, эта процедура «абсурдизации» рационально-теоретического дискурса — прекрасная практика для очищения ума философов от вымыслов, заблуждений, фантазий, навязчивых схем рассудка и других лжеконструкций познания. Следовательно, участие мадхьямиков в полемике — это их акт *сострадания* и помощи страдающим интеллектуалам. Соответственно занятия срединников логикой и эпистемологией являются духовной практикой.

Учение П.-м. было востребовано в Тибете в школах кадампа и особенно *зелугпа*, которая признается философско-религиозным преемником традиции «Нагарджуна—Чандракирти». Труды учителей этой линии преемственности по-прежнему изучаются в монастырских учебных заведениях Тибета, Гималаев, Индии, Монголии, России, а учителя гелугпы преподают П.-м. во многих университетах Европы и Северной Америки.

«ПРАСАНАПАДА» (санскр. *prasanna-padā*; «Ясное истолкование») — название философско-полемического труда буддийского мыслителя *Чандракирти* (VII в.), являющегося комментарием (вритти) на строфы «*Мула-мадхьямака-карики*» *Нагарджуны* (примерное соотношение текстов 10:1). Первое критическое издание санскритского источника осуществил Валле Пуссен при содействии Российской академии наук (*Bibliotheca Buddhica*, IV, 1903–1913). Именно П. свидетельствовала об окончательном разделении *мадхьямики* на две подшколы: критикуемую в трактате *сватантрику*, основанную *Бхававивекой* (VI в.), и *прасангика-мадхьямику*, установленную Чандракирти, который назвал своими предшественниками *Нагарджуну* (II–III вв.), *Арьядэву* (III в.) и *Буддхапалиту* (V в.). Прасангика — это метод негативной диалектики, позволяющий автору, не обозначая соб-

ственной точки зрения, подвергать деструкции, сводить к абсурду категории и понятия оппонентов, разрушать их логическую аргументацию. Согласно Чандракирти, значение этого метода в том, что он есть средство (упайя) очищения философских умов от доктринально-рассудочного конструирования — главной преграды на пути религиозного освобождения. Поэтому участие мадхьямиков в философских диспутах — это акт *со-страдания* к мыслителям, заблудшим среди лжеидей и лжезнаний. Ибо абсолютная истина невыразима и постигается только интуитивно, посредством правильных техник *медитации*.

Структурно П. идентична «Мадхьямака-карикам» и состоит из 27 глав, в каждой из которых рассматриваются отдельные понятия оппонентов. Трактат был и остается предметом изучения всеми монахами тибето-монгольского, а также российского буддизма, особенно представителями школы *гелугпа*, непосредственно продолжающей традиции прасангика-мадхьямики Чандракирти.

ПРАТИМОКША (санскр. *pratimokṣa*, пали *pātimokkha*; то, что способствует освобождению) — общее название монастырских уставов различных буддийских школ, правила которых дважды в месяц (в дни полнолуний и новолуний) декламируются на собрании посвященных монахов, исповедующихся в проступках. В отдельных школах текст Устава входил в состав священного канона. Но, например, в палийской *Типитаке тхеравады* Патимоккхи нет, хотя все ее конкретные положения разрозненно входят в книги *Виная-питаки*; поэтому Сутта-вибханга может считаться пространным комментированным изложением Устава школы. Количество правил в дисциплинарных кодексах буддистов различно. Ученым известны списки поведенческих норм, состоящие из примерно 170, 200, 227, 253 пунктов, и др. Однако основными из них являются примерно 150 правил Устава, остальные же можно считать правилами хороших манер, за нарушение которых не предусмотрено серьезных наказаний. Так, в палийской Патимоккхе — 227 норм поведения. Из них 152 — обязательные к исполнению и 75 — желательные. Все они подразделяются на семь групп. Так, в первую группу входят всего четыре нарушения правил, считающихся наиболее тяжкими (намеренное убийство, воровство, любая форма сексуального удовольствия и ложь о собственных сверхъестественных способностях). За такого рода проступки следует самое строгое наказание — изгнание из *сангхи*. Нарушения норм всех остальных групп хотя и многочисленны (от 13 до 92 правил в группе), но вполне исправимы внутри общины через покаяние и различные виды искупления, налагаемые старейшинами.

ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА (санскр. *pratitya-samutpāda*; взаимозависимое происхождение) — см. *Взаимозависимое происхождение*.

ПРОСВЕТЛЕНИЕ — см. *бодхи*.

ПУСТОТА (санскр. *śūnyatā*; пустотность) — см. *шуньята*.

Р

РОЗЕНБЕРГ Оттон Оттонович (1888–1919) — русский буддолог, японист, ученик *Ф.И.Щербатского*, автор одного из лучших исследований буддийской философии и теории дхармо-частиц — *Абхидхармы* (см. [Розенберг 1991]).

РУПА-ДХАТУ (санскр. *rūpa-dhātu*; «сфера цветов и форм») — общее название 16–18 миров *Космологии буддизма*, которые населяют высокодуховные существа (боги, *архаты*, *бодхисаттвы*, *будды*) и которые являются объектами *медитации (дхьяна)* четырех уровней созерцания.

РУПА-КАЙЯ (санскр. *rūpa-kāya*; «Тело цвета и формы [Будды]») — основополагающее сотериологическое понятие *Праджня-парамита-сутр* и ранней *мадхьямики*, которое наряду с понятием *дхарма-кайи* четко характеризовало религиозное учение *Великой колесницы*. Р.-к. — это фактически все мироздание, явленное органам чувств, мышлению и даже высшим уровням созерцания, а отнюдь не только будды, проповедовавшие существам на земле или на небесах.

С

«САДДХАРМА-ПУНДАРИКА-СУТРА» — см. *«Лотосовая сутра»*.

САКЬЯПА (тиб. *sa-skyu pa*; букв. «светло-серая земля») — название школы *буддизма в Тибете*, происходящее от названия местечка и монастыря Сакья, основанного в 1073 г. Хотя основоположником школы считается Сачен Гунга-ньинбо (1092–1158; признан воплощением *Авалоки-тешвары*), отец которого построил первый монастырь, но своей спецификой С. обязана известному тибетскому мыслителю и переводчику Бромги (993–1074), 12 лет учившемуся в лучших буддийских университетах Индии. Главная отличительная особенность школы состояла в проповеди доктрины «Путь — Плод» (санскр. *марга-пхала*, тиб. *lam 'bras*). Ее создателем называют индийского мастера *йоги* Вирупу (приблизительно VIII–IX вв.), знатока *Хеваджра-тантры* — культовой и теоретической основы этой доктрины. Она гласит, что цель Пути (по круговороту рождений от *страданий* к освобождению) является внутренне присущей самому процессу Пути и реализуется в каждом духовном шаге шествующего. Философским фундаментом школы стало учение *йогачары*.

В XIII–XIV вв. С. представляла наиболее весомую политическую силу Тибета и имела большое влияние как в ставках монгольских ханов, так и при дворе китайских императоров. Сакья-пандит (1182–1251) и Пагба-лама (1235–1280) были и видными учеными школы, ее иерархами, и политическими деятелями, сумевшими создать наиболее благоприятные условия для функционирования и развития тибетского буддизма в огромных новых государственных образованиях Центральной и Восточной Азии. Ныне С. имеет несколько ветвей и монастырей в Тибете, Индии, Непале, а также в странах Запада.

САМАДХИ (санскр. *samādhi*; сосредоточение ума) — 1) «правильное самадхи» есть последняя ступень *Восьмеричного Пути*, 2) термин, обозначающий комплекс практических наставлений по работе над собственным сознанием, 3) в более узком смысле термин означает упражнения по сосредоточению ума на одном объекте. В буддизме акцентируется внимание на первом значении. «Правильное С.» — это способность ума пребывать в четырех медитативных созерцаниях (*дхьяна*) объектов сферы цветов и форм (*рупа-дхату*, см. также *Космология буддизма*). Высшим уровнем этой практики считается созерцательное проникновение на четыре неба сферы вне цветов и форм (*арупа-дхату*). Для обыденного понимания достаточно знать, что к «правильному С.» готовятся посредством сосредоточения на совершении благих дел (*карма*). Кроме того, термином С. маркируются различные практики, являющиеся составной частью духовных высот буддизма. Так, С. — одно из семи звеньев Просветления (*бодхи*), одна из трех высших духовных способностей, одна из высших духовных сил и т.д. При обучении сосредоточению буддисты традиционно используют 40 видов объектов: от таких возвышенных, как *три Драгоценности*, до таких, как разлагающийся труп, — все зависит от степени духовной развитости ума и от конкретных целей упражнения.

САНГХА (санскр. *saṅgha*; объединение, общество) — община буддийских монахов (*бхикшу*) или монахинь (*бхикшунь*), свято чтущих Закон (*дхарму*) Просветленного (*Будда*), у которых миряне ищут покровительства, защиты от *страданий* и бед. С. является одной из *трех Драгоценностей буддизма*. В его ранний период, а также в *тхераваде* существовало и существует понятие «святой общины», состоящей только из буддийских святых четырех категорий (от шроттапанна до *архата*). В широком смысле С. — это все буддийские монахи мира, тогда как в узком — это монахи определенного направления, школы, монастыря, храма, придерживающиеся единого Устава (*Пратимокша*).

САНСАРА (санскр. *samsāra*; странствие по воплощениям) — 1) термин, обозначающий круговорот рождений одной особи, ее бесконечные переходы из одного существования в другое, каждое из которых обуслов-

лено кармой, т.е. всем тем, что делалось, говорилось и мыслилось этой особью в прежних жизнях; 2) мир страстей, горестей и удовольствий пяти или шести (в зависимости от школы буддизма) видов живых существ (см. *Космология буддизма*), противопоставляемый нирване. В *Абхидхарме* С. — это неразрывная цепь состояний сознания, образуемых дхармо-частицами пяти групп (*скандха*), которые, ежесекундно меняясь, создают безначальный поток сознания отдельной особи, длящийся неисчислимо долгое время, бесчисленные жизни и смерти, многие *кальпы*. Рождение богом, полубогом (асура) или человеком считается благоприятным, причем последнее — наиболее благоприятно для духовного совершенствования и освобождения.

САРВАСТИВАДА (санскр. *sarva-asti-vāda*; учение о том, что все [дхармо-частицы] существуют) — школа *Малой колесницы* (*хинаяны*), возникшая, по-видимому, в III в. до н.э. и внесшая огромный вклад в развитие буддийской философии *Абхидхармы*. По крайней мере шесть ответвлений (подшкол) С. развивали различные стороны хинаянской философии в двух ее основных направлениях — *вайбхашики* и *саутрантики*. Благодаря полемике их представителей как между собой, так и с мыслителями *Великой колесницы* буддизм получил в наследство сложнейшие системы философских знаний: онтологии, эпистемологии, этики, сотериологии и др. В древности С. была наиболее влиятельна в Центральной Индии (Матхура), но со II в. н.э. школа обосновалась в Северо-Западной Индии (Кашмир, Гандхара).

САУТРАНТИКА (санскр. *sautrāntika*; приверженец сутр) — школа индо-буддийской философии *хинаяны*, возникшая в результате раскола буддистов на Кашмирском соборе при императоре Канишке (I–II вв.). Раскол произошел из-за несогласия признать аутентичными тексты *Абхидхарма-питаки* — «третьей корзины» буддийского канона, что сделали *вайбхашики*, составившие на них комментарии («Вибхаша»). С. Словом Будды считала только *Сутра-питаку*. Первым философом школы, сформулировавшим ее принципы, был Кумаралата, или Кумаралабха (II в.). К сожалению, не сохранились труды ни его, ни его последователей. Единственный дошедший до нас трактат школы — «Спхутартха» («Открытие значений») — написан последним из саутрантиков Яшомитрой (VIII в.) и является комментарием на «*Абхидхарма-кошу*» *Васубандху* (IV–V вв.), которого он тоже причислял к авторам своей школы, как и вайбхашики.

С. отрицала возможность постоянного существования прошлых и будущих дхармо-частиц потока сознания в настоящем. Она признавала за ними только номинальное (праджняпти) существование и возражала против положения вайбхашики о двойственной природе сущего. Согласно С., сущность (дравья) неотличима от ее действия и лишь проявления сущности доступны познанию; сущностно то, что в одно мгновение является и

исчезает, а понятие «вещи» есть только условное обозначение настоящего и реального сочетания мгновений сознания. Для С. восприятие внешних объектов весьма относительно: объект лишь дает импульс органу восприятия создать определенную форму, чтобы быть осознанным. Сознание актуально в настоящем, когда оно самосознание, т.е. освещает и объекты и само себя подобно лампе. С. полагала, что *сансара* реальна, а *нирвана* нереальна, поскольку не существует независимо от сансары. Нирвана — это конец череды рождений, не представляющий собой какого-либо иного бытия.

С. отрицала абсолютную реальность и в понимании *мадхьямики* как пустоты (*шуньята*), и в понимании *йогаচারы* как сознания-сокровищницы (*алая-виджняна*). Она также прославилась искусными доводами, опровергающими доктрину Я (*анатман*). В отличие от вайбхашики, С. не отвергала подлинность сутр *махаяны*, хотя и считала их вторичными. Как и махаянисты, она признавала Тело Закона Будды (*дхарма-кайя*) в качестве единого принципа мироздания. Поэтому школу называли переходной от хинаяны к махаяне.

Влияние С. на историю индийской философии заключалось не столько в собственных взглядах представителей этой школы, сколько в беспощадной критике чужих воззрений.

СВАТАНТРИКА-МАДХЬЯМИКА (санскр. *svātantrika-mādhyamika*; [школа] срединников, [которые учат] возможности выдвигать самостоятельные доводы) — подшкола буддийской философии *мадхьямики*, основанная *Бхававивекой* (VI в.), которая не только опровергала доводы оппонентов, но и выдвигала свои собственные, которые состояли в следующем. Все обусловленные дхармо-частицы и в целом все существования (т.е. любые вещи, звуки, мысли) лишены самосущего (*нихсвабхава*), что означает их пустотность (*шуньята*), или неподлинность, нереальность с точки зрения абсолютной истины. Они подобны иллюзорным предметам. Они таковы, поскольку производны от причин и условий. Необусловленные дхармо-частицы (пространство, *нирвана* и т.д.) не существуют в абсолютном смысле, поскольку они не имели происхождения, подобно лотосу в небе. Этот довод не означал отрицания эмпирической достоверности вещей, а только отказывал им в абсолютной реальности, на которой настаивали философы *хинаяны*. С.-м. выступала в буддизме с объединительными тенденциями, стремясь сгладить противоречия между *махаяной* и *хинаяной*. На втором этапе развития подшколы ее представители *Шантаракшита* (VIII в.) и *Камалашила* (VIII в.) привнесли в *мадхьямику* идеи *йогаচারы*, а *Харибхадра* (VIII–IX вв.) и его последователи добавили еще и идеи *саутрантиков*. Оба течения С.-м. были очень популярны в Индии VIII–XII вв., особенно среди мыслителей *ваджраяны*, а также доминировали в тибетской философии вплоть до XV–XVI вв. Ныне С.-м. изучается преимущественно в тибетских школах *сакьяна* и *кагьюдпа*.

СКАНДХА (санскр. *skandha*; букв. «скопление») — группа того или иного вида дхармо-частиц (см. *дхарма*) потока сознания особи. Буддисты насчитывают пять групп, которые суть пять видов «прилипания» сознания к объектам *сансары*, как внешним, так и внутренним, например к собственному эго. В первую группу входят дхармо-частицы чувственного содержания (*рупа*) потока сознания, в основном — это пять органов чувств и их объекты; вторая группа — ощущения (*ведана*) приятного, неприятного и нейтрального; третья — представления (*санджня*), или знаково-понятийное содержание сознания; четвертая — кармические силы и влияния (*санскара*) прежних деяний; пятая — [чистое] познание (*виджняна*). Считается, что эти группы обуславливают существование Я особи, препятствующее познанию подлинной бессамости (*анатман*), переходящести (*анитья*), Просветлению (*бодхи*) и окончательному освобождению (*мокша*, *нирвана*).

СОЗЕРЦАНИЕ — 1) см. *дхьяна*, 2) см. *vipaśyāna* и *шаматха*.

СОСРЕДОТОЧЕНИЕ — см. *самадхи*.

СОСТРАДАНИЕ — русский перевод с санскрита важнейшего понятия буддизма, особенно *Великой колесницы*. Это понятие выражалось несколькими терминами, и прежде всего *karuṇā*, *kāruṇya*, *kṛpā*. В раннем буддизме и в *Малой колеснице* оно входило в состав учения о четырех совершенных состояниях (Брахмы), или о четырех неизмеримо-совершенных качествах, а именно: Любовь, С., Радость, Невозмутимость, — которые медитативно практиковались монахами в целях духовного освобождения от отрицательных омрачений (*клеша*). В ранней *махаяне*, и в частности в трактатах *Нагарджуны*, С. присоединялось к списку шести совершенствований (*парамита*) седьмым пунктом. Здесь оно представляло начальное, базисное условие для всех стремящихся к Просветлению (*бодхи*). Идеальное С. к другим существам (вне зависимости от родства или близости) способен испытать только тот, кто искоренил привязанность к Я и Моё. Такие существа уже называются *бодхисаттвами*. Образным воплощением абсолютного С. стал *Авалокитешвара*.

СРЕДИННЫЙ ПУТЬ — русский перевод с пали (*majjhimā paṭipadā*) и с санскрита (*madhyamā pratipad*) изначального названия буддийского религиозного учения о практике духовного освобождения. Будда советовал своим последователям избегать двух крайностей: (1) использовать религиозные обряды ради достижения мирских целей и (2) изнурять свое тело и ум отшельческими обетами, узам аскетизма ради обретения высшей цели. Именно на этом Пути основоположника буддизма постигло Просветление (*бодхи*), Он познал умиротворение (*шанти*) и *нирвану*. В палийских и других домахаянских текстах С. П. — синоним *Восьмеричного Пути*.

Эта проповедь остается действенной и в современной *тхераваде* стран Юго-Восточной Азии.

В *махаяне* понятие С.П. дополнилось новыми смыслами, такими, как средняя позиция между любыми противоположными точками зрения и вообще между любым «да» и любым «нет». Так, согласно *мадхьямике*, суждения «нечто есть» или «ничего нет» лишь усугубляют заблуждения, ибо мудрый не судит ни о бытии, ни о небытии; утверждать вечные начала или отрицать их — в равной мере бессмысленно. Поэтому С. П. есть видение взаимозависимости и пустоты, отсутствия самосущего.

