

ТРАНСЛЯЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ БУДДИЙСКИХ КАТЕГОРИЙ И ПОНЯТИЙ В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ¹¹⁵

Янгутов Леонид Евграфович

доктор философских наук, профессор
отдел философии, культурологии и религиоведения Института
монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского
отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ, Россия
E-mail: yanguta@mail.ru

В статье рассматривается проблема трансляции и трансформации категорий и понятий буддизма в Китае. Показано влияние его богатой культурной традиции на формирование категориального аппарата китайского буддизма, с другой стороны, показано влияние сотериологических установок буддизма на онтологическое содержание категорий и понятий китайской философии.

Ключевые слова: категории, понятия, сотериология, философия, истинно сущее, абсолютная истина, условная истина.

TRANSLATION AND TRANSFORMATION OF BUDDHIST CATEGORIES AND CONCEPTS IN CHINESE BUDDHISM

Yanguotov Leonid Evgrafovich

DSc in Philosophy, Professor
Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch
of the Russian Academy of Science, Ulan-Ude, Russia
E-mail: yanguta@mail.ru

The article deals with the problem of translation and transformation of Buddhist categories and concepts in China. It demonstrates the influence of the rich cultural tradition of China on the formation of the categorical apparatus of Chinese Buddhism as well as demonstrates the reciprocal influence of the soteriological attitudes of Buddhism on the ontological content of categories and concepts of Chinese philosophy.

Keywords: categories, concepts, soteriology, philosophy, truly existing, absolute truth, conditional truth.

Буддизм, столкнувшийся в Китае с богатой культурной традицией, не мог не испытать её влияния и не подвергнуться существенной

¹¹⁵ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)».

трансформации. Трансформации подверглись как его философские аспекты, так и сотериологические. Однако при этом неизменными оставались его основные мировоззренческие принципы, восходящие к четырем благородным истинам. Неизменной была сотериологическая цель – постижение истинно сущей природы. Сохранив единство мировоззренческих принципов буддизма, китайцы внесли существенные коррективы в его философское и сотериологическое содержание. И это стало характерной особенностью китайского буддизма, отразившейся на содержании его понятий.

Согласно махаянским текстам буддизма, рациональные характеристики истинно сущего не отражают его истинной природы. Спасение, понимаемое как постижение своей истинно сущей природы, отождествлялось с освобождением сознания от рационального восприятия бытия посредством слов, знаков и мыслей. В соответствии с этим была выдвинута теория двух истин, согласно которой условная истина – *самврити-ситья* (кит. *ши ди, 世諦*), обусловленная словами, знаками, мыслями, не отражает истинной природы вещей. Её отражает абсолютная истина – *парамарта-сатья* (кит. – *чжэн ди, 真諦*), которая не может передаваться вербальными средствами и постигается непосредственно, целиком и полностью. Такая сотериологическая константа, казалось бы, должна была вызвать негативное отношение буддистов к словам и знакам, понятиям, теориям и самим текстам. Однако на деле буддизм изобилует огромным количеством текстов, понятий и теорий.

В Китае знакомство с новым иноземным учением происходило, главным образом, через письменные тексты и попытки постичь суть содержания буддийских понятий. И это было явлением закономерным, поскольку китайцы, имеющие богатую письменную традицию и воспитанные на ней, свое знакомство с иной культурой начинали через её письменные тексты. Поэтому начальная история распространения буддизма в Китае характеризуется переводческой деятельностью буддийских миссионеров. На первом этапе это были выходцы из Индии и Центральной Азии, а затем к переводу буддийских текстов присоединились и сами китайцы. Переводческая деятельность миссионеров в Китае, растянувшаяся на века, составила одну из самых ярких страниц истории распространения буддизма. Здесь перевод буддийских текстов столкнулся с огромными трудностями, связанными с

особенностями китайского языка, для которого была характерна иероглифическая письменность и своеобразная фонетика.

Перевод буддийских текстов с санскрита на китайский язык сопровождался появлением комментаторской литературы. Китайскими буддистами было написано большое количество сочинений – не только экзегетического характера, но и собственных сочинений с высокой степенью рационалистической аргументации. В процессе переводческой деятельности и письменного творчества китайских буддистов формировался категориальный аппарат китайского буддизма.

Понятийный аппарат китайского буддизма оформился в результате столкновения понятийного аппарата индийского буддизма с философской традицией Китая, для которой была характерна терминологическая устойчивость, обусловленная недоверием китайцев ко всему новому, нетрадиционному. В традиционной китайской философии новые идеи «втискивали», по выражению В. Г. Бурова [1976, с. 6] в старые термины и понятия. Такая практика передачи новых идей обусловила полисемантизм и «взаимосвязанность» терминов китайской философии и, в конечном счете, их символический характер, достигающий порой «до совмещения противоположных значений» [Кобзев, 1986а, с. 57]. Символический характер терминов китайской философии способствовал переводу санскритских терминов на китайский язык через непосредственное использование семантически соответствующих терминов китайской философии, а их устойчивость обеспечивала преимущества перевода через калькирование над транскрипцией. Введение в буддизм терминов китайской философии облегчалось тем, что «лексикон традиционной китайской философии в широком смысле практически совпадает с естественным языком (в его письменно-литературном варианте – *вэньяне*)», а кроме того, «размытость границ между философией, наукой и литературой в Китае приводила к использованию единой терминологии в самых широких пределах» [Кобзев, 1986б, с. 21]. Поэтому термины китайской философии были весьма приспособленными для перевода санскритских понятий и передачи буддийских идей. В них «втискивалось» буддийское содержание. В то же время китайские термины в силу своей устойчивости и стабильности не могли не оказывать влияния на содержание буддийских идей. Вместе с тем, облачаясь в «буддийские одежды», они постепенно вступали в новые связи друг с другом, но уже в ином для себя качестве – в качестве понятий буддийской философии. Вме-

сте с тем, понятия буддийской философии не были однозначными, имели свою специфику, обусловленную указанным выше отношением буддистов к вербальным конструкциям. Положение о невозможности вербальной передачи истины не охладило отношения буддистов к рациональным формам знания, а, наоборот, породило множество теорий, которые рассматривались как приближающиеся к Истине, хотя и отнюдь не раскрывающие ее. Дело в том, что отношение условной истины и абсолютной, характеризовались тем, что говоря словами В. П. Васильева, об этих истинах «нельзя сказать ни то, чтоб они были одно и то же или что-нибудь различное, потому что в первом случае и простое существо постигало бы истину, а во втором не было бы спасения» [1857, с. 296]. Это высказывание ученого весьма точно характеризует отношение между абсолютной истиной и условной. Нельзя утверждать, что эти истины идентичны, но и нельзя утверждать, что здесь речь идет о двух разных истинах. В противном случае, если абсолютная и условная истины были бы одним и тем же, то проблема спасения не составляла бы для всех людей особой трудности, поскольку уже на уровне рационального познания можно было бы достичь спасения. С другой стороны, если речь шла бы о двух разных истинах, то спасение было бы невозможным, поскольку, согласно буддийскому постулату о благородном восьмеричном пути, освобождение от омраченности начинается с правильных взглядов, через рациональное постижение буддийского пути спасения. Поэтому условная истина не противопоставлялась абсолютной истине. Предполагалось, что условная истина содержит в себе абсолютную, а абсолютная истина не существует вне условной истины. Но при этом условная истина, в силу своей опосредованности словами и знаками, не может раскрыть абсолютную истину. Вместе с тем она способствует её постижению. Но при этом не все рациональные теории условной истины в равной степени могут приблизить человека к абсолютной истине. Поэтому они оценивались не столько с позиций истинности или ложности, сколько с точки зрения их способности приблизить человека к абсолютной истине. Теория, менее всего способная приблизить к абсолютной истине, могла подготовить сознание для восприятия других теорий, более приближающих к Истине. Такой подход к рациональным теориям обусловил в буддизме наличие концепций, доказывающих фактически одни и те же положения, но отличающихся как по форме изложения, так и по использованию тех или иных понятий и

терминов. В конечном итоге, важно было не содержание теории, а ее способность приблизить сознание человека к абсолютной истине. Сама же теория теряла свою значимость в момент непосредственного постижения Истины. Поэтому понятиям и категориям буддийской философии была характерна смысловая тождественность, пересеченность семантических полей и многозначность.

Понятия китайского буддизма унаследовали индо-буддийские взаимосвязи, выразившиеся в тождественности, а точнее, пересеченности семантических полей многих терминов и понятий.

В китайском буддизме семантическая пересеченность терминов и понятий еще более усугубилась. Очевидно, полисемантизм китайских терминов способствовал этому процессу. Так, например, при переводе на китайский язык основополагающего понятия Махаяны «природа Будды» использовались термины «фо» (佛) и «син» (性) : фо (佛) – Будда, син (性) – природа. Природа Будды в итоге переводилась как «фо син» (佛性). Санскритским эквивалентом биннома «фо син» выступили биномы «буддха-та /тва» и «буддха-дхату» где «син» соответствовал терминам «та/тва» и «дхату». Но при этом термин «син» не был привязан только к терминам «та/тва» и «дхату», он использовался также при переводе таких понятий, как *пракрита*, *свабхава*, *прадхана*. Но, в свою очередь, термины «дхату» и «та/тва» также не были привязаны только к термину «син» (性). Они переводились другими китайскими терминами: «дхату» передавался также термином «цзе» (界, сфера, царство, мир) и термином «ти» (体), тело, структура, форма, сущность, природа, натура); «та/тва» – терминами «ти» (体) и «шэнь» (身, тело, телесная оболочка, плоть) [Rawlinson, 1983, p. 260].