СТРАДАНИЕ (*дуккха*) — в буддизме фундаментальный принцип круговорота бытия всех видов существ *сансары*. Для правильного понимания нужно по возможности отстраниться от западных трактовок С., опирающихся на библейские традиции (будь то ветхозаветная «кара за грехи» или новозаветный «залог спасения»). Кроме того, нужно осознать, что буддийское С. вовсе не есть противоположение мирскому счастью, радости, удовольствию, кои преходящи и расставание с которыми доставляет новые мучения. Положить предел С. может только *нирвана*. В миру лекарством от С. является *Сострадание* — забвение собственных мук благодаря неустанному радению за других существ. Другим лекарством от С. может стать оставление мира и уход в буддийские монахи, которые способны вступить на *Восьмеричный Путь* и следовать *Срединным Путем*.

«СТРОФЫ О СРЕДИННОСТИ», или «Коренные строфы о Срединности», см. «*Муламадхьямака карики*».

СУБУРГАН (монг.) — буддийские культово-мемориальные сооружения в Бурятии, Калмыкии, Туве и Монголии, в которых хранятся священные реликвии (изображения Будды, святых и пр.), а также прах или мощи *лам*. С. возводятся как в черте монастырей (обязательно), так и в других сакральных местах в виде колокола или полусферы (это главная часть — дарохранильница) на пьедестале и со шпилем из 13 горизонтальных колец или ступеней, увенчанных символом буддизма — Колесом Закона. В строительстве С. продолжены традиции и древнего буддизма (это ступы, возводимые над останками Будды, его учеников, а также над текстами Закона, *сутрами махаяны*, в качестве важнейшего элемента буддийского зодчества), и могильных курганов кочевых народов.

СУТРА (санскр. *sūtra*, пали *sutta*, нить, шнур) — название единицы текста Слова Будды. В древности, когда впервые эти книги записывались на пальмовых листьях, они прошивались или связывались одной нитью, одним шнуром, отсюда и название отдельного текста. Впрочем, как термин, обозначающий произведение из *Сутта-питаки* (в отличие от *Винай-питаки*), С. упоминается Буддой уже в «Махапариниббана-сутте» — раннем источнике палийского канона, т.е. задолго до того, как он был записан.

СУТТА-ПИТАКА (пали *sutta-piṭaka*, санскр. *sūtra-piṭaka*; Корзина текстов [Слова Будды]) — название второго многотомного свода книг буддийского канона на пали, или Трех корзин (Типитаки, или *Трипитаки*). Ее чаще всего называют «Корзиной Законоучения (*дхарма*)». Ее тексты предназначались как для мирян, так и для монахов. Для первых они вообще заменяли две другие «корзины» канона и служили основой проповеднической деятельности членов *сангхи*. Полностью эта «Корзина» сохранилась лишь в школе *тхеравады*, но ученые полагают, что аналогичные собрания имели и остальные школы *Малой колесницы*. Их отдельные тексты найдены на индийских языках, а также в переводах. Почти все махаянские сутры и ваджраянские *тантры* можно отнести к «Корзине текстов [Слова Будды]», хотя и по жанру, и по содержанию они значительно отличаются от образцов палийского канона.

С.-п. подразделяется на пять больших книг. **1-я** — «Дигха-никая», или «Собрание длинных поучений» (их 34). Здесь критикуются философские положения брахманизма, его ритуальная практика, приводятся беседы по онтологической, космологической, этической, социологической, сотериологической темам и т.д. Особое место занимает такой известный текст, как «Махапариниббана-сутта», содержащий последние проповеди Будды. **2-я** — «Маджджхима-никая», или «Собрание поучений среднего размера» — состоит из 152 наставлений, речей, диалогов. В ней излагаются едва ли не все религиозные положения раннего буддизма под разными углами зрения, а также приводятся притчи, мифы, легенды и другие виды фольклора. **3-я** — «Самьютта-никая», или «Собрание поучений, распределенных по отделам», коих в ней 56, и состоят они в общей сложности из 2889 сутт. В каждой из них рассматриваются различные понятия, представления, идеи и практические учения буддизма. **4-я** — «Ангуттара-никая», или «Собрание поучений, увеличивающееся на один член». 2308 сутт этой книги размещены в 11 разделах по следующему принципу: в текстах первого речь идет о предметах в единственном числе, в следующем — о двойцах, например о двух крайностях, которых нужно избегать, о двух классах будд и т.д. Сутты 10-го раздела посвящены 10 силам Будды, 10 категориям богатых людей и т.п. **5-я книга** называется «Кхундака-никая» или «Собрание коротких поучений». О составе текстов последнего собрания адепты различных школ *тхеравады* спорят между собой. Его ланкийский вариант содержит 15 поэтических и прозаических сочинений, среди которых знаменитые «*Дхаммапада*» и «*Джатаки*».

Т

ТАНТРА (санскр. *tantra*; основа [ткани Закона]) — (1) название текста Слова Будды в *ваджраяне*, (2) название ритуально-культовых систем, подразделяемых, с одной стороны, на внешние и внутренние Т., с дру-

гой — на семейства тантрических текстов и соответствующих практик, сгруппированных вокруг отдельных мифологических персонажей (Гухья-самаджи, Ямантаки, Ваджрапани, Самвары и Калачакры), (3) общее название ваджраяны и *тантризма*, в том числе индуистского. Некоторые тексты Т. сохранились на санскрите (наиболее ранние их части датируются IV–V вв.) и в переводах на китайский язык. Наиболее полная коллекция тантр входит в тибетский *Ганджур*, а комментарии к ним — в *Данджур*.

ТАНТРИЗМ — термин западной науки в качестве общего обозначения для всех религиозных направлений и культов, опирающихся на практики, мифы и идеи *тантры*. Когда этот термин применяют к буддизму, то говорят либо *ваджраяна*, либо буддийский Т., либо мантраяна, или Колесница мантр. *Мантра* есть важнейшее средство тантрических ритуалов и представляет собой многофункциональное священное высказывание, используемое и для того, чтобы призывать будд, *бодхисаттв* и других персонажей на медитативные «встречи». См. также *Падмасамбхава* и *Тилопа*.

ТАРАНАТХА (санскр. *tāra-nātha*; Господин, говорящий громко) — тибетский ученый и религиозный деятель, живший в 1575–1634 гг., автор многих сочинений, в том числе знаменитой «Истории буддизма в Индии». Он был одним из последних представителей школы *буддизма в Тибете*, которая называлась «джонангла» (по названию монастыря, основанного в XIII в.). В этой школе развивались преимущественно взгляды *йогачары*. В XVII в. все монастыри школы перешли к *гелуге*.

«ТАТТВА-САНГРАХА» (санскр. *tattva-saṅgraha*; «Собрание сущностных категорий») — название энциклопедического труда индийской полемической философии махаянского мыслителя *Шантаракшиты* (VIII в.), сторонника *сватантрика-мадхьямики*, принимавшего также отдельные положения *йогачары*. Трактат состоит из 3646 строк в 26 главах, в которых последовательно рассматриваются категории санкхьи, ньяи, вайшешики, мимансы, локаяты, *йоги*, веданты, а также джайнизма и буддизма. Посредством развитой системы буддийской теории познания все аргументы оппонентов подвергаются логическому анализу, демонстрирующему их недостоверность. Вместо них предлагаются махаянские решения философских проблем. Например, Бог-творец (Ишвара) в качестве творительного начала должен уступить место совокупной *карме* существ (гл. 2), а многочисленные методы познания индуистских школ — буддийским, а именно: непосредственному восприятию (пратьякша) и выводу (анумана) в трактовке *Диснаги* (VI в.) и *Дхармакирти* (VII в.) (гл. 19). Различные идеалы святости уступают махаянскому идеалу Всеведущего *Будды* — первого совершенного существа, освободившегося от *страданий*, медитировавшего на *шуньяте*, после чего даровавшего людям Закон, который превосходит даже учение Кришны (гл. 26).

Стройная композиция Т.-с. может быть условно подразделена на три отдела буддийской философии: онтологический (1–15-я главы), эпистемологический (16–20) и сотериологический (21–26, из них 21–23 — посвящены проблематике всех трех отделов). Каждая глава содержит идеи и учения из других отделов, потому что вся структура памятника отражает религиозно-воспитательное назначение трактата: убедить идейных противников в преимуществах йогачаро-свадантрика-мадхьямики.

Об этом Шантаракшита заявил в первых же строках: «На круговращение *кармы* существ не влияют ни праматерия (пракрити), ни Бог-творец, ни они оба, ни атман, ни другие, но оно зависит от плода, отношения, расположения и прочего. Из-за трюков со свойством, субстанцией, движением, общим, присущим и тому подобным пустота (*шуньята*) стала областью обусловленных понятий, приписывающих природу одного другому» (Т.-с., 1–2). Критерий истинности и целесообразности теории автор усматривает в ее сотериологической роли, в отношении которой системы оппонентов (кои суть «трюкачества» с иллюзорными понятиями) являются бесполезными, застывшими и не способствующими освобождению (Т.-с., 4). Только беспристрастный к самостоятельному откровению, великомилосердный Будда «ради благополучия мира провозгласил Учение о *взаимозависимом происхождении*. Поклоняясь Его всеведению, в дар Ему создана эта Т.-с.» (5–6).

Строфы Т.-с. столь лаконичны и емки, что ныне читать их без комментария *Камалашилы* (VIII в.) практически невозможно. Объясняется это не только тем, что сложно овладеть тончайшими полемическими приемами того времени, но еще и тем, что нередко оппонентами Шантаракшиты являлись неизвестные нам мыслители. О воззрениях последних подробнее сообщает комментатор, и это единственный источник в истории индийской философии, сохранивший эти имена.

ТАТХАГАТА (санскр. *tathā-gata*; Истинносуший) — 1) одно из духовных имен всех *будд*, 2) имя, которое нередко употребляет в сутрах *Шакьямуни Будда*, говоря о себе в третьем лице или о других буддах.

ТИЛОПА (тиб. *Ti-lo-ра*; букв. «Любитель кунжутного семени», происходит от санскр. *tila* — кунжутное семя и растение сезам, или от *tilaka* — вид дерева; родинка на теле) — индо-буддийский мастер *йоги* из Бенгалии, живший примерно в 988–1069 гг. Основоположник линии учительской преемственности в *ваджраяне*, из которой возникла тибетская школа *кагьюдпа*. Будучи в йогическом трансe, Т. получил наставления непосредственно от *Ваджрадхары*. Он изложил их в 11 трактатах, сохранившихся в тибетских переводах *Данджура*. Его отдельные мистические поэмы дошли до нас на среднеиндийском языке апабхрамса с комментариями на санскрите. Кроме того, имя Т. входит в два списка 84 махасиддх — великих и совершенных адептов ваджраяны (тантрического цикла Чакра-самвары,

начинающегося с Сарахи и *Нагарджуны*, и тантрического цикла Калачакры).

Тибетцы записали жизнеописание Т., согласно которым, он жил отшельником, владел многими сверхъестественными способностями, в том числе магического превращения в другие существа. Он прославился крайне суровым обращением с учениками. Среди последних наиболее известные — Наропа (1016–1100) и *Атиша*.

В учении Т. акцент переносится с интеллектуальных занятий на практическую *йогу* высших уровней созерцания (*дхьяна*), а также на ритуально-медитативные упражнения в названных выше тантрических циклах. Философское обоснование практик он заимствовал не столько у *йогачары*, сколько у *мадхьямики*. По крайнем мере так можно расценить его высказывания о *Праджня-парамите*, о том, что умом (мати) не познать абсолют, который недоступен существам, пребывающим в иллюзиях (*майя*) и сновидениях. «Если ты (Наропа) сможешь доказать, что пространство пусто (*шуньята*), ты тем не менее не постигнешь, чем в действительности является пространство. Даже если ты назовешь его „лучающимся светом твоего собственного сознания“, реальное знание об этом останется вне любого словесного выражения... Без действенной *медитации* (бхавана) Просветления не достигнуть. Задача — быть вне объекта и субъекта. Вот в чем состоит „царское“ воззрение» («Махамудра-упадеша», 14, 21).

В связи с названием процитированного трактата нужно отметить, что Т. считается мастером Махамудры («Великая печать», тиб. *phyag-gyu chen-po*) — системы тантрических созерцаний «единения двух [тел]» (санскр. *yuga-naddha*, тиб. *yab-yum*). Эта система практиковалась в нескольких циклах ваджраянских тантр и всеми школами буддизма в Тибете. Она известна в Европе не столько своим мистическим содержанием, сколько так называемым эротическим искусством — поэзией, скульптурой, живописью сцен соития буддийских культовых персонажей с их духовными «женами», а также гипертрофированным изображением половых органов. Эти образы являются объектами медитации. Т. учил только духовному созерцанию такого экстаза. Но в отдельных направлениях *тантры* половой акт был частью тайных культов, называемых «гухья-самаджа» (букв. «тайное соитие»).

ТИПИТАКА — (пали *ti-piṭaka*; Три корзины) см. *Трипитака*.

ТРИ ДРАГОЦЕННОСТИ (санскр. *triṇi ratnāni*) — это *Будда*, *Дхарма*, или Закон освобождения, возведенный Просветлённым, и *Сангха*, или община тех, кто живет в соответствии с этим Законом.

ТРИКАЙЯ (санскр. *tri-kāya*; три Тела) — название махаянской доктрины, гласящей, что единое вселенское и вездесущее Тело *Будды* (буддхакайя) постигается существами тройко. Во-первых, наиболее духовно под-

вигнутые адепты непосредственно познают непреходящую сущность Закона Будды. Это Его Тело закона — *дхарма-кайя*. Доподлинно оно постижимо только в состоянии Просветления (*бодхи*), кое и есть истинная природа, или пустота (*шуньята*), всех дхармо-частиц (см. *дхарма*) потока сознания особи. В *йогачаре* это же Тело называется Самосущностным (свабхавика-кайя), т.е. абсолютной сущностью мироздания. На обыденном уровне описания Тело Закона — это совокупность всех махаянских сутр (Законоучения Будды), и прежде всего «*Праджня-парамита-сутры*». В *космологии буддизма* Тело Закона трактуется как вся вселенная (дхарма-дхату), а в *ваджраяне* истолковывается как Изначальный Будда (*Ади-Будда*).

Во-вторых, мастера *медитации* (*дхьяна*) и *бодхисаттвы* созерцают Тело наслаждения (самбхогика-кайя) Будды, пребывающее как бы «размноженным» в небесных странах, или «чистых землях» (*буддха-кшетра*), например «в лице» *Акшобхьи*, *Амитабхи*, *Вайрочаны* и т.д. Это Тело (и каждый из его «представителей») характеризуется 32 большими отметинами и 80 малыми признаками, с помощью которых в медитации создается образ Будды. Будды стран света отличаются друг от друга атрибутами (изображением ритуально-культурных предметов), а также цветом, присутствием отдельным *дхьяни-буддам*. Всего основных цветов пять: белый, синий, красный, зеленый и желтый — соответственно пяти сторонам света (центр, восток, запад, север, юг). Каждый из этих будд — объект определенного культа, адепты которого получают наставления непосредственно от «своего» будды.

В-третьих, в прошлой, настоящей и будущей земной истории будды могут пребывать и как люди: рождаться, обретать Просветление, распространять Учение, стариться и умирать, вернее, возвращаться в нирвану. В этом случае говорится о Явленном Телe (нирмана-кайя) Будды, одним из примеров чего стал Шакьямуни Будда. Махаянисты полагают, что явление будд — это, с одной стороны, акт *Сострадания*, а с другой — магический трюк, иллюзия, ибо подлинно реально лишь одно Тело Будды.

ТРИПИТАКА (санскр. *tri-piṭaka*, пали *ti-piṭaka*; Три корзины или Три короба) — общее название собрания буддийских канонических текстов, Слова Будды, состоящего из *Виная-питаки*, или «Корзины текстов по монашеской дисциплине и нравственному воспитанию», *Сутта-питаки* (*Сутта-питаки*), или «Корзины текстов [Слова Будды]», и *Абхидхарма-питаки* (*Абхидхамма-питаки*), или «Корзины текстов высшего Закона». Все школы и направления *буддизма* имели собственные Т., отличавшиеся как составом книг каждой корзины (свода), так и содержанием тех из них, которые назывались одинаково. Даже палийская Типитака, являющаяся каноном одной школы *тхеравада*, имеет различный состав у тхеравадинов Шри-Ланки, Мьянмы (Бирмы) и Таиланда.

ТХЕРАВАДА (пали *thera-vāda*, санскр. *sthāvira-vāda*; учение старейшин) — школа раннего буддизма и Малой колесницы, началу формирования которой послужил первый раскол в сангхе, когда старейшины осудили и изгнали махасангхику, что произошло, по-видимому, в конце IV в. до н.э. В середине III в. до н.э. от школы откололась сарвастивада. В I в. до н.э. в монастырях школы на Шри-Ланке было впервые систематизировано и записано Слово Будды в виде единого канона — «Три корзины» (*Трипитака*) на специально созданном языке пали (на основе среднеиндийских арийских языков). Т. считается школой строгого следования правилам *Винаи* для монахов (*бхику*) и монахинь (*бхикуни*), поскольку только они входят в буддийскую общину. Для них Будда — существо, достигшее Просветления (*бодхи*) естественным путем в процессе духовного совершенствования, длившегося многие сотни рождений в различных формах жизни. В качестве духовных практик широко используются многочисленные медитативные техники (*випашьяна*, *дхьяна*, *самадхи*, *шаматха* и др.), в том числе и опирающиеся на *Абхидхарму*. Философские искания не столь свойственны адептам школы, в отличие от других ветвей буддизма. В каждой из стран распространения современная Т. подразделяется на ряд подшкол, а также имеет значительные культовые особенности, на которых сказались многовековые связи с местными религиями.

Х

ХАМБО-ЛАМА (монг.-тиб.; главный лама) — в XVII–XVIII вв. титул настоятелей монастырей в Калмыкии и Бурятии, но после официального признания буддизма религией России в 1741 г. этот титул с эпитетом «бандидо» (от санскр. лангита — «ученый», «мудрый») стал присваиваться избранным духовным главам бурят, что сохраняется в силе до сих пор, и какое-то время такие же главы избирались среди калмыков.

ХИНАЯНА (санскр. *hīna-yāna*; *Малая колесница*, Узкий путь) — так первые мыслители махаяны (*Нагарджуна* и др.) называли школы, соперничающие с *Великой колесницей*. Во II–III вв. их насчитывалось более 18. В настоящее время они представлены одной школой — *тхеравадой*. См. также *Буддизм*, *Малая колесница*.

ХУРУЛ — название буддийского монастыря в Калмыкии как центра религиозной и культурно-образовательной жизни народа.

ХУРЭ — название буддийского монастыря в Туве, как центра религиозной и культурно-образовательной жизни народа.

Ц

ЦЕНТРАЛЬНОЕ ДУХОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ БУДДИСТОВ (ЦДУБ) — общественный орган, содействующий деятельности буддистов и буддийских общин, монастырей, школ, центров в России. Создан в 1922 г. на съезде буддистов Бурятии. Резиденция ЦДУБа находится в *Иволгинском дацане* (представительство — в Москве), руководит им Бандидо *Хамбо-лама*. В него входят настоятели *дацанов* и пять членов из выбираемых на съезде *лам* и прихожан. ЦДУБ представляет всех российских буддистов в международных организациях буддизма, хотя далеко не все буддийские общины России соглашаются с его координирующей ролью.

ЦОНГОЛЬСКИЙ ДАЦАН — старейший бурятский буддийский монастырь, основанный в 1741 г., когда буддизм был признан религией России. Расположен недалеко от Кяхты. Изначально и до 1809 г. был резиденцией духовного главы буддистов Бурятии, *Хамбо-ламы*. В начале XX в. *дацан* насчитывал 20 храмов, но в конце 30-х гг. его закрыли и полностью разрушили. В 1991 г. открыт и освящен неподалеку новый дацан — Мурогинский в качестве преемника прежнего.

ЦОНКАПА (1357–1419) — тибетский религиозный деятель, основатель школы *гелугпа*, являющейся религией буддийских народов России (здесь его имя чаще произносится как Цзонхава или Цзонкаба), автор многотомных оригинальных книг по буддизму (одна из главных — «Ламрим чхенмо», или «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения», переведена на русский и выпущена в Санкт-Петербурге в 90-е гг. [Цонкапа, 1994; 1995; 1997]). Ц. восстановил и переосмыслил культ *будды* будущего — *Майтреи*, ввел строгие монашеские уставы, построил монастырь в честь Майтреи и его «неба» Тушиты, дополнил общепобуддийский «символ веры», состоявший из трех Драгоценностей (см. *Буддизм*), четвертой — «преклонением пред *ламой*», или духовным учителем. Он же установил обет безбрачия для лам, что не всегда соблюдается в России, но разрешил ламам иметь собственность, чего не было в Индии и других странах. Ему же приписывается авторство пышной и театрализованной буддийской обрядности, прежде всего ритуально-праздничной.

ЦУГОЛЬСКИЙ ДАЦАН — буддийский монастырь в Бурятии, основанный в 1826 г. Знаменит с 1850 г. открывшимся здесь религиозно-философским университетом (*цаннит-чойра*), выпускники которого прославились миссионерской и образовательной деятельностью среди бурят. С 1869 г. здесь же преподавалась тибетская медицина и печатались книги. Монастырю принадлежало 20 зданий, когда его в 1935 г. закрыли, лам арестовали, книги, картины (танки) и скульптуры уничтожили. Ныне *дацан* восстанавливается, в нем поселились первые ламы и их ученики.

Ч

ЧАНДРАКИРТИ (санскр. *candra-kirti*; Славящий луну) — буддийский мыслитель VII в. из Южной Индии, *мадхьямик*, настоятель университета-монастыря *Наланды*, автор дюжины религиозно-философских трактатов, большинство из которых суть комментарии на труды *Нагарджуны* и *Арьядэвы*, в том числе и знаменитая «*Прасаннапада*», или «Ясные строки». Ч. известен как непревзойденный мастер философского диспута, который, логически опровергая доводы оппонентов, как правило, сводил их к абсурду (прасанга). Этот метод применялся и применяется буддистами всегда, но именно Ч. превратил его в искусство, отстаивая его строгие критерии в полемике со своим предшественником *Бхававивекой*. Заметный вклад Ч. внес и в мадхьямиковское учение о двух истинах. По его мнению, высшая истина (парамартха) святых есть молчание и она невыразима, в отличие от условной истины (самврити), «покрывающей все вокруг несколькими покровами», задача которых — сокрыть высшую реальность (таттва) всего воспринимаемого и его взаимозависимость. Ему же принадлежит типология уровней условной истины, которая признается средством обретения абсолютной истины. Труды Ч. — обязательный предмет обучения тибетских монахов до сего дня.

Ш

ШАКЬЯМУНИ (санскр. *śākyamuni*; Мудрец [из рода] Шакьев) — одно из имен *Будды* настоящего мирового периода (*кальпи*).

ШАМАТХА (санскр. *śamatha*; спокойствие) — духовная практика сосредоточения (*самадхи*), позволяющая пребывать на любом из уровней созерцания (*дхьяна*) в состоянии нерушимого покоя, чистоты и свободы от каких бы то ни было движений сознания. Считается, что эта практика позволяет adeptам накопить огромную умственную силу, используемую затем в *випашьяне* — интуитивном прорыве, в *медитации* на сверхглубинных уровнях сознания, на которых постигаются смыслы буддийских истин. Поэтому Ш. и *випашьяна* — две неразрывные стороны духовного развития (бхавана).

ШАНТАРАКШИТА (санскр. *śānta-rakṣita*; Хранитель мира) — крупнейший буддийский мыслитель Индии VIII в. (родился в царском роду, по-видимому, в Западной Бенгалии, умер в Тибете примерно в 791 г.). Он был настоятелем университета-монастыря *Наланды*, проповедником *буддизма в Тибете*, основателем первого тибетского монастыря Самье, автором энциклопедии полемической индийской философии («*Таттва-санграха*», или «Собрание сущностных проблем») и ряда других работ по

мадхьямике, эпистемологии, *тантре*. Его философско-творческий метод опирался на установки мадхьямиковской подшколы *сватантрики*, которая принимала и отдельные положения *йогачары* — йогачара-сватантрика-мадхьямика. Он — главный представитель этой подшколы, хотя у него были предшественники и последователи. В целом в этой подшколе «опустошались» взгляды идейных противников в духе *Нагарджуны* и мадхьямики, но при этом отчетливо вырисовывалась и собственная умозрительная позиция (сватантра), которая близка воззрениям йогачар на самодостоверность, или безотносительность, сознания (виджняна). Однако, в отличие от последних, его «сознание» было множественно и не отождествлялось (в полемике) с абсолютной реальностью.

Его главный ученик, комментатор большинства трудов и продолжатель миссионерства в Тибете — *Камалашила*.

ШУНЬЯ-ВАДА (санскр. *śūnya-vāda*; учение о пустоте) — 1) буддийское учение об относительности и бессамосущности, развиваемое преимущественно школами *махаяны* и *ваджраяны*, 2) одно из названий философской школы *мадхьямиков*. Учение о *шуньяте* — отсутствии, невозможности самостоятельного существования индивидов, вещей и дхармо-частиц потока сознания — относится к важнейшим в *махаяне*, определяющим как ее философские основания, так и духовные практики по совершенствованию и освобождению от *страдания* в круговороте рождений.

Начала Ш.-в. восходят к раннебуддийскому положению об отсутствии вечной души (*анатман*) в любой особи, в том числе в богах и буддах (пудгала-найратмья). Это означало полную несамостоятельность или несуществование самого по себе любого существа, собственного Я (атман), души (джива), личности (пуруша) и индивида (пудгала), кои суть лишь обозначения тех или иных сочетаний групп дхармо-частиц. Только они являются единственно реальными элементами бытия. Эта доктрина оказывала огромное влияние на все остальные разделы древнего буддийского Законоучения. Позднее в школах *хиняны* (II–VIII вв.), действовавших уже в спорах с махаяной, эта доктрина по-прежнему применялась, а в некоторых — получила дальнейшее развитие.

В этой части буддийского Закона в первых же сутрах *Великой колесницы* древнее положение было дополнено новым — дхарма-найратмья. Оно означает, что дхармо-частицы также не имеют собственной самостоятельной реальной сущности. Именно эти два положения *буддизма* (древнее и махаянское) легли в основу формирования учения о пустотности. *Чандракирти* (VII в.) прямо указал, что ради освобождения всех живых существ *бодхисаттве* необходимо осознать бессамость (*анатман*) личности и отсутствие самосущего (нихсвабхава), что *Буддой* объяснялось, с одной стороны, положением об отсутствии самосущего в дхармо-частицах и вечной души в индивидах, с другой — учением о 16 видах пустотности,

которые Он обобщил в четырех категориях («Мадхьямака-аватара», VI, 179–180).

Различные версии сутр *Праджня-парамиты*, записанные в III–X вв., кодировали это учение в списках пустотности, состоящих из 2, 7, 14, 16, 18 и 20 пунктов. Нередко каждый из этих пунктов раскрывался в текстах пространными определениями и пояснениями.

Нужно различать теоретический и практический аспекты учения о пустотности. Первый помогал махаянским мыслителям дать свое решение ряду проблем буддизма, прежде всего философского характера. Этим занимались *Нагарджуна* и его последователи, *мадхьямики* во II–V вв. Но этот аспект учения имел и практическое приложение и «участвовал» словом и мыслью в совершенствовании мудрости (праджня-парамита), а также в деятельности по накоплению знания (джняна-самбхара), поскольку учение о пустоте помогало освободиться от ложных взглядов. Теория Ш.-в. классифицируется по подходам, основаниям и значениям.

Практическая сторона этого учения состоит в духовном совершенствовании бодхисаттв и представляет собой один из способов обретения всеведения на Пути к наивысшему Просветлению (*бодхи*). По-видимому, начиная с IV в. этот аспект наполняется содержательными практиками, о чем можно судить по текстам толкований на сутры Праджня-парамиты. Ш.-в. — центральное учение буддийской философии стран Дальнего Востока, тибето-монгольского и российского буддизма.

ШУНЬЯТА (санскр. *śūnyatā*; пустота, пустотность) — краеугольная философская категория махаянского буддизма, являющаяся (1) символом неопишемого абсолютного единства реальности, (2) понятием, передающим значения всеобщей относительности, обусловленности, взаимосцепленности мироздания, отсутствия в нем какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности, (3) объектом высших практик *медитации*. Термин Ш. встречается уже в суттах палийского канона, а также в текстах хинаянских школ, обозначая, как правило, отсутствие вечной души (*анатман*) в индивидах и нетленных начал во вселенной. В суттах *махаяны* Ш. интерпретировалась как отсутствие самосущего в дхармо-частицах потока сознания, которые в *хинаяне* обозначали подлинную и дискретную реальность. Категорией Ш. сделала школа *мадхьямиков*, планомерно подвергавших деструкции все другие категории индийской философской мысли. Доказывая их несовершенство, недостоверность и абсурдность, *Нагарджуна* и его последователи тем самым обращали их в пустые, недостойные внимания. Результаты полемики-теоретического «опустошения» сферы философского дискурса применялись в занятиях йогической медитацией, количество видов которых постоянно росло (в VIII в. было известно уже 20 видов пустотности). Но *мадхьямики* и *йогачары* (в этом вопросе полностью разделявшие взгляды первых) вовсе не стремились установить

категорию Ш. вместо других категорий: поскольку пустотность свойственна всему, постольку это означает, что она свойственна и самой себе (или пустота пустотности).

Во всех своих аспектах Ш. изучалась и развивалась буддистами Китая, Японии, Кореи и Вьетнама; более того, ее дальневосточное истолкование оказало влияние на даосско-конфуцианскую философию, а также на многие формы культуры: поэзию, живопись, виды декоративного искусства и даже на мировоззренческие основы восточных боевых искусств. В тибето-монгольском и российском буддизме Ш. — одна из главных категорий философской теории и религиозной практики.

Щ

ЩЕРБАТСКОЙ Федор Ипполитович (1866–1942) — выдающийся русский буддолог, ученик *И.П. Минаева*, *С.Ф. Ольденбурга*, Г.Бюллера и Г.Якоби. В 1900–1940 Щ. вел курсы санскрита, пали и тибетского языков в Санкт-Петербургском (и Ленинградском) университете. С 1918 г. — академик Российской академии наук, в 1928–1930 гг. — директор Института буддийской культуры. С 1904 г. им опубликовано несколько критических изданий древних текстов, переводов и исследований в серии «Библиотека Буддика» (*Bibliotheca Buddhica*). Кроме того, он издал ряд крупнейших монографий по индо-буддийской философии, теории познания, логике (см. [Щербатской 1904; 1988; 1995]), а также переводы памятников санскритской изящной словесности.

В своих буддологических трудах Щ. удалось опровергнуть европоцентристские концепции западных ученых и представить буддизм системой диалектических учений с развитым понятийно-терминологическим аппаратом, имевшим свою историю развития и не уступавшим лучшим образцам теоретической мысли античной и средневековой Европы. Русский востоковед наглядно продемонстрировал параллели и совпадения исторических путей западной и буддийской философий, создал обоснованную периодизацию индийского буддизма, в котором примерно каждые 500 лет происходили радикальные перемены в вероисповедании (ранний буддизм—*махаяна*—*ваджраяна*), а также в умоглядных доктринах религиозно-философских систем, занимавшихся переистолкованием основных принципов и исходных аксиом.

Наиболее известные ученики Щ. в буддологии — это *О.О. Розенберг*, *Е.Е. Обермиллер*, *М.И. Тубянский*, *А.И. Востриков*.

Библиография

Список сокращений в тексте

- ВВ — «Виграха-вьявартани», или «Рассмотрение разногласий» (публикуемый перевод по [Vigraha-vyavartani 1951]).
- ВЧ — «Ваджра-чchedика», или «Алмазная сутра» (публикуемый перевод по [Vajracchedika 1974]).
- ДС — «Дхарма-санграха», или «Собрание основоположений Закона» (публикуемый текст и перевод по [Dharmasangraha 1885; 1988]).
- ДШ — «Дхарма-шарира» [Памятники 1985].
- МВ — «Махавьютпатти» [Mahavyutpatti 1911].
- ММК — «Муламадхьямака-карики», или «Коренные строфы о Срединности» [Mulamadhyamaka 1977; Madhyamaka-shastra 1988–1989; Prasannapada 1903–1913].
- РА — «Ратна-авали», или «Драгоценные строфы» (публикуемый перевод по [Hahn 1982]).
- СЛ — «Сухрил-лекха», или «Дружественное послание» (публикуемый перевод по [Suhrillekha 1978]).
- ЧС — «Четыре гимна [Буддам]», или «Чатух-става» (публикуемый перевод по [Tucci 1932; Lindtner 1982; Cahu-stava 1985; Bauddha-stotra 1994]).

Список библиографических сокращений

- ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Русского археологического общества. СПб.
- БИК — Буддизм. История и культура. М., 1989.
- BS — Buddhist Studies. Delhi.
- BSR — Buddhist Studies Review. L.
- IBS — Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of J.W. de Jong. Ed. by L.A.Hercus etc. Canberra, 1982.
- IHQ — The Indian Historical Quarterly. Calcutta.
- JIABS — The Journal of the International Association of Buddhist Studies (USA).
- IJ — The Indo-Iranian Journal. Dordrecht.
- JIPh — The Journal of Indian Philosophy. Dordrecht.
- JRAS — The Journal of the Royal Asiatic Society. L.
- PhEW — Philosophy East and West. Honolulu.

- PRS — Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honour of E. Conze. Ed. by R. Lancaster. Berkeley, 1977.
- PTTBV — The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedānta. Ed. by M. Sprung. Dordrecht, 1973.
- WSTB — Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Wien.

Литература

- Алиханова 1985. — Алиханова Ю.М. О двух диалогических песнях палийского канона. — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.
- Алмазная сутра 1993. — Алмазная сутра. Дорджи джодва. На старокалм., калм. и рус. яз. Пер. А.В.Бадмаева, с санскр. — В.П.Андросова. Элиста.
- Андросов 1985. — Андросов В.П. Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара. — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.
- Андросов 1986. — Андросов В.П. Опровержение идеи бога-творца древнебуддийскими мыслителями (переводы из «Абхидхармакоши», «Бодхичарья-аватары», «Таттва-санграхи» и «Татвасанграха-панджика»). — Религии мира. Ежегодник. 1985. М.
- Андросов 1988. — Андросов В.П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.
- Андросов 1989а. — Андросов В.П. Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны по тексту «Ратнавали». — БИК.
- Андросов 1989б. — Андросов В.П. Поведение царя по «Ратна-авали раджа-ларикатха» Нагарджуны. — Философские и социальные аспекты буддизма. М.
- Андросов 1990. — Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М.
- Андросов 1991. — Андросов В.П. О «Рассмотрении разногласий» (Vigraha-vyavartani). — Историко-философский ежегодник. 1990. М.
- Андросов 1995. — Андросов В.П. Происхождение буддизма (к методике и теории изучения). — Религии древнего Востока. М.
- Андросов 1995а. — Андросов В.П. «Чатухстава, или Четыре гимна буддам», созданные Нагарджуной. Введ., пер. с санскр. и коммент. — Восток, № 4.
- Андросов 1995б. — Андросов В.П. «Махаянавимшика, или 20 строф о махаяне», составленные Нагарджуной. Введ., пер. с санскр. и коммент. — Восток, № 5.
- Андросов 1996. — Андросов В.П. Индийский буддизм и тибетская цивилизация. — Азия — диалог цивилизаций. СПб.
- Андросов 1997. — Андросов В.П. Историко-методологические проблемы изучения древнебуддийской философии (V в. до н.э. — V в. н.э.). — Московское востоковедение. Очерки. Исследования. Разработки. М.
- Андросов 1999. — Андросов В.П. Собрание основоположений Закона (Дхарма-санграха). Издание санскритского и тибетского текстов, русский перевод. комментарий и исследование. — Религии мира. Ежегодник. М.
- Андросов 2000. — Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и русского буддизма. Главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М.
- Антология 1969. — Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М.