Герменевтика понятий китайского буддизма, характеризующихся, с одной стороны, полисемантизмом, с другой – семантической тождественностью (пересеченностью), во многом зависит от контекста – гносеологического, онтологического, психологического, сотериологического, а также от принадлежности текста к той или иной школе.

Широкое использование понятий традиционной философии составило одну из важнейших особенностей философского учения школ китайского буддизма. В учениях этих школ онтологическое содержание понятий китайской философии дополнялось сотериологическим контекстом. Уже на самом раннем этапе переводов буд-

дийских сутр широко использовалось центральное понятие даосизма «Дао» (道), при помощи которого объяснялось содержание понятия нирваны. Для передачи содержания этого понятия использовалось также понятие «у вэй» (无为), отражающее в даосизме важнейший для него принцип недеяния. Но, поскольку эти понятия даосизма, хотя и были в определенной степени близки по смыслу содержанию нирваны, тем не менее, не передавали её точный смысл, они были заменены более удачными, фонетическими, эквивалентами – «непань» (涅槃), «нихуань» (泥洹). Вместе с тем семантическое содержание понятия Дао как абсолюта неоднократно использовалось в сочинениях адептов школ для иллюстрации идеи просветления, истинного пути.

Трансформация буддизма на китайской почве особенно ярко проявилась, когда в сочинения адептов буддийских школ стали вводиться китайские категории не в качестве эквивалента буддийских понятий, а в их самостоятельном значении. Особенно характерными в этом плане стали сочинения адептов школы хуаянь. Первый патриарх этой школы Ду Шунь, опираясь на содержание «Хридая-сутры», пользовавшейся в Китае огромной популярностью¹¹⁶, вводит в свой

¹¹⁶ О популярности «Хридая-сутры» говорит тот факт, что она имела множество вариантов перевода с санскрита на китайский язык. В «Трипитаку», составленную во времена годов Тайсё, были включен перевод Кумарадживы, выполненный в эпоху Восточная Цзинь, который имеет название «摩诃般若波罗密大明咒经» («Мохэ баньжоболоми даминчжоу цзин»), два перевода, выполненных в эпоху Сун Южных династий (420–479 гг. н.э.), а также шесть переводов, выполненных в эпоху Тан (618–907 гг.). Сунские переводы принадлежат одному и тому же переводчику – Ши Ху (施護). Первый перевод имеет название «Фошо Диши баньжо боломидо синь цзин» (佛说帝释般若波罗密多心经, «Сутра сердца Праджняпарамиты, рассказанная Буддой Индре»), второй перевод имеет название «Фошо шэнму баньжо боломи цзин» (佛说圣母般若波罗密经, «Сутра Праджняпарамиты, рассказанная Буддой Шэнму»). В эпоху Тан «Хридая-сутру» переводили Сюань Цзан, Фа Чжун, Баньжогунлианьдэн, Чжи Хуйлунь, Фа Чэн. Один перевод принадлежит неизвестному переводчику. В переводе, осуществленном Сюань Цзаном, сутра имела название «Баньжоболомидо синьцзин» (般若波罗密多心经, «Сутра сердца Праджняпарамиты»). Это же

текст понятия *ли* (理) и *ши* (事). Под понятием *ли* (理) в классической китайской философии понималось «упорядочивающее, структурообразующее и индивидуализирующее начало, атрибут, неотъемлемое свойство, присущее отдельной вещи и всему сущему, в т. ч. явлениям духовной жизни» [Кобзев, 2006, с. 295]. В контексте сочинения Ду Шуня *ли* имело смысл пустоты как истинно сущего, понимаемого как истинное сознание (чжэнь синь, 真心), истинная таковость (чжэнь жу, 真如). *Ши*, имеющее значение «дело», «событие», «случай», «обстоятельство», в китайской философии практически не имело мировоззренческой значимости. В контексте сочинения Ду Шуня оно использовалось как обозначение феноменального мира, иллюзорных, изменчивых вещей и явлений. Известное выражение «Хридая-сутры»: «Форма (*сэ*, 色) не отличается от пустоты (*кун*, 空), а пустота не отличается от формы. Форма – это и есть пустота, пустота есть форма» Ду Шунь интерпретировал так:

«*Ли* содержится в *ши*, *ши* содержится в *ли*. Истинное *ли* и *ши* не отличаются друг от друга. Поэтому истинное *ли* целиком и полностью находится в одном *ши*; истинное *ли* и *ши* не составляют одно, поэтому природа *ли* постоянна и беспредельна; поскольку [*ли* и *ши*] не составляют одно и не отличаются друг от друга, постольку природа беспредельного *ли* полностью содержится в одной пылинке; поскольку [*ли* и *ши*] не различаются и не составляют одно, постольку одна пылинка и природа *ли* не имеют различий» [Ду Шунь, 1907].

Ду Шунь здесь использует китайские понятия, иллюстрирующие взаимоотношение пустоты и формы отнюдь не для того, чтобы облегчить понимание китайцами сложного праджняпарамитского текста. Ведь онтологизированное восприятие китайского менталитета легче воспринимало буддийские истины посредством собственных понятий, чем санскритских, как переведенных, так транскрибированных. Более того, сочинение Ду Шуня не было пояснением содержания

название сохранилось и в других переводах, за исключением перевода Фа Чжуна. Его перевод имеет название «Пубьяньчжицзан баньжоболомидо синь цзин», (普通智藏般若波罗密多心经, «Сутра сердца Всеобъемлющего хранилища мудрости Праджняпарамиты»). В данной статье используется перевод Кумарадживы.

«Хридая-сутры» посредством китайских понятий. Оно акцентировало внимание на содержание понятия пустоты в контексте её отношения к форме. В содержании «Хридая-сутры» можно выделить 4 аспекта. Первый аспект касается, упомянутого выше отношения пустоты и формы. Второй аспект – это содержание пустоты, которое сводится к тому, что все пять *скандх* пусты. Пустыми являются и остальные четыре *скандхи*: *ведана* (受 *шоу*); *санджня* (想 *сян*); *санскара* (行 *син*); *виджняна* (识 *ши*). Всем дхармам присуща пустота внешнего вида. Они не рождаются и не уничтожаются, не загрязнены, не чисты, не увеличиваются, не уменьшаются. Поэтому в пустоте нет *рупы*, нет *веданы*, нет *санджни*, нет *санскар*, нет *виджняны*. Нет видящего, слышащего, обоняющего, вкушающего, осязающего, нет *аятаны манаса*; нет видимого, нет звука, нет обоняемого, нет вкушаемого, нет осязаемого, нет *аятаны дхармы*. Нет *дхату* видящего, нет других *дхату*, включая и *дхату* сознания – *ши*. Нет неведения, нет прекращения неведения. Нет старости, нет смерти. Также нет прекращения старости и смерти. Нет страдания, нет его возникновения, уничтожения и пути. Нет мудрости, а также нет достижения, поскольку нет достигнутого.

Третий аспект касается идеи отсутствия преград для просветленного сознания. В тексте говорится: «Сознание Бодхисаттв, поскольку опирается на Праджняпарамиту, не имеет препятствий, а поскольку не имеет препятствий, не имеет смятений, уйдя от заблуждений, в конечном итоге попадёт в нирвану». И, наконец, четвертый аспект содержание «Хридая-сутры» подчеркивает мантрический контекст сутры. Здесь говорится: «Все Будды трех времен, опираясь на Праджняпарамиту, достигли наивысшего и совершенного просветления (аннугату-самьяк-самбодхи). Поэтому знание Праджняпарамиты это есть мантра великого святого, это есть мантра великого понимания, это есть непревзойденная мантра, это есть не имеющая равных мантра; мантра, которая может покинуть все страдания, истинная, не пустотная (иллюзорная). Поэтому говорим мантра Праджняпарамиты» [Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин].

Иными словами, четвертый аспект сутры подчеркивает, что она представляет собой текст, наиболее удобный для медитативной практики. Этот аспект «Хридая-сутры» подчеркивается в названии перевода Кумарадживы – «Мохэ божеболоми даминчжоу цзин». На

русский язык это название переводится как «Большая праджня-парамита сутра мантры великого понимания».

В сочинении Ду Шуня акцентируется внимание на первом и третьем аспектах. Что касается первого аспекта, то здесь необходимо подчеркнуть, что *ли* в сочинении Ду Шуня не отождествлялось с пустотой. *Ли* в данном контексте подчеркивало содержание пустоты как истинно сущего в его значении абсолюта. Диалектика тождества и пустоты и формы утверждала невозможность существования абсолюта вне феноменального мира, олицетворением которого является понятие формы. Диалектика *ли* и *ши* подчеркивала этот аспект содержания сутры. В сочинении Ду Шуня утверждается: «...*ши* устанавливается благодаря тому, что содержит в себе *ли*. Вследствие этого, внешние виды *ши* все исчерпываются и лишь истинное *ли* равномерно проявляется. Это потому, что невозможно наличие ни одного *ши* вне истинного *ли*».

Далее утверждается: «*Истинное ли это есть ши*. Все [сущее] есть истинное *ли*. [Истинное *ли*] не должно быть вне ши. Так как эти дхармы не имеют собственного принципа, поэтому они зависят от *ли*. А поскольку *ли* пустотно, не имеет своей телесной формы, постольку *ли* поднимается до телесной формы (посредством) всех *ши*. Тем самым оно становится истинным *ли*» [Ду Шунь, 1907].