- Артхашастра 1959. — Артхашастра, или Наука политики. Пер. с санскр. М.—Л.
- Арьяшура 1962. — *Арьяшура*. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы. Пер. с санскр. А.П.Баранникова и О.Ф.Волковой. М.
- Ашвагхоша 1990. — *Ашвагхоша*. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. Пер. К.Бальмонта. М.
- Бахтин 1976. — *Бахтин М.* Проблемы текста. — Вопросы литературы, № 10.
- Бехерт 1993. — *Бехерт Х.* Противоречия в датировке паринирваны Будды и истоки тхеравадской хронологии. — Вестник древней истории, № 1.
- Бонгард-Левин 1973. — *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. М.
- Бонгард-Левин 1980. — *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия. Наука. Религия. М.
- Бонгард-Левин, Ильин 1985. — *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М.
- Брихадараньяка 1964. — Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М.
- Буддийский взгляд 1994. — Буддийский взгляд на мир. СПб.
- Ваджрачchedика 1992. — Ваджрачchedика праджняпарамита сутра, или Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии. Вступл., пер. с санскр. и примеч. В.П.Андросова. — Восток, № 3.
- Ваджрачchedика 1996. — Ваджрачchedика Праджняпарамита Сутра (Алмазная). Вступл., пер. с санскр. и примеч. В.П.Андросова. — Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. Вып. 2. М.
- Васильев 1857. — *Васильев В.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. СПб.
- Васубандху 1980а. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. I—II. Пер. с тиб. Б.В.Семичова и М.Г.Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху, 1980б. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. III. Пер. с тиб. Б.В.Семичова и М.Г.Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху 1988. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. IV. Пер. с тиб. Б.В.Семичова и М.Г.Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху 1990. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. I. Пер. с санскр. и исслед. В.И.Рудого. М.
- Васубандху 1994. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. III. Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исслед. Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб.
- Васубандху 1998. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. I и II. Издание подготовили В.И.Рудой, Е.П. Островская. М.
- Вертоградова 1995. — *Вертоградова В.В.* Индийская эпиграфика из Кара-теле в Старом Термезе. М.
- Вигасин, Самозванцев 1984. — *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* «Артхашастра». Проблемы социальной структуры и права. М.
- Вопросы Милинды 1989. — Вопросы Милинды. Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В.Парибка. М.
- Воробьева-Десятовская 1989. — *Воробьева-Десятовская М.И.* О терминах «хинаяна» и «махаяна» в ранней буддийской литературе. — БИК.
- Ганджур 1993. — Каталог Петербургского рукописного «Ганджура». Сост. З.К.Касьяненко. М.

- Гегель 1978. — *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.
- Гитаговинда 1995. — *Джаядеви.* Гитаговинда. Пер. с санскр., вступит. ст., коммент. и прилож. А.Я.Сыркина. М.
- Говинда 1993. — *Говинда Лама Анагарика.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.
- Далай Лама 1993. — *Далай Лама XIV.* Доброта, чистота помыслов и проникновение в сущность. Пер. В.П.Андросова. М.
- Дандарон 1994. — *Дандарон Б.Н.* 51 психический элемент виджнянавадинов. — Гаруда. № 2.
- Дандарон 1995. — *Дандарон Б.Н.* Теория шуни у мадхьямиков (по тибетским источникам). — Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск.
- Дараната 1869. — *Дараната.* История буддизма в Индии. Пер. с тиб. В.Васильева. СПб.
- Дхаммапада 1960. — Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н.Тонорова. М.
- Законы Ману 1960. — Законы Ману. Пер. с санскр. С.Д.Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф.Ильиным. М.
- Инголлс 1974. — *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М.
- Индийская лирика 1978. — Индийская лирика II–X веков. Пер. с праkrita и санскр. Ю.Алихановой и В.Вертоградовой. М.
- Исаева 1991. — *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.
- Исаева 1996. — *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.
- История 1990. — История и культура древней Индии. Тексты. М.
- Камалашила 1963. — *Камалашила.* Бхаванакрама. (Трактат о созерцании). Факсимиле с предисл. Е.Е.Обермиллера. М.
- Кожевников 1916. — *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1–2. Пг.
- Конзе 1993. — *Конзе Э.* Буддийская медитация. М.
- Корнев 1987. — *Корнев В.И.* Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.
- Кхантипалло 1994. — *Кхантипалло Бхикку.* Спокойствие и Прозрение. М.
- Лакшана-сутра 1998. — *Кравцова М.Е.* Китайская версия буддийской канонической «Сутры о признаках» (Лакшана-сутры). Вступит. ст., пер. с кит. и коммент. — Восток. № 1.
- Лепехов 1995. — *Лепехов С.Ю.* Праздникапарамита в ранней махаяне. — Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск.
- Литвинский 1996. — *Литвинский Б.А.* Индийский фактор в цивилизации Центральной Азии. — Азия — диалог цивилизаций. СПб.
- Лосский 1991. — *Лосский Н.О.* Идея конкретности в русской философии. — Вопросы философии, № 2.
- Лотосовая сутра 1998. — Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Изд. подг. А.Н.Игнатович. М.
- Лысенко 1986. — *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.

- Лысенко 1994. — *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.
- Минаев 1887. — *Минаев И.П.* Буддизм: исследования и материалы. Т. I, вып. 1. СПб.
- Минаев 1887а. — *Минаев И.П.* Буддизм: исследования и материалы. Т. I, вып. 2. СПб.
- Минаев 1889. — *Минаев И.П.* Послание к ученику. Сочинение Чандрагомина. — ЗВОРАО, т. IV, вып. 1–2.
- Минаев 1892. — *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. Издал С.Ф. Ольденбург. — ЗВОРАО, т. VI.
- Минаев 1895. — *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. Издал С.Ф. Ольденбург. — ЗВОРАО, т. IX.
- Мифы 1991. — Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М.
- Нагарджуна 1995. — *Ачарья Нагарджуна.* Послание другу. Пер. с тиб. Б.Загумёнова. СПб.
- Ольденбург 1893. — *Ольденбург С.Ф.* Буддийский сборник «Гирлянда джатак» и заметки о джатаках. — ЗВОРАО, т. 7.
- Памятники 1985. — Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г.М.Бонгард-Левина и М.И.Воробьевой-Десятовской. М.
- Памятники 1990. — Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г.М.Бонгард-Левина и М.И.Воробьевой-Десятовской. М.
- Плюханова 1986. — *Плюханова М.Б.* К проблеме генезиса литературной биографии. — Литература и публицистика: проблемы взаимодействия. Труды по русской и славянской филологии. — Ученые записки ТГУ (Тарту), № 683.
- Поэзия 1973. — Поэзия и проза древнего Востока. М.
- Пратимокша 1869. — Пратимокша-Сутра. Буддийский Службник. Издан и переведен И.Минаевым. СПб.
- Пугаченкова 1982. — *Пугаченкова Г.А.* Искусство Гандхары. М.
- Пятигорский 1968. — *Пятигорский А.М.* О психологическом содержании учения раннего буддизма. — Труды по востоковедению I. Ученые записки ТГУ. Вып. 201, Тарту.
- Радхакришнан 1956–1957. — *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1–2. М.
- Розенберг 1991. — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.
- Ролби Дорже 1997. — *Джанжа Ролби Дорже.* Древо Собрания трехсот изображений. СПб.
- Самозванцева 1989. — *Самозванцева Н.В.* Формирование представлений об истории в буддийской традиции Индии. — БИК.
- Сборник 300 бурханов 1903. — Сборник изображений 300 бурханов. По альбому Азиатского музея. Издал С.Ф.Ольденбург. Ч. 1. СПб.
- Семенцов 1985. — *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М.
- Серебряный 1980. — *Серебряный С.Д.* Видьяпати. М.
- Сомадева 1982. — *Сомадева.* Океан сказаний. Пер. с санскр. И.Д.Серебрякова. М.

- Сутра о мудрости 1978. — Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Пер. с тиб., введ. и коммент. Ю.М.Парфионовича. М.
- Сутра «Первознание» 1991. — Сутра «Первознание». Пер. с пали А.В.Парибка. — Восток, № 1.
- Сыркин 1971. — *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М.
- Танидзаки 1984. — *Танидзаки Дз.* Мать Сигэмото. М.
- Терентьев 1989. — *Терентьев А.А.* «Сутра сердца Праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии. — БИК.
- Торчинов 1986. — *Торчинов Е.А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры»). — Психологические аспекты буддизма. Новосибирск.
- Упанишады 1967. — Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М.
- Фа Сянь 1990. — *Фа Сянь.* Записки о буддийских странах. Пер. с кит. Н.В.Самозванцевой. — История и культура древней Индии. Тексты. М.
- Франк 1915. — *Франк С.Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб.
- Франк 1990. — *Франк С.Л.* Сочинения. М.
- Хрестоматия 1980. — Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. 2. М.
- Цонкапа 1994. — *Чже Цонкапа.* Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. А.Кугявичуса. Т. 1. СПб.
- Цонкапа 1995. — *Чже Цонкапа.* Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. А.Кугявичуса. Т. 2. СПб.
- Цонкапа 1997. — *Чже Цонкапа.* Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. А.Кугявичуса. Т. 3. СПб.
- Цыбиков 1981. — *Цыбиков Г.Ц.* Избранные труды. Т. 1–2. Новосибирск.
- Чаттерджи 1954. — *Чаттерджи С. и Датта Д.* Древняя индийская философия. М.
- Чаттопадхья 1961. — *Чаттопадхья Д.* Локаята даршана. История индийского материализма. М.
- Чаттопадхья 1973. — *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. М.
- Чаттопадхья 1981. — *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. М.
- Щербатской 1904. — *Щербатской Ф.И.* Буддийский философ о единобожии. — ЗВРАО, т. XVI, вып. 1.
- Щербатской 1988. — *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.
- Щербатской 1995. — *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб.
- Янгутов 1982. — *Янгутов Л.Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск.
- Ajitaṃitṛa 1990. — Die Ratnāvaiṛīkā des Ajitaṃitṛa. Hrsg. und erl. von Yukihiro Okada. Bonn.
- Ames 1986. — *Ames W.L.* Buddhapāṛita's Exposition of the Madhyamaka. — JPh. Vol. 14, № 4.
- Ames 1995. — *Ames W.L.* Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa. — JPh. Vol. 23, № 3.

- Androssov 1986. — *Androssov V.P.* Māyavāda according to the Ratnāvalī of Nāgārjuna. — Freedom, Progress and Society. Essays in Honour of Prof. K.S.Murty. Delhi.
- Androssov 1986–1987. — *Androssov V.P.* Teacher's Lines of Succession in Nāgārjuna's School. — The Indian Historical Review. Vol. 13, № 1–2.
- Androssov 1989. — *Androssov V.P.* Kinds of Textual Activity in the Early Mādhyamika. — Buddhists for Peace. Vol. 11, № 1.
- Androssov 1996. — *Androssov V.P.* On the Philosophy of Buddhism and of the West. — Dharmadoot. Vaisakha Purnima Special. Sarnath.
- Androssov 1997. — *Androssov V.P.* Three Points of View on Nāgārjuna's Hagiography. — Glimpses of the Sanskrit Buddhist Literature. Vol. 1. Ed. by K.N.Mishra. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Androssov 1997a. — *Androssov V.P.* Dialectics of Reason and Insight in Nāgārjuna's Works. — Glimpses of the Sanskrit Buddhist Literature. Vol. 1. Ed. by K.N.Mishra. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Aryadeva 1923. — *Āryadeva.* Catuḥśataka. Ed. by P.L.Vaidya. P.
- Ashtasahasrika 1888. — *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā.* Ed. by R.L.Mitra. Calcutta.
- Ashtasahasrika 1958. — *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā.* Transl. into English by E.Conze. Calcutta.
- Ashtasahasrika 1960. — *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā.* Ed. by P.L.Vaidya. Darbhanga.
- Bana 1897. — *Harṣa-carita* of Bāṇa. Transl. by E.B.Cowell, F.W.Thomas. L.
- Bauddha-stotra 1994. — *Bauddha-stotra-saṃgraha.* Ed. by J.Shastri Pandeya. Delhi.
- Beal 1892. — The Suhrillekha or «Friendly Letter». Written by Lung Shu (Nāgārjuna). Transl. from the Chinese by S.Beal with the Chinese Text. L.
- Bechert 1963. — *Bechert H.* Zur Frühgeschichte des Mahāyāna Buddhismus. — Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 13, H. 3.
- Bechert 1985. — *Bechert H.* Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayāna-Literatur. Erster Teil. — Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologische-historische Klasse. Dritte Folge, № 149.
- Beyer 1977. — *Beyer S.* Notes on the Vision Quest in Early Mahāyāna. — PRS.
- Bhattacharjee 1979. — *Bhattacharjee A.* History of Ancient India. Delhi.
- Bhattacharya 1931. — *Bhattacharya V.* Mahāyānavimśaka of Nāgārjuna. Reconstruct. Sanskrit Text, the Tibetan and Chinese Versions with English Transl. Calcutta.
- Bhattacharya 1978. — *Bhattacharya K.* The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigraha-vyāvartanī). Delhi.
- Bhattacharyya 1933. — *Bhattacharyya B.* What is Deity Represents. — IHQ. Vol. IX, № 1.
- Bodhicarya-avatara 1960. — *Bodhicaryāvatāra* of Śāntideva. Ed. by V.Bhattacharya of Sanskrit and Tibetan Texts. Calcutta.
- Bodhicitta-vivarana 1991. — *Bodhicitta-vivaraṇa* of Nāgārjuna and Bodhicitta-bhāvanā of Kamalaśīla. Tibetan Version and Hindi Transl. by Gyaltsen Namdol. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Bodhisattvabhumi 1966. — *Bodhisattvabhūmi* [Being the 15th Section of Asangapada's Yogacarabhūmi]. Ed. by N.Dutt. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Brahmajāla 1978. — The Discourse on the All-embracing Net of Views. The Brahmajāla Sutta and its Commentaries. Transl. from the Pali by Bhikkhu Bodhi. Kandy.

- Bronkhorst 1985. — *Bronkhorst J. Nāgārjuna and the Naiyāyikas.* — JIPh. Vol. 13, № 2.
- Buddha-carita 1972. — *The Buddha-carita, or Acts of the Buddha.* Pt. 1–2. Ed. by E.H.Johnston. Delhi.
- Buddhapālita 1913–1914. — *Buddhapālita. Mūlamadhyamaka-vṛtti.* Tibetische Übersetzung hrsg. von Max Walleser. H. 1–2. SPb.
- Buddhism 1987. — *Buddhism in Translations.* By H.C.Warren. Delhi.
- Buddhist Mahayana Texts 1978. — *Buddhist Mahāyāna Texts.* Transl. by E.B.Cowel, F. Max Müller, J.Takakusu. Delhi.
- Candrakīrti 1974. — *Candrakīrti. Analysis of Going and Coming, the Second Chapter of «Clear Words».* Transl. by J.Hopkins. Dharamsala.
- Catuh-stava 1985. — *Tola F., Dragonetti C. Nāgārjuna's Catustava.* — JIPh. Vol. 13, № 1.
- Chatterjee 1977. — *Chatterjee H. Philosophy of Nāgārjuna, as Contained in the Ratnāvalī.* Calcutta.
- Chattopadhyaya 1972. — *Chattopadhyaya A. Catalogue of Indian (Buddhist) Texts in Tibetan Transl. Kanjur & Tanjur.* Vol. 1. Texts (Indian Titles) in Tanjur. Calcutta.
- Chemparathy 1968–1969. — *Chemparathy G. Two Early Buddhist Refutations of the Existence of Īśvara as the Creator of the Universe.* — *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasien*, Bd. XII–XIII.
- Cheng 1976. — *Cheng Hsuehe-li. Nāgārjuna's Approach to the Problem of the Existence of God.* — *Religious Studies*, № 12.
- Cheng 1977. — *Cheng Hsuehe-li. The Problem of God in Buddhism.* — *The Theosophist*. Vol. 98.
- Cheng 1982. — *Cheng Hsuehe-li. Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise.* Transl. from Chinese. Dordrecht.
- Cheng 1991. — *Cheng Hsuehe-li. Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources.* Delhi.
- Conze 1958. — *Buddhist Wisdom Books Containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra.* Transl. and Explain. by E.Conze. L.
- Conze 1973. — *The Short Prajñāpāramitā Texts.* Transl. by Conze. L.
- Conze 1978. — *Conze E. The Prajñāpāramitā Literature.* Tokyo.
- Conze 1990. — *Conze E. The Large Sutra on Perfect Wisdom.* Translation. Delhi.
- Csoma 1984. — *Csoma de Kőrös. Collected Works.* Ed. by J.Terjek. Vol. 3. Budapest.
- Dargyay 1985. — *Dargyay E. The Concept of a «Creator God» in Tantric Buddhism.* — *JIAS*. Vol. 8, № 1.
- Dashabhumika 1968. — *Honda M. Annotated Translation of the Daśabhūmika-Sūtra.* — *Studies in South, East and Central Asia.* Delhi.
- Datta 1967. — *Datta D.M. Some Philosophical Aspects of Indian Political, Legal and Economic Thought.* — *The Indian Thought.* Ed. by Ch.A.Moore. Honolulu.
- Dayal 1932. — *Dayal Har. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature.* L.
- Dharmasangraha 1885. — *The Dharma-saṅgraha. An Ancient Collection of Buddhist Technical Terms.* Prepared for Publication by Kenjiu Kasawara. Ed. by F. Max Müller and H.Wenzel. Oxf.
- Dharmasangraha 1984. — *A Dictionary of Buddhist Technical Terms. An Ancient Buddhist Text Ascribed to Nāgārjuna.* Delhi.