Ввод Ду Шунем понятия *ли* не как понятия, тождественного пустоте, а как выделяющего её истинное сущее (абсолют) вне феноменального контекста, акцентировало внимание на взаимозависимости пустоты и формы, что отражало третий аспект содержания «Хридая-сутры». Указанная выше полисеманτικότητα буддийских понятий позволяла трактовать *ли* как истинную таковость (чжэнь жу, 真如), рассмотренную вне её феноменального контекста. *Ли* в этом контексте сочинения Ду Шуня рассматривается как целостное неделимое сущее, которое целиком и полностью содержится в каждом *ши*. В сочинении говорится: «Утверждаю, что природа *ли*, которая может содержаться [в *ши*], не делится на части. *Ши*, которые содержат [*ли*], делятся на части и различаются. В одном *ши* *ли* содержится целиком и полностью. Неверно, что содержится по частям. Почему? Поскольку то истинное *ли* не может делиться, постольку каждая пылинка полностью вмещает в себя беспредельное истинное *ли*, при этом не может не оставаться полной и завершённой.

Это подобно тому, что большое море полностью находится в одной волне, но море от этого не становится маленьким. Это подобно тому, как маленькая волна охватывает большое море, при этом волна не становится большой. В то же время [море] полностью содержится во всех волнах, при этом оно не отличается [от волн]» [Ту Шунь, 1982, с. 95].

Далее следует тезис: «Истинное *ли* и *ши* не отличаются друг от друга. Поэтому истинное *ли* целиком и полностью находится в одном *ши*; Истинное *ли* и *ши* не составляют одно, поэтому природа *ли* постоянна и беспредельна; поскольку [*ли* и *ши*] не составляют одно и не отличаются друг от друга, постольку природа беспредельного *ли* полностью содержится в одной пылинке; Поскольку [*ли* и *ши*] не различаются и не составляют одно, постольку одна пылинка и природа *ли* не имеют различий» [см. там же, с. 99].

Это положение Ду Шуня было конкретизировано в сочинении четвертого патриарха школы Чэн Гуаня «Хуаянь фацзе сюань цзин» (Сокровенное зеркало мира дхарм в Хуаянь), который выделил четыре мира дхарм (дхармадхату, кит. (фа цзе, 法界)). *Дхармадхату* – это важнейшее понятие буддийской философии. В различных буддийских школах оно рассматривалось в различных контекстах, как гносеологическом, так и онтологическом. В сочинении Чэн Гуаня *дхармадхату* рассматривается в онтологическом аспекте как совокупность дхарм. Чэн Гуань различает четыре уровня дхарм: мир дхарм *ши* (*ши фацзе*, 世法界); мир дхарм *ли* (*ли фацзе*, 理法界); мир отсутствия преград между дхармами *ли* и дхармами *ши* (*ли ши у ай фацзе*, 理事无碍法界); мир отсутствия преград между дхармам *ши* (*ши ши у ай фа цзе*, 事事无碍法界). Главным смыслом этой классификации дхарм является четвертый уровень, утверждающий отсутствие преград между дхармами *ши* и *ши*, означающий отсутствие преград между вещами феноменального мира. В тексте Ду Шуня это иллюстрируется следующим образом: одна пылинка, оставаясь на своем месте, в то же время проникает во все пылинки всех десяти направлений, поэтому, оставаясь близко, в то же время находится далеко. Одна пылинка, оставаясь маленькой, в то же время включает в себя все вещи десяти направлений, поэтому, оставаясь маленькой, в то же время представляется большой, оставаясь узкой, в то же время представляется широкой. В конечном итоге Ду Шунь

заключает: «В одном есть одно. Во всем есть одно. В одном все. Во всем все» [см.: Ду Шунь, 1907, л. 892об.–894].

К таким же выводам, сделанным на онтологическом уровне, adeпты хуаянь приходят и в результате анализа содержания сознания.

Анализ содержания понятия *сознания* в контексте его отношения к феноменальному миру занял большое место в сотериологических концепциях школ китайского буддизма. В их текстах это понятие обозначалось терминами *синь* (心) и *ши* (识). Иероглиф *синь* (心) в китайской философии имел значения: сердце, душа, ум, разум, интеллект и др. Однако ни одно из них не передавало точного смысла *синь* (心), используемого в текстах китайского буддизма. В них понятие *синь* (心) включало в себя, помимо элементов, составляющих содержание сознания, также и те, которые никогда не были присущи традиционному китайскому термину *синь* (心). Это элементы просветленности и омраченности, чистоты и загрязненности. Иначе говоря, в традиционное китайское понятие *синь* (心) вводилось сотериологическое содержание, которое не вытесняло собой старое, но вместе с тем становилось доминирующим. Здесь важно определить тот контекст, в котором используется понятие *синь* (心). В зависимости от него *синь* (心) может пониматься либо как омраченное сознание, связанное с психическим состоянием индивида, обусловленным его привязанностями к собственному «Я», либо как просветленное сознание, порвавшее со всеми привязанностями и воспринимающееся как целостность, неизменность и недualityность.

Для уточнения содержания понятия *синь* (心) к нему добавлялись термины, отражающие тот или иной контекст. Добавление термина *ми* (迷) позволяло однозначно трактовать *синь* (心) как омраченное сознание – *ми синь* (迷心) [См.: Фа Цзан, 1905–1912]. Но чаще всего уточняющие термины вводились для обозначения просветленного аспекта сознания. Так добавление иероглифа *и* (一) к *синь* обозначало единое сознание *и синь* (一心), отражающий абсолютный, истинный и целостный аспект сознания. В этом же контексте наделялось смыслом понятие *чжэнь синь* (真心), отражающее истинный и целостный аспекты сознания [см.: Кобзев 1986а, 1986б]. Понятие *пути синь* (菩提心) подчеркивало просветленный аспект сознания.

Отношения просветленного и омраченного аспектов сознания в учении хуаянь, по сути, можно представить как отношения истинно сущего и иллюзорного бытия. Просветленное сознание проявляется через омраченное, а омраченное сознание скрывает в себе просветленное.

Понятие *ши* (识), основной смысл которого сводился к обозначению «знания», «понимания», использовалось, главным образом, в текстах школы фасян (法相), где оно занимало центральное место. Школа фасян представляла собой китайский вариант школы йогачара, в которой сознание обозначалось понятиями «читта», «виджняна», «манас». По словам О. О. Розенберга, «различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна – выражают только различные тонкости анализа: *читта* – единая форма сознания, *виджняна* – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, *манас* – сознание предыдущего момента [Розенберг, 1918, с. 186]. В школе фасян *синь* (心) обозначало *читту* – единую форму сознания, рассмотренную как целостность вне конкретного анализа его содержания, а *ши* – как *виджняну*, сознание, «рассмотренное с точки зрения его содержания». Понятие *манас* обозначалось термином *и* (意), который в других школах китайского буддизма не имел особой значимости. О. О. Розенберг полагал, что все три понятия, – *читта*, *виджняна*, *манас* – могут быть употреблены как синонимы [там же].

Если школа фасян, основанная Сюань Цзаном (玄奘), отразила суть абхидхармической концепции индийской йогачары и её учения о «только сознании» (*вэй ши*), то школа хуаянь понятие сознания представила в иной онтологической плоскости. В её концепции сознания отразился синтез представлений махьямиков и йогачаров. Сформированная на базе самого позднего текста Махаяны – «Аватамсакасутры»¹¹⁷, школа хуаянь явилась и самой поздней школой буддизма, сформированной в эпоху Тан (618–907). Развиваясь в русле философских и сотериологических построений школ буддизма, возникших на китайской культурной почве, школа хуаянь была далека от споров прасангикиков и сватантриков, раздиравших индийских сторонников

¹¹⁷ По словам А.У. Уотса, она является кульминацией индийской Махаяны. Watts A.W. The Way of Zen. – N. Y., 1957. – P. 70.

Буддапалиты и Бхававивеки, а также от противостояния адептов двух главных направлений Махаяны – йогачары и мадхьямики. Она в равной степени апеллировала как к понятию пустоты, понимаемой мадхьямиками как единственная реальность, так и к понятию сознания, такой же единственной реальности в учении йогачаров, что весьма ярко отразилось в решении адептами хуаянь проблемы сознания, которому они придали онтологический статус.

В отличие от йогачаровского учения о сознании как единственной реальности, которое в Китае проповедовала школа фасян, адептов хуаянь содержание сознания как таковое не интересовало. Поэтому абхидхармическая концепция фасян, в которой были даны структурные и содержательные характеристики сознания, адептами хуаянь не рассматривалась. Сознание адептов хуаянь привлекало исключительно в плане его отношения к эмпирическому миру истинно сущего. И, если в йогачаре (фасян) сознание как единственная реальность было представлено понятием *виджняна* (识 ши), отражающим характеристики сознания с точки зрения анализа его конкретного содержания, то в хуаянь оно было представлено понятием *синь* (心), понимаемым как *читта*, которое рассматривалось как единая форма сознания [Буров, 1976, с.187].

В трактате «Хуаянь и чэн ши сюань мэнь» второй патриарх школы хуаянь Чжи Янь пишет: «Нет никакой реальности, кроме сознания – *синь* (心), поэтому говорю, что существует только сознание – *синь* (心)» [Васильев, 1857, с. 29]. В контексте этой установки третий патриарх школы Фа Цзан дает развернутые характеристики сознания в его отношении к феноменальному миру и истинно сущему, как и Чжи Янь, используя термин *синь* (心)¹¹⁸. Вместе с тем, понятие *синь* (心), в текстах хуаянь нельзя однозначно рассматривать как тождественное понятию *читта*.