- Dharmasangraha 1984a. — The Dharmasangraha of Nāgārjuna. Ed. by K.Kasawara, M.Müller. Delhi.
- Dharmasangraha 1988. — Dharmasangraha of Ācārya Nāgārjuna. Transl. and ed. by Acarya Gyaltsen Namdol. Sarnath.
- Dharmasangraha 1993. — Dharmasangraha of Ācārya Nāgārjuna (Excellent Collection of Doctrine). Transl. into English by Tashi Zangmo and Dechen Chime. Sarnath.
- Dietz 1980. — *Dietz S.* Die Buddhistische Briefliteratur Indiens. T. I–III. Bonn.
- Dietz 1980a. — *Dietz S.* The Fifth Chapter of Nāgārjuna's Ratnāvali. — Journal of the Nepal Research Centre. № 4.
- Dietz 1983. — *Dietz S.* The Author of the Suhrlekkha. — WSTB. H. 11.
- Dowman 1984. — *Dowman K.* Sky Dancer. The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel. L.
- Dsanglun 1978. — Der Weise und der Tor. Buddhistische Legenden. Lpz.
- Dutt 1978. — *Dutt N.* Mahāyanā Buddhism. Delhi.
- Dutt 1981. — *Dutt N.* Early Monastic Buddhism. Calcutta.
- Dutt 1988. — *Dutt S.* Buddhist Monks and Monasteries of India. Delhi.
- Encyclopaedia 1961–1993. — Encyclopaedia of Buddhism. Vols. I–V. Ed. by G.P.Malasekera and others. Sri Lanka.
- Frauwallner 1956. — *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B.
- Frauwallner 1956a. — *Frauwallner E.* The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Roma.
- Galloway 1989. — *Galloway B.* Some Logical Issues in Madhyamaka Thought. — JIPh. Vol. 17, № 1.
- Gita 1970. — Śrīmad-bhagavadgītā. Gitapres. Gorakhpur.
- Glaserapp 1954. — *Glaserapp H.* Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen. — Akademie der Wissenschaften und Literatur Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1954, № 8. Wiesbaden.
- Glaserapp 1966. — *Glaserapp H.* Der Buddhismus — eine atheistische Religion. München.
- Gombrich 1988. — *Gombrich R.* Theravāda Buddhism. L.
- Gomez 1977. — *Gomez L.* Proto Mādhyamika in the Pali Canon. — PhEW, Vol. 26, № 2.
- Gomez 1977a. — *Gomez L.* The Bodhisattva as the Wonder-worker. — PRS.
- Granoff 1984. — *Granoff Ph.* Holy Warriors: A Preliminary Study of Some Biographies of Saints and Kings in the Classical Indian Tradition. — JIPh. Vol. 12, № 3.
- Granoff 1986. — *Granoff Ph.* The Miracles of a Hagiography without Miracles: some Comments on the Jain Lives of the Pratyeka-buddha Karakaṇḍa. — JIPh. Vol. 14, № 4.
- Granoff 1994. — *Granoff Ph.* Jain Biographies of Nāgārjuna: Notes on the Composing of a Biography in Medieval India. — Monks and Magicians. Religious Biographies in Asia. Ed. by Ph. Granoff and Koichi Shinohara. Delhi.
- Granoff 1994a. — *Granoff Ph.* The Biographies of Arya Khapatacarya: A Preliminary Investigation into Transmission and Adaptation of Biographical Legends. — Monks and Magicians. Religious Biographies in Asia. Ed. by Ph. Granoff and Koichi Shinohara. Delhi.

- Great Vehicle 1989. — *Studies in the Literature of the Great Vehicle. Three Mahāyāna Buddhist Texts.* Ed. by L.O.Gomes and J.A.Silk. Ann Arbor.
- Guhyasamaja 1931. — *Guhyasamāja-tantra, or Tathāgataguhyaka.* Ed. by B.Bhattacharyya. Baroda.
- Gyel-tsap 1994. — *Gyel-tsap. Yogic Deeds of Bodhisattvas.* Gyel-tsap on Āryadeva's Four Hundred. Commentary by Geshe Sonam Rinchen. Transl. and ed. by Ruth Sonam. N.Y.
- Hahn 1982. — *Hahn M. Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. I. The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese).* Bonn.
- Hahn 1982a. — *Hahn M. On Numerical Problem in Nāgārjuna's Ratnāvalī.* — IBS.
- Hahn 1987. — *Hahn M. Das älteste Manuskript von Nāgārjunas Ratnāvalī.* — *Studien zur Indologie und Iranistik.* H. 13/14 (Reinbek).
- Hahn 1987a. — *Hahn M. Das Nāgārjuna zugeschriebene Daṇḍakavṛttastotra.* — *Berliner indologische Studien.* B. 3. Reinbek.
- Hahn 1988. — *Hahn M. Bemerkungen zu zwei Texten aus dem Phudrag-Kanjur.* — *Indology and Indo-Tibetology. Thirty Years of Indian and Indo-Tibetan Studies in Bonn.* Bonn.
- Hahn 1990. — *Hahn M. Hundert Strophen von Lebensklugheit. Nāgārjuna's Prajñāśataka.* Tibetisch und Deutsch. Bonn.
- Harrison 1990. — *Harrison P. The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present. An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha... Samādhi-Sūtra.* Tokyo.
- Hattori 1982. — *Hattori M. The Dream Simile in Vijñānavāda Treatises.* — IBS.
- Hopkins 1975. — *Nāgārjuna's and the Seventh Dalai Lama. The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses.* Transl. by J.Hopkins and Latī Rinpoche with Anne Klein. L.
- Huntington 1983. — *Huntington C.W. The System of the Two Truths in the «Prasannapadā» and the «Mādhyamakāvātāra».* A Study in the Mādhyamika Soteriology. — *JIPh.* Vol. 11, № 1.
- Huntington 1992. — *Huntington C.W. with Geshe Namgyal Wangchen. The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika.* Delhi.
- Iida 1980. — *Iida Sh. Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism.* Tokyo.
- Inada 1970. — *Inada K.K. Nāgārjuna. A Translation of His Mūlamadhyamaka-Kārikā with the Introductory Essay.* Tokyo.
- Inagaki 1998. — *Inagaki H. Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages (Daśabhūmikavibhāṣā).* A Study and Translation from Chinese of the Verses and Chapter 9. Ryukoku Gakkai.
- Jamspal, Santina 1974. — *Jamspal L. and Santina P. The Heart of Independent Origination of Acarya Nāgārjuna with Commentary by the Author Translated into English from the Tibetan.* — BS. Vol. 1.
- Jayatilleke 1963. — *Jayatilleke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge.* L.
- Johnston 1938. — *Johnston E.H. Nāgārjuna's List of Kuśala-dharmas.* — *IHQ.* Vol. XIV, № 2.
- Jong 1978. — *Jong J.W. de. Review on the Precious Garland...* Transl. by J.Hopkins and Latī Rinpoche. — *IJ.* Vol. 20, № 1/2.

- Joshi 1965. — *Joshi L.M.* Life and Time of the Madhyamika Philosopher Nagarjuna. — Maha Bodhi, vol. 73, № 1–2.
- Joshi 1977. — *Joshi L.M.* The Legend of Nāgārjuna's Murder. — Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna. Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Joshi 1983. — *Joshi L.M.* Discerning the Buddha. A Study of Buddhism and of the Brahmanical Hindu Attitude to It. Delhi.
- Joshi 1987. — *Joshi L.M.* Studies in the Buddhist Culture of India (7–8th c.). Delhi.
- Kalff 1983. — *Kalff M.* Rgyal Tshab Rje's Interpretation of the Astināstivvyatikrama in Nāgārjuna's Ratnāvalī. — WSTB, H. 11.
- Kathana 1963. — Rājataranṅinī of Kalhaṇa. Pt. I. Hoshiarpur.
- Kalupahana 1986. — *Kalupahana D.J.* Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way. Mūlamadhyamakakārikā. Introduction, Sanskrit Text, English Translation. N.Y.
- Karmay 1988. — *Karmay S.G.* The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism. Leiden.
- Katz 1983. — *Katz N.* Tibetan Hermeneutics and Yāna Controversy. — WSTB, H. 11.
- Khosla 1989. — *Khosla S.* The Historical Evolution of the Buddha Legend. Delhi.
- Khosla 1991. — *Khosla S.* Lalitavistara and the Evolution of the Buddha Legend. Delhi.
- Kimura 1927. — *Kimura R.* A Historical Study of the Terms Hinayāna and Mahāyāna, and the Origin of Mahāyāna Buddhism. Calcutta.
- Kloetzli 1983. — *Kloetzli R.* Buddhist Cosmology. Delhi.
- Kochumuttom 1982. — *Kochumuttom Th.A.* A Buddhist Doctrine of Experience. Delhi.
- Komito 1987. — *Komito D.R.* Nāgārjuna's «Seventy Stanzas». Transl. and Comment. N.Y.
- Koves 1979. — *Koves M.* A Prajñāpāramitā Hymn in Uigur. — Papers on the Literature of Northern Buddhism Presented at the Körösi Csoma Memorial Seminar. Delhi.
- Kumar 1980. — *Kumar P.* Nāgārjuna's Yogaratnamālā. Delhi.
- Kunst 1939. — *Kunst A.* Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasangraha. Kraków.
- Kunst 1948. — *Kunst A.* The Two-membered Syllogism. — Rocznik Orientalistyczny (Kraków), T. XV.
- Kvaerne 1986. — *Kvaerne P.* An Antology of Buddhist Tantric Songs. A Study of the Caryāgīti. Bangkok.
- Lalitavistara 1958. — Lalitavistara. Ed. by P.L.Vaidya. Darbhanga.
- Lamotte 1944–1980. — *Lamotte É.* Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna. (Mahāprajñāpāramitāśāstra). T. I–V. Louvain: t. I — 1944 (1966); t. II — 1949 (1967); t. III — 1970; t. IV — 1976; t. V — 1980.
- Lamotte 1958. — *Lamotte É.* Histoire du Bouddhisme Indien. T. I. Louvain.
- Lamotte 1962. — *Lamotte É.* L'enseignement de Vimalakīrti. Louvain.
- Lamotte 1973. — *Lamotte É.* Der Verfasser des Upadeśa und seine Quellen. — Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologische-historische Klasse, № 2.
- Lamotte 1983. — *Lamotte É.* The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism. — BSR. Vol. 1, № 1.
- Lamotte 1985. — *Lamotte É.* The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism. — BSR. Vol. 2, № 1–2.

- Lamotte 1987. — *Lamotte É.* Religious Suicide in Early Buddhism. — BSR. Vol. 4, № 2.
- Lamotte 1988. — *Lamotte É.* History of Indian Buddhism from the Origin to the Saka Era. Transl. from French by Sara Webb-Boin. Louvain.
- Lang 1986. — *Lang K.* Āryadeva's Catuḥśataka. On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge. Copenhagen.
- Lankavatara 1923. — *Lankāvatāra*. Ed. by Bunyin Nanjio. Kyoto.
- Lankavatara 1932. — *The Lankāvatāra Sūtra*. Transl. from the original Sanskrit by D.T.Suzuki. L.
- Lankavatara 1963. — *Lankāvatāra*. Ed. by P.L.Vaidya. Darbhanga.
- Lethcoe 1977. — *Lethcoe N.R.* The Bodhisattva Ideal in the Aṣṭa- and Pañca-Sāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtras. — PRS.
- Lindtner 1981. — *Lindtner Ch.* Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources. — JIPh. Vol. 9, № 2.
- Lindtner 1982. — *Lindtner Ch.* Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen.
- Lindtner 1982a. — *Lindtner Ch.* Adversaria Buddhica. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. Bd. XXVI.
- Lindtner 1983. — *Lindtner Ch.* Nāgārjuna's Vyavahārasiddhi. — WSTB, H. 11.
- Lindtner 1985. — *Lindtner Ch.* Review on M.Hahn, Nāgārjuna's Ratnāvalī. — JIPh. Vol. 28, № 4.
- Lindtner 1986. — *Lindtner Ch.* Master of Wisdom. Writing of the Buddhist Master Nāgārjuna. Oakland.
- Lindtner 1997. — *Lindtner Ch.* The Problem of Precanonical Buddhism. — BSR. Vol. 14, № 2.
- Lindtner 1997a. — *Lindtner Ch.* Cittamātra in Indian Mahāyāna until Kamalaśīla. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. B. XLI.
- Lokesh Chandra 1971. — *Lokesh Chandra.* Tibetan-Sanskrit Dictionary. Kyoto.
- Lopez 1988. — *Lopez D.S.* The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries. N.Y.
- Madhyamaka-avatara 1912. — *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*. Traduction Tibetaine. Publ. L. de la Vallée Poussin. St.-Pg.
- Madhyamaka-shastra 1988-1989. — *The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna*. Vols. 1-2. Ed. by R.Pandeya. Delhi.
- Madhyamika Dialectic 1977. — *Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna*. Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Madhyanta-Vibhanga 1936. — *Madhyānta-Vibhaṅga*. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes. Transl. from the Sanskrit by Th. Stcherbatsky. Moscow-Leningrad.
- Maharatnakuta 1991. — *A Treasury of Mahāyāna Sūtras*. Selections from the Mahāratnakūta Sūtra. Transl. from Chinese. Ed. by Garma C.C.Chang. Delhi.
- Mahavyutpatti 1911. — *Mahāvyyutpatti*. Изд. И.П.Минаев, приготовил к печати Н.Д.Миронов. СПб.
- Mahayana-Sutra-Alankara 1992. — *Mahāyānasūtrālamkāra* by Asaṅga. Sanskrit Text and Transl. into English by S.V.Limaye. Delhi.
- Mahayana-Sutra-Sangraha 1961. — *Mahāyāna-Sūtra-Saṅgraha*. Vol. I. Ed. by P.L.Vaidya. Darbhanga.

- Mahayana-vimsaka 1931. — Mahāyāna-vimśaka of Nāgārjuna. Reconst. Sanskrit Text, Tibetan and Chinese Versions with an English Translation. Calcutta.
- Mansfield 1990. — *Mansfield V.* Relativity in Mādhyamika Buddhism and Modern Physics. — PhEW. Vol. 40, № 1.
- Masuda 1925. — *Masuda J.* Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools. A Translation of the Hsuan-chwang Version of Vasumitra's Treatise. — Asia Major. Vol. 2. Fasc. 1.
- McGovern 1979. — *McGovern W.M.* A Manual of Buddhist Philosophy. Delhi.
- Mi-pham 1975. — Golden Zephyr. Nāgārjuna. A Letter to a Friend (Suhṛllekha). A Commentary by Mi-pham 'Jam-dbyangs rnam-rgyal rgya-mtsho. Transl. from Tibetan and annotated by L.Kawamura. Emeryville.
- Mittal 1976. — *Mittal K.K.* Nāgārjuna's Message for the Ignorant. — BS. Vol. 3.
- Mittal 1984. — *Mittal K.K.* A Tibetan Eye-view of Indian Philosophy. Delhi.
- Mookerji 1974. — *Mookerji R.K.* Ancient Indian Education. Delhi.
- Mūlamadhyamaka 1977. — Mūlamadhyamakakārikāḥ. Ed. by J.W. de Jong. Madras.
- Murti 1973. — *Murti T.R.V.* Samvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta. — PTTBV.
- Murti 1980. — *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L.
- Murty 1977. — *Murty K.K.* Nāgārjunakoṇḍa. A Cultural Study. Delhi.
- Murty 1978. — *Murty K.S.* Nāgārjuna. Delhi.
- Murty 1984. — *Murty K.S.* Naiḥsreyasa Dharma. The Doctrine of the Ultimate Good. Sarnath.
- Nagao 1989. — *Nagao G.* The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy. Transl. by J.P.Keenan. N.Y.: SUNY Series.
- Nagao 1991. — *Nagao G.* Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers. Transl. by L.S.Kawamura. N.Y.: SUNY Series.
- Nagaropamasutra 1996. — The Nagaropamasūtra: An Apotropaic Text from Saṃyuktāgama. Transliteration, Reconst. and Transl. of the Central Asian Sanskrit Manuscripts by G.Bongard-Levin, D.Boucher, T.Fukita, K.Wille. — Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden. Beiheft 6. Göttingen.
- Nagarjuna 1960. — *Nāgārjuna.* Madhyamakaśāstra with the Commentary «Prasannapadā» by Candrakīrti. Ed. by P.L.Vaidya. Darbhanga.
- Nagarjuna 1978. — Lama Mi-pam's Commentary to Nagarjuna's Stanza's for a Novice Monk Together with Tsong Khapa's Essence of the Ocean of Vinaya. Transl. from original Tibetan Sources by G.H.Mullin and Lobsang Rapgay. Dharamsala.
- Nagarjuna 1979. — *Nāgārjuna.* Yogaśataka. Texte médical. Textes sanskrit et tibétain, traduction française, notes, indices par J.Filliozat. Pondichéry.
- Nagarjuna 1985. — Nagarjuna's Drop of Nourishment for People and its Commentary «The Jewel Ornament». Transl. from the Mongolian by Stanley Frye. Delhi.
- Nagarjuna 1992. — *Nāgārjuna.* Mahāyānavimśikā. Introduc., traduc. por F.Tola y C.Dragonetti. — Revista de Estudios Budistas (Mexico). Año II, № 3.
- Nakamura 1960. — *Nakamura H.* A Brief Survey of Japanese Studies on the Philosophical Schools of the Mahāyāna. — Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. I. Tokyo.