Выше было сказано о сотериологическом аспекте понятия *синь* (心), здесь же отметим, что отношения просветленного и омраченного аспектов сознания в учении хуаянь, по сути, можно представить как

¹¹⁸ Термин *ши* (识) встречается в текстах хуаянь, но редко. Так, в трактате Фа Цзана «Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан» («Трактат, поясняющий значение учения единой колесницы хуаянь») этот термин встречается в контексте пояснения Фа Цзаном учений Хинаяны и йогачаров.

отношения истинно сущего и феноменального бытия, в которых просветленное сознание проявляется через омраченное, а омраченное сознание скрывает в себе просветленное. Конкретно это выразилось в том, что истинно сущее рассматривалось не только как истинное существование, но и как сущность. Тенденция различения сущности и существования присутствовала в текстах хуаянь скорее имплицитно, чем явно, что не позволяло однозначно говорить об истинно сущем как о сущности, тем более что в хуаянь отношения сущности и явления преломляются через отношения истинного и ложного. И тем не менее, просветленное сознание мы можем представить как истинную сущность, которая характеризует внутреннее, скрытое от повседневного взгляда истинное состояние сознания, а омраченное сознание – как явление, отражающее внешние проявления истинной сущности в виде разрозненных и индивидуальных Я – ложных и иллюзорных. Отношения истинной сущности и индивидуальных сознаний – это отношения двух уровней одного и того же сознания. В онтологическом плане их отношения сводятся к следующему.

1. Истинная сущность, будучи целостной и неделимой, содержится во всех индивидуальных сознаниях одновременно, целиком и полностью.

2. Индивидуальные сознания, будучи непохожими, обладают одной и той же природой, составляющей их истинную сущность, которая не делится на части и содержится в них одновременно.

3. Истинная сущность, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественна всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

4. Все индивидуальные сознания, обладающие одинаковой сущностью, тождественны друг другу, но из-за своей омраченности проявляются как не похожие друг на друга.

Истинная сущность имманентна индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне их; ее существование возможно лишь как имманентное индивидуальным сознаниям. Ее неадекватность психическому состоянию каждого из сознаний не означало дуализма истинной сущности и индивидуального сознания. Представления о дуализме возникают вследствие омраченности сознания, не осознающего своей тождественности истинной природе. И здесь очень важно пом-

нить, что индивидуальное сознание не есть производное от истинной сущности (будь то единое сознание или сознание бодхи), а есть тождество с ним. Но тождество в данном случае – это не абсолютное равенство. Оно подобно тождеству нирваны и сансары, рассмотренному в психологическом контексте. В конечном счете, существует только истинное сознание, которое проявляет себя в ложном «Я», наделенном эмоциями, чувствами и желаниями, порождающими, в свою очередь, мир объектов, мир эмпирического бытия.

В хуаяньской философии отношение индивидуального сознания и эмпирического мира рассматривается в контексте отношения между истинно сущим и индивидуальными сознаниями. Поэтому отношение сознания и истинно сущего – это только одна сторона хуаяньской концепции сознания, другую ее сторону составляют отношения между индивидуальным сознанием и эмпирическим миром, которые строятся по тому же принципу, что и отношения между истинной сущностью и сознанием. Если истинная сущность считалась проявляющейся через индивидуальные сознания, то индивидуальное сознание, в свою очередь, рассматривалось как проявляющееся через эмпирический мир.

Индивидуальное сознание рассматривалось в хуаянь как причина эмпирического мира. В своем фундаментальном сочинении «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» («Сто врат в море идей сутры “Хуаянь цзин”»), представляющем целостный обзор хуаяньской философии, Фа Цзан пишет: «Когда видишь пылинку, то [знаешь], что пылинка – это проявление собственного сознания, потому что собственное сознание становится причиной для [существования пылинки]. А так как дхарма возникает в сознании лишь после того, как проявляется причина, то мы говорим, что пылинка — это дхарма, возникшая через причину. В сутре говорится, что все дхармы возникли из причин, без причин нет возникновения. Погружение в сансару [происходит] из-за причин. Вне их нет ничего. В конечном счете нет дхармы вне сознания, она может возникнуть лишь тогда, когда сознание станет причиной» [Фа Цзан, 1905–1912, л. 44].

Однако в философии Фа Цзана индивидуальное сознание не является единственной и конечной причиной пылинки. Индивидуальное сознание находится в таких же отношениях с предметами и явления-

ми эмпирического мира, в каких находится истинно сущее с индивидуальными сознаниями.

Индивидуальное сознание может существовать только как проецирующее предметы эмпирического мира, поэтому оно не может мыслиться в оторванности от своей проекции, которая, в свою очередь, считается причиной его существования. Иначе говоря, причина существования сознания находится не в высшей по сравнению с ней реальности, а в ее же собственной проекции, не имеющий собственной природы и функционирующей как ее “продукт”. Не будь проекции – не было бы самого сознания, не будь сознания – не было бы проекции.

Фа Цзан также пишет: «Пылинка является причиной сознания, а сознание – причиной пылинки» [там же]. То есть пылинка и сознание являются причинами появления друг друга. Однако, несмотря на их взаимообусловленность, сознание все-таки первично по отношению к пылинке. Дело в том, что причина в тексте Фа Цзана делится на первичную, главную – *инь* (因)¹¹⁹ и вторичную, второстепенную – *юань* (緣)¹²⁰ Говоря о сознании как причине пылинки, Фа Цзан использует термин «инь», означающий первичную причину, а говоря о пылинке как причине сознания, употребляет термин «юань», имеющий значение вторичной по отношению к «инь». «[Главная] причина (因) сама по себе не существует, – утверждает Фа Цзан, – а существует благодаря [второстепенной] причине (緣); второстепенная причина сама по себе не существует, а существует благодаря главной причине» [там же, л. 44 об.].

Такая взаимосвязь главной и второстепенной причин, или индивидуального сознания и эмпирического мира отражала главную идею базового текста – «Аватамсака-сутры», которая заключалась в утверждении единства, тождества и гармонии всего сущего, выраженного в формуле «одно во всем, все в одном», согласно которой природа Будды находится во всем сущем одновременно,

¹¹⁹ Инь 因 переводится как *хету* (hetu) – порождающее; условие (предопределяющее судьбу); обуславливающие дхармы [Soothill, Hodous, 1972, p. 440].

¹²⁰ Юань (緣) переводится как *пратья* (pratya) – способствующее; связи; относящиеся дхармы [там же].

целиком и полностью. Эта идея более лаконично была выражена в разработанном адептами хуаянь положении о *не-преграде* (无碍) между феноменальным и истинно сущим и *не-преграде* между всеми вещами и явлениями феноменального мира. В конечном итоге, всё взаимообусловлено, всё взаимозависимо, одно обуславливает всё, всё обуславливает одно. Истинно сущее взаимообусловлено с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Всё едино [там же].

Таким образом, единство и взаимозависимость всех вещей и явлений феноменального мира обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина – индивидуальное сознание. Индивидуальное сознание, будучи причиной проецируемых им вещей и явлений, само не обладает самостоятельным существованием, оно, в свою очередь, зависит от своего проецируемого, может существовать лишь как проецирующее. Индивидуальные сознания, в свою очередь, также находятся в отношении единства и взаимообусловленности друг с другом, это вытекает из положения о том, что все они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую природу, понимаемую как единое сознание, которое и есть истинно сущее. Но единое сознание вне индивидуальных немислимо. Единое сознание, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественно всем, при этом продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

Литература

1. Большой китайско-русский словарь / под. ред. И. М. Ошанина. Т. 4. – М., 1983–1984.
2. Буров В. Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. – М., 1976.
3. Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. – СПб., 1857.
4. Ду Шунь. Хуаянь фацзе гуань («Созерцание мира дхарм в хуаянь») // Да цзан цзин (Буддийский канон). Т. 332. – Киото, 1907.
5. Кобзев А. И. Методологические особенности классической китайской философии // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. Ч. 1. – М., 1986а.

6. Кобзев А. И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М., 1986б.
7. Кобзев А. И. Ли // Духовная культура Китая. Т. 1. – М.: Изд. Восточная литература РАН, 2006.
8. Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин (Праджняпарамита-хридая сутра) / пер. с санскрита Кумарадживы // Да чжэн синь сю дацзан цзин. Т. 8.
9. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
10. Ту Шунь. Созерцание мира дхарм в Хуаянь // Янгутов Л. Е. Философское учение школы Хуаянь. – Новосибирск: Изд-во «Наука», 1982. – С. 92-112.
11. Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (Десять врат единой колесницы хуаянь // Чжунго сысян цзы ляо сюань бянь. Т. 2, ч. 2.
12. Чжунго сысян тунши. (Всеобщая история китайской философии. Т. 4, ч. 1. – Пекин, 1957.
13. Чэн Гуань. «Хуаянь фацзе сюань цзин» (Сокровенное зеркало мира дхарм в Хуаянь) // Да Цзан цзин. Т. 332.
14. Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь («Сто врат в море идей сутры “Хуаянь цзин”») // Да жи бэнь сюй цзан цзин. Киото, 1905–1912 гг.
15. Фа Цзан. Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжан («Три драгоценности в понимании дхарм сутры “Хуаянь цзин”») // Да Цзан цзин. Киото, 1907. Т.332.
16. Rawlinson A. The Embiguity of the Buddha-nature Concept in India and China // Early Chan in China and Tibet. – Berkley, 1983.
17. Soothill W., Hodous L. A Dictionary of Chinese Buddhism terms. – Taipei, 1972.
18. Watts A.W. The Way of Zen. – N. Y., 1957.