- Nakamura 1989. — *Nakamura H.* Indian Buddhism: a Survey with Bibliographical Notes. Delhi.
- Ngor Mandalas 1991. — *The Ngor Mandalas of Tibet. Listings of the Mandala Deities.* Revised by M. Tachikawa and Others. Tokyo.
- Njammasch 1976. — *Njammasch M.* Buddhistische Klöster von 5 bis 9 u.Z., ihr Anteil am Feudalisierungs Prozess. — *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe.* Bd. 3.
- Norman 1996. — *Norman K.R.* Solitary as Rhinoceros Horn. — *BSR.* Vol. 13, № 2.
- Nyanaponika 1970. — *Nyanaponika Thera.* Buddhism and the God-Idea. Selected Texts. — *The Wheel Publication, № 47.*
- Nyanaponika 1981. — *Nyanaponika Thera.* The Four Nutriments of Life. An Anthology of Buddhist Texts. — *The Wheel Publication, № 105-106.*
- Nyanatiloka 1988. — *Nyanatiloka.* Buddhist Dictionary. Kandy.
- Nyingma 1991. — *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History.* Vols. I-II. Boston.
- Oberhammer 1963. — *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Süd- und Ostasien.* Bd. VII.
- Obermiller 1931-1932. — *Obermiller E.* (Bu ston) History of Buddhism (Chos 'byung). Pt 1-2. Heidelberg.
- Obermiller 1932. — *Obermiller E.* The Doctrine of the Prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya. — *Acta Orientalia.* Vol. XI.
- Obermiller 1933. — *Obermiller E.* A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā, based on Haribhadra's Abhisamayālaṅkāraloka. — *IHQ.* Vol. IX, № 1.
- Obermiller 1933-1936. — *Obermiller E.* Analysis of the Abhisamayālaṅkāra. Fasc. 1-2. L.
- Obermiller 1934. — *Obermiller E.* Term Śūnyatā and its Different Interpretations, based chiefly on Tibetan Sources. — *Journal of the Great Indian Society.* Vol. I, № 2.
- Okada, Hahn 1985. — *Okada Y. und Hahn M.* Zur Quelle der 57 Fehler in der Ratnāvalī des Nāgārjuna. — *IJ.* Vol. 28, № 2.
- Oetke 1988. — *Oetke C.* Die metaphysische Lehre Nāgārjunas. — *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie.* Bd. XXII, № 56.
- Oetke 1989. — *Oetke C.* Rationalismus und Mystic in der Philosophie Nāgārjunas. — *Studien Zur Indologie und Iranistik.* H. 15. Reinbek.
- Oetke 1990. — *Oetke C.* On some Non-formal Aspects of the Proofs of the Madhyamaka-Kārikās. — *Earliest Buddhism and Madhyamaka.* Leiden.
- Paltseg 1992. — *Paltseg Lotsawa Kaba.* A Manual of Key Buddhist Terms. Transl. by Thupten K. Rikey and A. Ruskin. Dharamsala.
- Pande 1993. — *Pande G.C.* Studies in Mahāyāna. Varanasi.
- Pandeya 1991. — *Pandeya R. and Manju.* Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity. Delhi.
- Parnov 1975. — *Parnov J.* Pronksnaeratus. Tallin.
- Pasadika 1977-1979. — *Pāsādika Bhikkhu.* The Dharma-Discourse of the Great Collection of Jewels. The Kāśyapa-Section Mahāratnakūṭa — Kāśyapaparivarta. English Transl. and Reconstr. of the Missing Sanskrit Portions. — *Linh-Son Publication d'Études Bouddhologiques (Paris), № 1-9.*

- Pasadika 1978–1982. — *Pāsādika Bhikkhu*. The Sūtrasamuccaya. An Engl. Transl. from the Tibetan Version. — Linh-Son Publication d'Études Bouddhologiques, № 2–20.
- Pasadika 1982. — *Pāsādika Bhikkhu*. Prolegomena to an English Translation of the Sūtra-samuccaya. — JIAB. Vol. 5, № 2.
- Pasadika 1986. — *Pāsādika Bhikkhu*. Review on «Die Buddhistische Briefliteratur Indiens» by S.Dietz. — IJ. Vol. 29, № 3.
- Pasadika 1988. — *Pāsādika Bhikkhu*. The Indian Origins of the Lam-rim Literature of Central Asia. — The Tibet Journal. Vol. XIII, № 1.
- Pasadika 1989. — Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya: a Critical Edition by Bhikkhu Pāsādika. København.
- Pasadika 1996. — *Pāsādika Bhikkhu*. Early Mahāyāna Lay Ethics in Nāgārjuna. — The Tibet Journal. Vol. XXI, № 1.
- Pasadika 1996a. — *Pāsādika Bhikkhu*. Universal Responsibility according to Nāgārjuna's mDo kun las btus pa (Sūtrasamuccaya). — Universal Responsibility. H.H. the Dalai Lama Felicitation Volume. Sarnath.
- Patel 1932. — *Patel P.* Catustava. — IHQ. Vol. VIII, № 2, 4.
- Pathak 1954. — *Pathak S.K.* Life of Nāgārjuna (From the Pag-Sam-Jon-Zang). — IHQ. Vol. XXX, № 1.
- Pathak 1974. — *Pathak S.K.* The Indian Nītiśāstras in Tibet. Delhi.
- Pathak 1977. — *Pathak S.K.* The Nāgārjuna Literature in Tibetan. — Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna. Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Pezzali 1984. — *Pezzali A.* L'idealismo buddhista di Asanga. Bologna.
- Pezzali 1986. — *Pezzali A.* The Works of Nāgārjuna in Sanskrit. — Sanskrit and World Culture. B.
- Prajna Paramita 1937. — *Prajñā Pāramitā-Ratna-Guṇa-samcaya-gāthā*. Sanskrit and Tibetan Texts. Ed. by E.Obermiller. M.–Jl.
- Prasannapada 1903–1913. — *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Publié par L. de la Vallée Poussin. Fasc. I–VII. SPb. (Bibliotheca Buddhica. IV).
- Prebish 1975. — *Prebish C.S.* Buddhist Monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins. L.
- Ramanan 1978. — *Ramanan K.V.* Nāgārjuna's Philosophy. Delhi.
- Ratnawali 1991. — *Ratnāvali of Ācārya Nāgārjuna with the Commentary by Ajitamitra*. Vol. 1. Tibetan Version. Ed. by Acarya Ngawang Samten. Varanasi.
- Rawlinson 1977. — *Rawlinson A.* The Position of the Aṣṭasahasnikā Prajñāpāramitā in the Development of Early Mahāyāna. — PRS.
- Rendawa 1979. — Nāgārjuna's «Letter to a Friend» with a Commentary by Venerable Rendawa. Transl. by Lobsang Tharchin and A.B.Engle. Dharamsala.
- Rhys Davids 1900. — *Rhys Davids C.A.* A Buddhist Manual of Psychological Ethics. Transl. from the original Pali of the first Book in the Abhidhamma Piṭaka entitled Dhamma-Saṅgani. L.
- Rigzin 1993. — *Rigzin Tsepa*k. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. New Delhi.
- Robinson 1977. — *Robinson R.H.* and *Johnson W.L.* The Buddhist Religion. A Historical Introduction. Encino.

- Robinson 1978. — *Robinson R.H.* Early Mādhyamika in India and China. Delhi.
- Ruegg 1971. — *Ruegg D.S.* Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna. — Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou. P.
- Ruegg 1977. — *Ruegg D.S.* The Gotra, Ekayāna and Tathāgatagarbha Theories of the Prajñāpāramitā according to Dharmamitra and Abhayākara Gupta. — PRS.
- Ruegg 1981. — *Ruegg D.S.* The Literature of the Madhyamika School of Philosophy in India. Wiesbaden.
- Ruegg 1982. — *Ruegg D.S.* Towards a Chronology of the Madhyamaka School. — IBS.
- Ruegg 1989. — *Ruegg D.S.* Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet. L.
- Ruegg 1990. — *Ruegg D.S.* On the Authorship of Some Works Ascribed to Bhavaviveka/Bhavya. — Earliest Buddhism and Madhyamaka. Leiden.
- Saddharmapundarika 1908–1912. — *Saddharmapūṇḍarika*. Ed. by H.Kern and B.Nanjio. 5 Fasc. SPb.
- Saddharmapundarika 1960. — *Saddharmapūṇḍarikasūtra*. Ed. by P.L.Vaidya. Darbhanga.
- Saddharmapundarika 1968. — *Saddharma-Puṇḍarika* or the Lotus of the True Law. Transl. from the Sanskrit by H.Kern. Delhi.
- Saddharmapundarika 1976. — *Saddharmapūṇḍarika*. Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma. Transl. from the Chinese of Kumārajīva by Leon Hurvitz. N.Y.
- Samadhiraja 1961. — *Samādhirājasūtra*. Ed. by P.L.Vaidya. Darbhanga.
- Santideva 1960. — *Bodhicaryāvatāra* of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati. Ed. by P.L.Vaidya. Darbhanga.
- Santideva 1965. — *Śāntideva's Śikṣāsamuccaya-kārikās*. Ed. and Transl. into English by L.M. Joshi. Sarnath.
- Santideva 1971. — *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra* of Śāntideva. Transl. by M.L.Matics. L.
- Santideva 1989. — *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra)*. Lehrgedicht des Mahāyāna aus dem Sanskrit übersetzt von E.Steinkellner. München.
- Santideva 1990. — *Śāntideva's Bodhicaryāvatāra*. Original Sanskrit Text with English Translation and Exposition Based on Prajñākaramati's Panjika by P.Sharma. Vols. 1–2. Delhi.
- Santideva, 1990a. — *Śikṣā Samuccaya*. A Compendium of Buddhist Doctrine by Śāntideva. Transl. from the Sanskrit by C.Bendall and W.H.D.Rouse. Delhi.
- Santina 1986. — *Santina P.D.* Mādhyamaka Schools in India. Delhi.
- Sarva-darsana 1961. — *The Sarva-darśana-saṅgraha* or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Madhava Ācārya. Transl. by E.B.Cowel and A.E.Gough. Varanasi.
- Sastri 1931. — *Sastri N.A.* Bhavasamkrānti Sūtra. — Journal of Oriental Research (Madras). Vol. 5, № 4.
- Sastri 1937–1938. — *Sastri N.A.* Bhavasamkrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhavasamkrānti Śāstra with the Commentary of Maitreyaṅgala. — Adyar Library Bulletin (Madras). Vols. 1–2.
- Sastri 1938. — *Sastri N.A.* Bhavasamkrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhavasamkrānti Śāstra with the Commentary of Maitreyaṅgala. Restored from the Tibetan and Chinese Versions. Madras.

- Sastri 1968. — *Sastri N.A.* Nāgārjuna's Exposition of Twelve Causal Links. — Bulletin of Tibetology (Sikkhim). Vol. V.
- Schmidt 1837. — *Schmidt I.J.* Über des Mahayana und Pradschna-Paramita der Buddhen. — Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersburg, № 4.
- Schmithausen 1977. — *Schmithausen L.* Textgeschichtliche Beobachtungen zum I. Kapitel der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. — PRS.
- Schmithausen 1986. — *Schmithausen L.* Zur Liste der 57 kleineren Fehler in der Ratnāvālī und zum Problem der Schulzugehörigkeit Nāgārjunas. — Studien zur Indologie und Iranistic. H. 11/12.
- Schopen 1975. — *Schopen G.* The Phrase «sa pṛthivipradeśāś caityabhūto bhavet» in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna. — IJ. Vol. 17, № 3.
- Schopen 1977. — *Schopen G.* Sukhāvati as Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra Literature. — IJ. Vol. 19, № 3.
- Schopen 1987. — *Schopen G.* The Inscription of the Kuṣān Image of Amitābha and the Character of the Early Mahāyāna in India. — JIABS. Vol. 10, № 2.
- Shalīstamba 1980. — Shālistambasūtra. Ed. by C.Dragonetti. — *F.Tola and C.Dragonetti.* Budismo Mahayana Estudios y Textos. Buenos Aires.
- Shalīstamba 1991. — The Śālistamba Sūtra. Transl. by J.M.Cooper. — BSR. Vol. 8, № 1–2.
- Shalīstamba 1993. — The Śālistamba Sūtra. Tibetan Original, Sanscrit Reconstruction, English Transl., Critical Notes by N.Ross Reat. Delhi.
- Shantideva 1992. — *Shantideva.* A Guide to the Bodhisattva's Way of Life. Transl. by S. Batchelor. Dharamsala.
- Sharma 1987. — *Sharma A.* Emile Durkheim on Suicide in Buddhism. — BSR. Vol. 4, № 2.
- Shashibala 1986. — *Shashibala Dr.* Tattvasaṅgraha. Historical Treatise of Esoteric Iconography. Ghaziabad.
- Siderits 1988. — *Siderits M.* Nāgārjuna as Anti-Realist. — JIPh. Vol. 16, № 4.
- Sikṣasamuccaya 1961. — Śikṣāsamuccaya of Śāntideva. Ed. by P.L.Vaidya. Darbhanga.
- Singh 1987. — *Singh J.* An Introduction to Madhyamaka Philosophy. Delhi.
- Snellgrove 1957. — *Snellgrove D.L.* Buddhist Himalaya. Travels and Studies in Quest of the Origins and Nature of Tibetan Religion. Oxf.
- Snellgrove 1987. — *Snellgrove D.L.* Indo-Tibetan Buddhism. L.
- Sprung 1973. — *Sprung M.* The Mādhyamika Doctrine of Two Realities as a Metaphysic. — PTTBV.
- Sprung 1979. — Candrakīrti. Prasannapadā. Lucid Exposition of the Middle Way. The Essentials Chapters Transl. from the Sanskrit by M.Sprung in Collaboration with T.R.V. Murti and U.S.Vyas. L.
- Stcherbatsky 1919. — *Stcherbatsky Th.* The Soul Theory of the Buddhists. — Известия Российской Академии наук (Петроград). Серия 6. Т. 13, № 15 и 18.
- Steinkellner 1989. — *Steinkellner E.* Who is Byang chub rdzu 'phrul? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the Saṃdhinirmocanasūtra. — Berliner Indologische Studien. Bd. 4/5. Reinbek.

- Steinkellner 1990. — *Steinkellner E.* Is Dharmakīrti a Mādhyamika? — Earliest Buddhism and Madhyamaka. Ed. by D.S.Ruegg and L.Schmithausen. Leiden.
- Streng 1967. — *Streng F.* Emptiness: a Study in Religious Meaning. Nashville.
- Streng 1973. — *Streng F.* The Significance of Pratītyasamutpāda for Understanding the Relationship between Saṃvṛti- and Paramārtha-satya in Nāgārjuna. — PTTBV.
- Suhrillekha 1978. — Nāgārjuna's Letter to King Gautamiputra. Transl. into English from the Tibetan by Lozang Jamspal, Ngawang Samten, Chopel, P. Della Santina. Delhi.
- Sunyata-saptati 1985. — Śūnyatāsaptatiḥ of Ārya Nāgārjuna. Restored into Sanskrit from Tibetan. Rendered on Hindi and Tibetan Text Edited by Sempa Dorje. Sarnath.
- Sunyata-saptati 1987. — *Tola F.* and *Dragonetti C.* Śūnyatāsaptati—the Seventy Kārikās on Voidness of Nāgārjuna. — JIPh. Vol. 15, № 1.
- Sutra of the Past Vows 1974. — Sutra of the Past Vows of the Earth Store Bodhisattva. The Collected Lectures of Tripitaka Master Hsuan Hua. N.Y.
- Takakusu 1960. — *Takakusu J.* A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and Malaya Archipelago by I-Tsing. Delhi.
- Takasaki 1966. — *Takasaki J.* A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Roma.
- Takasaki 1982. — *Takasaki J.* Sources of the Lankāvātāra and its Position in Mahāyāna Buddhism. — IBS.
- Taranatha 1913–1914. — *Taranātha.* Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der sibem Inspirationen. Übers. von A.Grünwedel. Bibliotheca Buddhica, XVIII. SPb.
- Taranatha 1970. — Taranātha's History of Buddhism in India. Transl. from the Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. Simla.
- Taranatha 1990. — *Taranātha Jo Nang.* The Seven Instruction Lineages (Bka' babs bdun ldan). Transl. and ed. by D.Templeman. Dharamsala.
- Tattvasaṅgraha 1926. — Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla. Ed. in two vols. by E.Krishnamacharya. Baroda.
- Tattvasaṅgraha 1937–1939. — Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla. Transl. into English by G.Jha in two vols. Baroda.
- Tattvasaṅgraha 1968. — Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary «Panjika» of Kamalaśīla in two vols. Varanasi.
- Thakur 1992. — *Thakur U.* Chinese Monks in India in the Gupta Age. — Reappraising Gupta History for S.R.Goyal. Ed. by B.C.Chhabra, P.K.Agrawala, etc. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Thomas 1933. — *Thomas E.J.* Avadāna and Apadāna. — IHQ. Vol. IX, № 1.
- Thomas 1952. — *Thomas E.J.* The Life of the Buddha as Legend and History. L.
- Thomas 1953. — *Thomas E.J.* The History of Buddhist Thought. L.
- Thurman 1983. — *Thurman R.A.F.* Guidelines for Buddhist Social Activitism Based on Nāgārjuna's Jewel Garland of Royal Counsels. — The Eastern Buddhist (Kyoto). New Series. Vol. 16, № 1.
- Tola, Dragonetti 1981. — *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Conception of «Voidness». — JIPh. Vol. 9, № 3.
- Tola, Dragonetti 1983. — *Tola F., Dragonetti C.* The Yuktiṣaṣṭikārikā of Nāgārjuna. — JIABS. Vol. 6, № 2.

- Tola. Dragonetti 1995. — *Tola F., Dragonetti C.* On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism. Delhi.
- Tucci 1929. — *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Baroda.
- Tucci 1930. — *Tucci G.* Animad Versiones Indicae. A Sanskrit Biography of the Siddhas and Some Questions Connected with Nāgārjuna. — The Journal of the Asiatic Society of Bengal, N.S. Vol. XXVI.
- Tucci 1932. — *Tucci G.* Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna. — JRAS. № 2.
- Tucci 1934. — *Tucci G.* The Ratnāvali of Nāgārjuna (Chapter I) — JRAS. № 2–3.
- Tucci 1936. — *Tucci G.* The Ratnāvali of Nāgārjuna (Chapter II, IV) — JRAS. № 2, 4.
- Tucci 1956. — *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. Pt. I. Roma.
- Tucci 1958. — *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. Pt. II. Roma.
- Tucci 1974. — *Tucci G.* Opera Minora. Pt. II. Roma.
- Upayakaushalya 1994. — The Skill in Means Sutra (Upāyakaushalya). Transl. by Mark Tatz. Delhi.
- Vajracchedika. 1974. — Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Ed. and Transl. with Introduction and Glossary by E. Conze. Roma.
- Vajracchedika 1978. — Vajracchedikā Prajñāpāramitā-Sūtra with Commentary of Āsaṅga. Ed. Sanskrit Text, annotated Hindi Transl., Introduction and Glossary by L.M. Joshi and Bhikkhu Pāsādika with the Tibetan Version Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Vajracchedika 1979. — Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Ed. Sanskrit Text, annotated Hindi Transl. and Introduction by Shantibhikshu Shastri and Sanghasena Simha. Delhi.
- Vajracchedika-tika 1994. — Prajñāpāramitā-Vajracchedika-sūtram with Prajñāpāramitā-Vajracchedika-tikā of Ācārya Kamalaśīla. Critically ed. the Tibetan Version and Restored into Sanskrit by Pema Tenzin. Sarnath.
- Vallee Poussin 1913. — *L. de la Vallée Poussin.* Les Quatre Odes de Nāgārjuna. — Le Museon, nouvelle série. 14 (P.).
- Vasubandhu 1946. — *Gokhale V. V.* The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. — Journal of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society, N.S. Vol. 22.
- Vasubandhu 1967. — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna.
- Vetter 1984. — *Vetter T.* Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārtika. — WSTB. H. 12.
- Vetter 1988. — *Vetter T.* The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden.
- Vidyabhushana 1921. — *Vidyabhushana S. Ch.* A History of Indian Logic. Calcutta.
- Vigraha-vyavartani 1937. — Vigrahavyāvartanī. Ed. by K.P. Jayaswal and R. Sankrityayana. — App. to Journal of the Bihar and Orissa Research Society (Delhi). Vol. XXIII, pt. 3.
- Vigraha-vyavartani 1951. — The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with Author's Comment. Ed. by E.H. Johnston and A. Kunst. — Mélanges chinois et bouddhiques (Bruxelles). Vol. IX, 1948–1951.
- Vigraha-vyavartani 1978. — The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī). Transl. from the Original Sanskrit by K. Bhattacharya. Text ed. by E.H. Johnston and A. Kunst. Delhi.

- Vimalakīrti 1981. — *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*. Critically ed. Tibetan Text. Sanskrit Restoration and Hindi Transl. by Bhikṣu Pāsādika and L.M.Joshi. Sarnath.
- Vinaya Texts 1881–1885. — *Vinaya Texts*. Transl. from the Pali by T.W.Rhys Davids and H.Oldenbergh. Pt. 1–3. Oxf. (Reprint: Delhi, 1984).
- Walleser 1911. — *Walleser M.* Die Mittlere Lehre (Madhyamika-śāstra) des Nāgārjuna. Nach der tibetischen Version übertragen. Heidelberg.
- Walleser 1912. — *Walleser M.* Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen. Heidelberg.
- Walleser 1914. — *Walleser M.* Prajñāpāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen. Göttingen.
- Walleser 1923. — *Walleser M.* Die tibetischen Version von Nāgārjunas Kommentar Akutobhayā zur Madhyamaka-kārikā. Heidelberg.
- Walleser 1927. — *Walleser M.* Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg.
- Walleser 1979. — *Walleser M.* The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources. Delhi.
- Warder 1968. — *Warder A.K.* The Possible Dates of Parśva, Vasumitra (II), Caraka and Matr̥ceta. — *Papers on the Date of Kaṇiṣka*. Ed. by A.L.Basham. Leiden.
- Warder 1970. — *Warder A.K.* Indian Buddhism. Delhi.
- Warder 1972. — *Warder A.K.* Indian Kāvya Literature. Vol. I. Delhi.
- Warder 1973. — *Warder A.K.* Is Nāgārjuna a Mahayanist? — PTTBV.
- Wayman 1977. — *Wayman A.* Secret of the Heart Sutra. — PRS.
- Wayman 1995. — *Wayman A.* An Historical Review of Buddhist Tantras. — Dhṛṭ. Journal of Rare Buddhist Texts. Vol. 20.
- Wayman 1997. — *Wayman A.* Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays. Delhi.
- Wenzel 1886a. — *Wenzel H.* Suhrlekkha. Brief des Nāgārjuna an König Udayana. Aus dem tibetischen Übersetzung. Lpz.
- Wenzel 1886b. — *Wenzel H.* Nāgārjuna's «Friendly Epistle». Transl. from Tibetan. — Journal of Pali Text Society. Vol V.
- Williams 1977. — *Williams P.* Buddhadeva and Temporality. — JIPh. Vol. 4, № 3.
- Williams 1980. — *Williams P.* Some Aspects of Language and Construction in the Madhayamaka. — JIPh. Vol. 8, № 1.
- Williams 1981. — *Williams P.* On the Abhidharma Ontology. — JIPh. Vol. 9, № 3.
- Williams 1982. — *Williams P.* Silence and Truth — Some Aspects of the Madhayamaka Philosophy in Tibet. — The Tibet Journal. Vol. VII, № 1–2.
- Williams 1983. — *Williams P.* A Note on Some Aspects of Mi bskyod rdo rje's Critique of dGe lugs pa Madhayamaka. — JIPh. Vol. 11, № 2.
- Williams 1983a. — *Williams P.* On Rang rig. — WSTB. H. 11.
- Williams 1985. — *Williams P.* rMa bya pa Byang chub brtson 'grus on Madhyamaka Method. — JIPh. Vol. 13, № 2.
- Williams 1989. — *Williams P.* Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations. I.
- Williams 1989a. — *Williams P.* Introduction — Some Random Reflections on the Study of Tibetan Madhyamaka. — The Tibet Journal. Vol. XIV, № 1.
- Winternitz 1933. — *Winternitz M.* Notes on the Guhyasamāja-Tantra and the Age of the Tantras. — IHQ. Vol. IX, № 1.
- Yuyama 1976. — *Yuyama A.* Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A). Ed. with the Introd. and Tibetan Version. Cambridge.

Valery P. Androsou

Nagarjuna's Buddhism:
Religious and Philosophic Treatises

Summary¹

For the first time in Russia a work is accomplished which comprehensively represents Nagarjuna's written heritage. *Nāgārjuna* (2nd-3rd cents.) is considered to be the Second Buddha, or the founder of the Great Way (*mahāyāna*). This branch now constitutes the main world religion of the Central and East Asia. Of no less importance is the fact that Mahayana has been one of the official confessions of Russia for already more than 258 years. In this country the Great Way proliferates among three peoples, namely, Kalmyk, Buryat and Tuvinian.

Therefore it was conceived necessary not to limit oneself to scholarly problems but to make the book useful and interesting for hundreds of thousands of Russian believers, as well as for general public fascinated by Buddhism. So, it was to some extent adjusted to the understanding level of the audience.

For the Buddhists of Russia four historical persons are certainly sacred—Buddha Shakyamuni, Nagarjuna, Tsong-kha-pa and Dalai Lama the 14th. Nagarjuna's heritage is probably the least known to us of all the sacred heritage of these thinkers. Russian school of Buddhology has been for a long time aspiring to fill up this gap. It was first clearly formulated in the book of the founder of the native Eastern Studies Prof. V.P. Vassiliev (1818-1900) in 1857 ("Buddhism, its Dogmas, History and Literature"²), and by academician Th.I. Stcherbatsky who published the book "The Conception of Buddhist Nirvana" (Leningrad, 1927), the significant part of which was devoted to creativity of Nagarjuna. In the work the author

¹ The author wishes to thank Dr. N.V. Isayeva for correcting the English of the Summary.

² See [Васильев 1857] also translated into German by A. Schiefner as "W.P. Wassiljew. Der Buddhismus, Seine Dogmen, Geschichte und Literatur" (St. Petersburg 1860) and into French as "Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature" (P., 1865).

translated two chapters of "The Fundamental Stanzas on Middle (Way)" (*Mūla-madhyamaka-kārikāḥ*) with the vast comments by Candrakīrti (7th cent.). However at that time any publication on religious subjects was frowned upon in Russia. So, Stcherbatsky's work had to be simultaneously published in English.

The present monograph "Nagarjuna's Buddhism: Religious and Philosophic Treatises" consists of an Introduction, six Chapters including research Essays and twelve Nagarjuna's texts of various kinds, two Supplements, and Bibliography. The second part of the author's capital research project is named "Nagarjuniana: Translation and Analysis of Nagarjuna's Heritage". Its first part was realized in many published essays during the 80s and the 90s, as well as in the book "Nagarjuna and His Teaching" (1990)³ submitted for the Degree of D. Litt. The third part was begun in 1998 as a monograph devoted to polemic philosophy in early Mahayana and dealing with "The Fundamental Stanzas on the Middle (Way)". Their complete annotated translation (from Sanskrit) together with the Author's Commentary (*Akutoḥbhayā* from Tibetan) will be prepared for the first time in Russian and investigated in the Introductory Essay.

In "The Introduction" of the present monograph the cultural meaning and importance of Buddhism, and also of Nagarjuniana, is briefly described. It also gives an indication of the structure and methods used in the book.

In the first chapter the author sums up the results of his more than 15 years of studies of the sources concerning life and textual activity of Nagarjuna, his hagiographies composed by Kumarajiva (344-413), Bu-ston (1290-1364) and Taranatha (1575-1634). The written sources providing data on life and creativity of Nagarjuna are numerous and pertain to various genres of literature. There are hagiographical sources, Mahayana sutras, Vajrayana tantras, historical chronicles, Sanskrit prose, Tibetan histories of Buddhism, etc. The earliest written and dated mention of Nagarjuna had been left by Tao-ngan (312-385) in "The Description of Western Countries" ("Si yu tche") composed in the middle of the 4th century. Kumarajiva compiled the first extant Life of Nagarjuna at the end of the 4th century, believing that the main character of "The Life" was active as the well-known master in the middle of the 3rd century. In India around the 12th century the name of Nagarjuna remained one of most popular ones in Buddhist literature. In the Himalayas, among Tibetan and Mongolian peoples (and also in Russia) it has remained sacred till now.

Nagarjuna's hagiographies, their condensed plots, various combinations of some of which remained in existence in India even after the ousting of

³ See [Андросов 1990].

the Buddhists from the country were transformed in the 12-14th cents. by Jainists. They took advantage of the huge popularity of the name 'Nagarjuna', and transformed him into a follower of Mahavira. It is significant that Nagarjuna was the only one from past opponents of Jaina philosophy who had found himself a place inside the pantheon of this religion. Its preachers emphasized supernatural abilities of our protagonist so that he is more and more transformed into a wizard, a magician, an outstanding alchemist, a son of Naga's king, a tutor of earthly king from Satavahana dynasty, etc. Though not so systematically, the image of Nagarjuna has been embraced by Tantric Shivaism of the 10-11th cents. And today both for Jainists and Shivaites of India his name is well known.

The study of Indian, Chinese and Tibetan hagiographies of Nagarjuna (there are more than 20 of them) has been going on for about 150 years; it produced diverse versions of "realistic" review of his life. Despite huge textual heritage attributed to him, Nagarjuna used to state that he was "a simple monk" (*bhikshu*) friendly disposed towards a great king of a certain state (RA, IV, 2)⁴. One should be careful about existing monuments of hagiographical Nagarjuniana in order not to confuse them with biographical works. The difference between these two genres of literature is great, however, that simple fact is not taken into consideration by the majority of specialists in Nagarjuniana who usually try to approach a hagiography as if it were a simple biography. Meanwhile, a hagiography is by no means a kind of biography.

The first compilers of Nagarjuna's Life were mainly collecting legends, oral Mahayana stories and myths about the renowned founder of the Great Vehicle who had been exalted by his religious followers to the rank of a sacred being—the Bodhisattva and the Second Buddha. Our hero was "nominated" a Holy man that was usual in a hagiography (and in folk imagination). On the one hand, he became a centre of folklore accumulation, reconsidered by Mahayana monks in the light of new ideals: compassion, omniscience, new births during several centuries only as the Bodhisattva, possession of supernatural abilities and polemic skills revealed in his victories over all ideological adversaries. On the other hand, this kind of textual activity, being the lowest level of religious culture, constituted the primary channel for spreading of Mahayana ideas and myths that were clear enough both for children, and for simple people. Nagarjuna's image is unique and is also revealed in that: he was the first known prophet of the Great Way. Therefore greatness and glory to him was due to a much greater extent than to any other Mahayana teachers of India. He could only be

⁴ RA: *Ratna-āvalī*, or "The Precious Stanzas" [Hahn 1982: 92], see also my translation in Chapter 2 of the book.

compared to Shakyamuni—that is why he was named the Second Buddha. Hagiographic literature was inevitably patterned in a certain way. The main protagonist was no longer a person but an object of glorification.

The plots of Nagarjuna's various hagiographies corresponded perfectly not only with literary, but also with religious processes of Buddhist culture. However, a historian can use the sources on the life of the Madhyamaka founder only in a rather limited way. In this respect I quite share the pessimistic outlook of V.P. Vassiliev, M. Walleser, E. Lamotte and other scholars who had come to the conclusion that these sources practically never provide us with scholarly data concerning the life of the first Mahayana philosopher. Nevertheless, certain facts can be confirmed on the basis of hagiographic sources and historical research, even though some conclusions are still only tentative.

There is no doubt, that Nagarjuna did exist, and he lived, most likely, in the 2nd century or in the 2nd—beginning of the 3rd cents. It is quite possible that he was born and received Brahmanic education in Satavahana Empire (probably in north-west of it). His basic activity consisted in propagating the doctrine of the Great Vehicle, in composing commentaries on Mahayana Sutras and anthologies of famous quotations, in holding philosophical disputes with the teachers of Small Vehicle and others, in creating the Middle School (*madhyamaka*), as well as compiling a large number of religious—philosophical texts. He acted apparently in places of the greatest activity of ancient Buddhists. These were primarily Indian cities and localities, formerly visited by Shakyamuni. It is a rather compact territory almost completely coinciding with modern borders of Indian states Bihar and Uttar Pradesh.

Besides, it is known from Nagarjuna's words that he was a monk. It is clear from his Madhyamaka treatises that he was well acquainted not only with Hinayana Tripitaka but also with philosophical views of other schools. Skilfully disputing with these schools, Nagarjuna applied techniques and methods that were used not only by Buddhists, but also by logicians of Nyaya-Vaisheshika. His knowledge of classical Sanskrit and Sanskrit poetics gives foundation to the assumptions of the early hagiographies according to which he had received perfect Brahmanical education. So, most probably, Nagarjuna was born in a Brahman family.

That is probably all we can tell about Nagarjuna's life and activity according to historical data. Anything else, including judgements concerning his genius, abilities, etc., can only be a matter of surmise. We can hardly expect new scholarly data to appear in this sphere.

Now the main issue is the problem of authorship of religious-philosophical treatises attributed to Nagarjuna. Their treatment mostly depends on

modern level of Buddhology, on our knowledge of character, nature, and meaning of early Mahayana ideas, on our knowledge of new Buddhist cults, their social role, philosophical position of this movement, their application, etc. It is hardly possible to reach basically consistent and indisputable conclusions when we try to approach the question of Nagarjuna's authorship—the first representative of the early Great Vehicle and the Middle religious-philosophical school. To my mind, the reasons for that are obvious. The general problems concerning hagiographic sources are not solved, and it is even a matter of dispute how many treatises (and in what composition) were really written by him. Furthermore, there is no agreement concerning the texts attributed to him among monks and scholars. Besides, these treatises contain additions, insertions (let alone different versions and reviews) that could have been added either by the author himself or by several generations of his pupils.

Therefore in order not to argue on the extension of a textual heritage attributed to Nagarjuna as the first Madhyamika, in order not to argue about the contents of particular treatises created either by him or his pupils, or else written much later, I offer a system approach. It consists in reconstruction of the purposes and conditions of textual activity of early thinkers, Mahayana teachers, without accomplishment of which the Great Way would remain, at best, just another school (or sect) of Buddhism. Without these specific kinds of textual activity early Mahayana could not develop and rise above the level of traditional teacher's lines for transmission of Sutras, which before Nagarjuna's time had already existed for more than two centuries. Apart from the Sutras the vows of the Great Vehicle frequently concerned 'secret' knowledge.

However, the success of Nagarjuna and his followers is explained not so much by exposing a secret doctrine, as by producing a core of a new Buddhist trend (actually a new religion), the fruits of whose missionary activity (both quantitatively and qualitatively) surpassed former monastic Buddhism. Mahayana succeeded in leaving the walls of monasteries and becoming a wide socio-cultural current of the Hindustan, of the Central and East Asia, and in early Middle Ages—of the South-East Asia.

I consider the offered system approach to be a means for an analysis and description of cultural processes taking place in those times and embodied in the works of early Madhyamikas who used the name 'Nagarjuna'. This approach consists, first of all, in renouncing (at least while reading the present book) the usual point of view that the name 'Nagarjuna' implies any 'human' contents. In accordance with this system approach the name is interpreted as a concept designating a specific religious-philosophical current of Mahayana (2nd-4th cents.). Probably it will be more convenient to

use the term '*Nagarjunism*' proposed by Prof. R. H. Robinson; however, I suggest that it should be applied not only to the doctrine of the Madhyamaka-karika's author but to textual activity of the early Madhyamaka School with a definite internal structure.

Now, we have to make use of the whole complex of modern knowledge about this particular period of Indian Buddhism. How and in what sequence Mahayana ideas were developed, how they were terminologically founded prior to the origin of polemics between Madhyamikas and Yogacarins, which Nagarjunic texts should be defined as early Mahayanic ones? So, it is possible to define '*Nagarjunism*' as follows:

It is the system of textual activity intended for:

1. Establishment of the Great Vehicle inside the Buddhist Sangha.
2. Creation of renovated cultural forms, of meditative practices, authorized rules, etc.
3. Formation of Mahayana doctrinal-terminological nucleus.
4. Protection of its new doctrines in polemics and, in this connection, producing special logical-dialectic methods.
5. Development of socio-ethic recommendations in order to establish Mahayana as the main religion of a society.
6. Wide distribution of Mahayana religion through myth, folklore, hagiography as well as through constructing temples devoted to new sacral figures.

All listed kinds of textual activity were realized in 2nd-4th cents. It is possible to come to this conclusion on the basis of particular Nagarjunic treatises, on the basis of some historical testimonies (for example, "A Record of Buddhistic Kingdoms" by Chinese traveller Fa-Hien), as well as on the basis of archaeological materials. To establish Mahayana among numerous existing schools of interpretation of Buddha Word means, first of all, to convince monks that Tripitaka collections stored by them for several centuries were by no means completed text treasuries of the Law. The greatness of the Law (Dharma) is inexhaustible, and Dharma is intended for salvation of all beings and not just monks.

Shakyamuni's followers were usual people with limited abilities, who could not remember, let alone understand the Law completely. Therefore Buddha preached to living beings of all the worlds, where the treasures of His texts exist. For example, the Sutras of Perfect Wisdom were kept by Nagas and brought to people by Nagarjuna.

That is obvious for Mahayana monks and ordinary believers: "After the passing away (parinirvana) of the Preceptor, the discipline known as Mahayana was developed in the worlds of gods (Devaloka) and serpents (Naga-loka)" [Mittal 1984: 37]. This mythic pattern was playing the main

role in cult substantiation of Mahayana Sutras as the Buddha Word. Hinayana authors accused Nagarjuna of trying to present his own works as the texts of the Buddha. Already Taranatha knew the legends about such accusations [Taranatha 1970: 108]. Nagarjuna himself found it necessary to justify himself not only indirectly but also 'by the open text' (RA, IV, 67-97).

However it is just the external side of the establishing of the Great Way among Buddhist schools. What is much more important is the specific work done by Nagarjuna with his companions when he edited the Sutras of the Prajna-paramita cycle as well as a number of others (first of all "*Daṣabhūmika*"). Early Madhyamikas not only collected the related texts from various monasteries but also joined them together. It is obvious that Madhyamikas were partially altering the content of the Sutras.

Since the early Madhyamaka is first and foremost a school of interpretation of the Prajna-paramita Sutras, the specific textual activity of Nagarjunism in this sphere was expressed in:

(1) compiling the commentaries (named *śāstra*, *vibhāṣa*, *upadeśa*) on Sutras (not only the Prajna-paramita cycle), and other literature of this kind;

(2) drawing up anthologies from the Sutras, the perfect example of which is "*Sūtra-samuccaya*";

(3) producing its own Mahayana kind of the Abhidharma, in which they extremely briefly and systematically stated the doctrines of the Great Vehicle using the traditional ciphered style of the lists of terms, names, concepts, judgements, etc. This problem was solved in "*Dharma-saṅgraha*".

So the establishment of Madhyamaka School inside the Buddhist community came true. Further, besides creating the initial nucleus of Sutras and explaining their contents, Mahayana must have evolved its own monastic practice (the 2nd item of the above-stated definition of Nagarjunism), adequate to the new ideal of celestial beings (Bodhisattvas), ideals of Compassion, Perfection of Wisdom, etc. This practice, obviously, had an effect also on meditative methods, as well as on the pattern of behaviour of adepts who kept Bodhisattva's vows both in a monastery and outside it. The symbols of difference are quite important in religious development. Certainly, many elements of practice, methods and behaviour patterns were already established in Sutras. Besides, Mahayana monks could use the early discipline codes and accomplish repentance in accordance with ancient Pratimoksha codex. Therefore it is no wonder that "*Ārya-mūlasarvāstivāda-śrāmanera-kārika*" (the text is not purely Mahayanic one) was attributed to Nagarjuna.

Nagarjunic masters accomplished the textual activity concerning these problems and, apparently, the latter, in its turn, promoted formation of Mahayana cult. Here the description had two sides—an external one, for example, in hagiography, in the treatises easy for understanding: "Friendly Epis-

tle" (especially SL, 119-123)⁵, "Precious Stanzas" (RA) and so on, and internal one. The latter was intended for monks. Among these, for example, we can name Nagarjuna's list of offences (RA, V, 1-33), an extract about 10 steps of spiritual growth (*Bodhisattva-bhūmi*-RA, V, 40-62), the prayer in 20 stanzas for triple daily recurrence (RA, V, 66-86), as well as hymns praising the Buddha used for similar purposes. But apart from the texts of purely monastic usage there were available esoteric texts which encompassed the experience of meditative exercises. They were hymns as well, but very special ones. The most venerated and the most ancient of them were included in Nagarjuna's "*Catuh-stava*" ("Four Hymns").

Two above-described kinds of Nagarjunic textual activity concerned mainly the internal organization of Mahayana movement. Of course, many treatises have already characteristic features and religious-philosophical principles of Madhyamaka, for example, the above-mentioned "Four Hymns". It is clear that the originality of the Middle school has become evident only against the background of Yogacara textual activity, which had actually evolved of Nagarjunism about the middle of the 4th cent. The main trait of the new school consisted mainly in its philosophical approach to the nature of Mahayana Sutras. Philosophy is represented in Nagarjunism by the third kind of textual activity. After all, Madhyamaka was first and foremost a Mahayana Shastra, that is, a philosophic-religious scholarship, formulating terminological and uniform themes of study, methodological approaches, producing special doctrines and concepts, founding its basic principles, etc.

Many small treatises bear evidence to this multifold activity. In a compressed form they present Madhyamika philosophical essays for Mahayana monks. These Nagarjunic texts use the poetic form (though some contain prosaic Author's commentaries) and pertain to almost all sections of philosophical knowledge known in Western culture or metaphysics (that is, ontology, epistemology and soteriology). As a rule, these treatises do not deal with the problems of logics (though some fragments were written in polemic style), ethics (if we do not include the theory of spiritual deliverance). This book gives translations of three treatises of this kind (Chapter 4).

The next kind of Nagarjunic textual activity (fourth item of definition) is the most well known one both in the history of Indian philosophy, and to Western philosophers. The main text dealing with the contents of this kind are the famous "Fundamental Stanzas on Middle (Way)" more widely

⁵ SL: *Suḥṛī-īekha* [Suhrillekha 1978: 65-67, 110-112], see also my translation in Chapter 2 of the book.

known as "Madhyamaka-karikas". Its popularity is in many respects scandalous, since it is the first product not only of the Buddhist, but also of the whole Indian philosophic-religious thought, in which all recognized theories of philosophy were refuted. That was the apophatic style Nagarjuna used for entering the scholastic field of Indian philosophical disputes.

The position of Nagarjunism in polemic consisted in absence of its own thesis, i.e. the scholars did not regard it necessary to prove (and accordingly to bring) any theoretical substantiation of Madhyamika ideas. It was considered to be quite sufficient to undermine an argument of the ideological opponents by demonstrating their logical inconsistency, invalidity, absurdity, etc. Tibet thinkers believed that bringing to the extreme of this polemic methodology resulted in disagreements between Madhyamikas and Yogacara School. Besides, refuting other doctrines the latter were ready to assert their own ideas publicly.

It is only natural that polemic goals of Nagarjunism boosted Madhyamikas' interest in formal logic, in gnoseology, etc., and that was also reflected in their treatises. But, in my opinion, the most important task was to address philosophers of non-Mahayana orientation, for instance, numerous schools of the Small Vehicle, Hinduism, Jainism, and others. If three above-mentioned kinds of textual activity were devoted to the establishing of inner structure of the Great Vehicle, Nagarjunism and Madhyamika School, the shaping up of a system of polemical philosophy already represents the relation of Nagarjunic adepts to the external world, to the world of sharp polyreligious rivalry. In connection with this we can witness a change of style, analytic composition, terminologic corpus, and some other characteristics of a relatively homogeneous body of Nagarjunic literature. The translations of two scholastic treatises are to be found in the 3rd Chapter of the book.

All-triumphant polemic skill of Nagarjuna was the leit-motif of the hagiographic literature that obviously testifies to that high place the traditional philosophical disputes occupy in ancient and medieval Indian culture. If we accept it, we are no longer surprised that despite the existence of vast written heritage of the founder of Mahayana he enters the history of Indian and world philosophy first of all as the author of "The Fundamental Stanzas on the Middle (Way)". Medieval and modern scholars could appreciate the early Madhyamika School mainly on the basis of this text. All other treatises were regarded only as additions that help to understand the depth of "The Fundamental Stanzas".

I am convinced that it is only a historic-philosophical myth, which is, firstly, based on respect of Tibetans to this treatise, and secondly, on misunderstanding of the contents of "The Fundamental Stanzas" by Western

philosophers. Misunderstanding usually brings forth the assumptions of mystical depth, inscrutability, elusiveness of the subject, etc. I am not going to belittle the significance and importance of "The Madhyamaka-karikas". From the philosophical point of view, it is a really powerful treatise. Nevertheless, while drawing attention only to this text, historians of philosophy are in many respects depreciating the greatness of other Nagarjunic texts, which are by no means less in their significance than "The Fundamental Stanzas". Moreover, only owing to the complex approach of Nagarjunic masters, which was expressed in various kinds of textual activity, in using different genres and addressing their works to diverse readership (from Buddhist adepts to simple citizens), the 2nd century could witness the establishing both of Mahayana and Madhyamika. Otherwise "The Madhyamaka-karikas" probably would not survive as an independent text, remaining, at best, an example of epatage philosophizing.

The external activity of Nagarjunism was revealed in works where Mahayana ideology was mostly developed on social, didactic and even political outlines (the fifth item of the above-mentioned definitions). These treatises (first of all "The Friendly Epistle" and "The Precious Stanzas") were addressed to a wider audience of educated Indians. This kind of textual activity, certainly, had great importance both for social circles interested in religious changes and consequently ready to support Mahayana movement financially, and for defining the public role of the teachers of the Great Vehicle, who in accordance with the vows given had to work for the sake of other beings.

Besides, these treatises demonstrated a doctrinal uniformity of Buddhism, since they were composed from unifying positions. Their Nagarjunic authors not only acted against the split in Buddhist communities, but also in every possible way emphasized the unity of Mahayana with all extant spiritual heritage of the Buddha. The exposition of didactic dogmata of the Law prevailed in the contents of these texts. It is especially true of "The Friendly Epistle" and other Nagarjunic letters, messages, manuals. Only in "The Precious Stanzas" the author decided to expose completely enough the Doctrine of the Great Vehicle and try to prove its advantages – both for public life and for individual efforts of salvation.

The last, sixth kind of textual activity includes a set of goals singled out for Mahayana penetration among the widest layers of the population. Unfortunately, folklore works of this kind (accounts of the lives of saints, pilgrimage legends, etc.) were not fully preserved in Sanskrit. From the period of Nagarjunism we have only Nagarjuna's Life by Kumarajiva and separate fragments from Sutras. The existence of a rich folklore heritage of that time could be surmised on the basis of the late legends about Nagarjuna's life

and activity—the legends included in Bu-ston's and Taranatha's "Histories". They acted only as gatherers, antiquarians and literary editors of hagiographical Nagarjuniana.

This kind of textual activity was certainly realized in missionary work and in construction of temples, monasteries, which can also be considered as the texts, though, of a different sign nature. Both hagiographical sources and ideological treatises of Nagarjuna emphasize active participation of early Madhyamikas in a practical religious movement, primarily the one devoted to Avalokiteshvara, Mandjushri, Amitabha and other figures of Mahayana cult. But, again, the data of archaeology do not allow us to document this work in respect to Nagarjuna. Therefore one can only assume that Madhyamikas were also active in this direction. The information about other Mahayana leaders, especially those of the 2nd-3rd cents., is simply not available. However, excavation of Mahayana temples of this period testifies to their participation in this work.

All above-mentioned kinds of Nagarjunic textual activity constituted a uniform textual complex, which helped to transfer traditional knowledge and religious practice from one generation of teachers to the other. Simultaneously, the complex was an effective regulator of culture. It assured the existence of Mahayana and Madhyamika School in a changeable social-political context.

The Chapters of the book include the translations of 12 treatises of Nagarjunism, they are arranged in a specific order, starting from relatively simple ones and finishing with more complex ones. The former ones are those addressed to the secular people: "The Friendly Epistle" and "The Precious Stanzas". The latter ones were intended for masters of meditation (*dhyāna*) and scholars well versed in the whole complex of Buddhist doctrines: "Four Hymns to Buddhas" and "The Doctrinal Corpus of the Law" (Dharma-sangraha). Between them there are inserted Chapters containing texts on polemics, logic and philosophical discourses. Five translations are published in Russian for the first time.

The translation of the Dharma-sangraha is published together with the Sanskrit original text, as well as the Tibetan translation, accomplished in 1988 by Gyalzen Namdol and kindly submitted for the publication in Russia by Venerable Samdhong Rinpoche (the Editor) and the author. "The Doctrinal Corpus of the Law" is the unique directory (handbook) of Buddhism, in which names, concepts, definitions and terms were arranged in 140 lists—brief abstracts of 140 doctrines. The very terminology of the Dharma-sangraha and its translation have provided a perfect opportunity to comment on the other texts, to demonstrate interrelation of various kinds of textual activity in Nagarjunism and to show the original unity of this relig-

ious-philosophical system. Besides, the translation of "The Doctrinal Corpus of the Law" has become a terminological pattern for all other translations of the monography.

Each translation is forwarded by an introductory article and is accompanied by Nagarjuna's Commentaries (if those are extant) and also by an interpretation, both by famous Buddhist thinkers and the researcher. SUPPLEMENT 1 consists of the translation of "The Diamond Sutra" from the cycle the Perfection of Wisdom (Prajna-paramita), which was preceded by the revelation of Nagarjuna. SUPPLEMENT 2 is the Buddhist Dictionary (Indo-Tibetan and Russian Buddhism) in which all concepts used in the book are briefly explained, while the names, terms, schools, etc., are presented in a systematized form.

Contents

Preface (<i>G.M. Bongard-Levin</i>)	3
Introduction	7
<i>Religious and Philosophic Treatises</i>	
<i>Chapter 1. NAGARJUNA'S LIFE AND TEXTUAL ACTIVITY</i>	20
Nagarjuna's Hagiography	20
Textual Legacy of Nagarjuna	35
Ancient Authors on Nagarjuna	46
Kumarajiva. "The Life of Nagarjuna"	46
Bu-ston on Nagarjuna (Extracts from "History of Buddhism")	49
Taranatha on Nagarjuna (Extracts from "History of Buddhism in India")	52
<i>Chapter 2. GOODWILL MESSAGE TO LAITY</i>	57
"Friendly Epistle" (Suhril-lekha)	57
I. Brief Review	57
II. Translation. Commentary	64
"Precious Stanzas" (Ratna-avali)	111
I. Brief Review	111
II. Translation. Commentary	124
<i>Chapter 3. POLEMICS WITH OPPONENTS</i>	287
"The Refutation of the Creator's Idea" (Ishvara-kartritva-nirakritir...)	287
I. Brief Review	287
II. Translation. Commentary	295
"The Examination of Disagreements" (Vigraha-vyavartani)	297
I. Brief Review	297
II. Translation. Commentary	302
<i>Chapter 4. PHILOSOPHY OF THE MIDDLENESS—MADHYAMAKA SCHOOL</i>	339
"Seventy Stanzas about Voidness" (Shunyata-saptati)	339
I. Brief Review	339
II. Translation. Commentary	342
"Establishment of Convention" (Vyavahara-siddhi)	384

I. Brief Review	384
II. Translation. Commentary	386
“Twenty Verses on the Great Vehicle” (Mahayana-vimshika).....	388
I. Brief Review	388
II. Translation. Commentary	391
<i>Chapter 5. MEDITATIVE PHILOSOPHY IN “FOUR HYMNS FOR BUDDHA” (CATUH-STAVA)</i>	400
I. Brief Review	400
II. Translation. Commentary	412
I. The Hymn to the Buddha that Overpassed the World of Beings (Lokatita-stava).....	412
II. The Hymn to the Incomparable Buddha (Niraupamya-stava).....	420
III. The Hymn to the Inconceivable Buddha (Acintya-stava).....	430
IV. The Hymn to the Supreme Buddha (Paramartha-stava).....	447
<i>Chapter 6. THE BUDDHA TEACHING IN GENERAL</i>	451
“ <i>The Doctrinal Corpus of the Law</i> ” (Dharma-sangraha).....	451
I. Brief Review	451
II. Lists (Matrikas) in Three Languages	465
III. Sanskrit Text, Tibetan and Russian Translations, Commentary	472
IV. Index of Sanskrit Terms.....	599
<i>Supplement</i>	
The Diamond Sutra (Arya-vajra-cchedika prajna-paramita-sutra).....	610
I. Brief Review	610
II. Translation. Commentary	614
The Buddhist Dictionary (Indo-Tibetan and Russian Buddhism).....	640
Bibliography.....	763
The List of Reductions in the Text.....	763
The List of Bibliographic Reductions.....	763
The Literature	764
Summary	783

Содержание

Предисловие (Г.М.Бонгард-Левин)	3
Введение	7
<i>Религиозно-философские трактаты</i>	
<i>Глава 1. О ЖИЗНИ И ТВОРЕНИЯХ НАГАРДЖУНЫ</i>	20
Агиография Нагарджуны	20
Творчество Нагарджуны	35
Древние авторы о Нагарджуне	46
Кумараджива. Житие Нагарджуны	46
Будон. Жизнь Нагарджуны	49
Таранатха о Нагарджуне. История буддизма в Индии	52
<i>Глава 2. УЧЕНИЕ О ЛЮБВИ И МИРЕ В ОБЩЕСТВЕ</i>	57
«Дружественное послание» («Сухрил-лекха»)	57
I. Вступление к СЛ	57
II. Перевод. Комментарий	64
«Драгоценные строфы наставления царю» («Ратна-авали раджа-парикатха»)	111
I. Вступление к РА	111
II. Перевод. Комментарий	124
Первая глава. Наставления о достижении счастья [рождений] и обретении высочайшего блаженства	124
Вторая глава. Соединенные наставления [о счастье и высочайшем блаженстве]	167
Третья глава. Наставление о накоплении [знаний и добродетели] ради просветления	195
Четвертая глава. Наставление в царском образе действий	221
Пятая глава. Наставление в практиках духовного совершенствования для существ, стремящихся к просветлению (бодхисаттв)	250
<i>Глава 3. ПОЛЕМИКА С ОППОНЕНТАМИ</i>	287
«Опровержение идеи Бога-творца» («Ишвара-картритва-ниракритир...»)	287

I. Вступление к ИКН.....	287
II. Перевод. Комментарий.....	295
«Рассмотрение разногласий» («Виграха-вьавартани»).....	297
I. Вступление к ВВ.....	297
II. Перевод. Комментарий.....	302
[Первое рассмотрение: Диалектика категорий «самосушее и пустое»].....	302
[Второе рассмотрение: Критика теории познания].....	311
[Третье рассмотрение: Категория «самосушего» и обоснование религиозной практики].....	321
[Четвертое рассмотрение: Poleмика по поводу других теорий, основанных на категории «самосушего»]....	328
Глава 4. ФИЛОСОФИЯ СРЕДИННОСТИ — МАДХЬЯМИКА.....	339
«Семьдесят строф о пустотности» («Шуньята-саптати»).....	339
I. Вступление к ШС.....	339
II. Перевод. Комментарий.....	342
«Установление обусловленности» («Вьявахара-сиддхи»).....	384
I. Вступление к ВС.....	384
II. Перевод. Комментарий.....	386
«Двадцать строф о Великой колеснице» («Махаяна-вимшика»).....	388
I. Вступление к МВ.....	388
II. Перевод. Комментарий.....	391
Глава 5. СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ «ЧЕТЫРЕХ ГИМНОВ БУДДАМ» («ЧАТУХ-СТАВА»).....	400
I. Вступление к ЧС.....	400
II. Перевод. Комментарий.....	412
I. «Гимн Будде, превзошедшему мир» («Локатита-става»).....	412
II. «Гимн несравненному Будде» («Нираупамья-става»).....	420
III. «Гимн неохватимому мыслью Будде» («Ачинтья-става»).....	430
IV. «Гимн высочайшему Будде» («Парамартха-става»).....	447
Глава 6. ОСНОВЫ ЗАКОНОУЧЕНИЯ БУДДЫ.....	451
«Собрание основоположений Закона» («Дхарма-санграха»).....	451
I. Вступление к ДС.....	451
II. Списки (матрики) на трех языках.....	465
III. Текст. Тибетский и русский переводы. Комментарий.....	472
IV. Указатель санскритских слов и выражений.....	599

Приложение

Алмазная сутра, или Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии («Ваджра-ччхедика праджня-парамита сутра»).....	610
--	-----

Содержание

I. Вступление к ВЧ	610
II. Перевод. Комментарий.....	614
Словарь индо-тибетского и российского буддизма (имена, термины и понятия).....	640
Библиография.....	763
Список сокращений в тексте.....	763
Список библиографических сокращений.....	763
Литература.....	764
Summary	783

Научное издание

Андросов Валерий Павлович

БУДДИЗМ НАГАРДЖУНЫ

Религиозно-философские
трактаты

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Редактор *Т.М.Швецова*

Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректор *В.И.Мартынюк*

ЛР № 020297 от 23.06.97

Подписано к печати 22.08.2000

Формат 60х90^{1/16}. Печать офсетная

Усл. п. л. 50,0. Усл. кр.-отт. 50,0. Уч.-изд. л. 51,9

Тираж 2000 экз. Изд. № 7859

Зак. № 514

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6