А. М. Донец¹

ДВЕ КОНЦЕПЦИИ БОДХИЧИТТОТПАДЫ В УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ БУДДИЙСКИХ МОНАСТЫРЕЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В статье на материале тибетоязычных текстов учебной литературы философских факультетов буддийских монастырей Центральной Азии рассматривается ключевое понятие буддизма махаяны – *бодхичиттотпада* (санскр. *bodhicittotpāda*). Определено его доктринальное содержание с точки зрения концепции «двух истин» (относительной и абсолютной) и эксплицированы два подхода к его интерпретации, основанные на материале комментаторской литературы к двум главным работам, по которым изучается философия буддизма в школе Гелуг центральноазиатского буддизма – «Абхисамаяланкаре» Майтреи и «Мадхьямака-аватаре» Чандракирти. На материале «Бодхисаттвачарья-аватары» Шантидевы дан анализ концепции «львиной гордости» Бодхисаттвы как важнейшего фактора, необходимого для реализации бодхичиттотпады.

Ключевые слова: буддийская философия, тибетский буддизм, бодхичитта, мадхьямика, парамита, тибетская схоластика, Бодхисаттва, две истины.

A. M. Donets

TWO CONCEPTS OF BODHICITTOTPA IN THE EDUCATIONAL LITERATURE OF BUDDHIST MONASTERIES OF CENTRAL ASIA

Based on Tibetan-language educational literature of philosophy departments of Buddhist monasteries in Central Asia, the article examines a key concept in Mahayana Buddhism: bodhicittotpāda. Its doctrinal content is defined from the point of view of the concept of “two truths” (relative and absolute). Two approaches to its interpretation are explicated based on commentary literature of two main works through which the philosophy of Buddhism is studied in the Gelug school of Central Asian Buddhism – “Abhisamayālaṅkāra” of Maitreya and “Madhyamakāvatāra” of Chandrakirti. Using the “Bodhisattvacaryāvatāra” of Shantideva, an analysis is given of the concept of “lion pride” of the Bodhisattva as the most important factor necessary for the realization of bodhicittotpāda.

Keywords: Buddhist philosophy, Tibetan Buddhism, Bodhicitta, Madhyamika, Paramita, Tibetan scholasticism, Bodhisattva, two truths.

¹ Донец Андрей Михайлович – доктор философских наук Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук», г. Улан-Удэ, Россия. E-mail: sn3716@yandex.ru.

Концепция бодхичиттотпады (санскр. bodhicittotpāda; тиб. byang chub kyi sems bskyed)¹ занимает в буддизме Махаяны центральное место, так как полагается, что реализация этого фактора служит одной из главных причин становления индивида на махаянский путь, продвижения по нему и обретения конечного плода – буддства. В свете этого представляется важным выявление того, каким образом эта концепция интерпретируется в учебной литературе религиозно-философских факультетов буддийских монастырей Центральной Азии, поскольку на основе ее усвоения происходит формирование мировоззрения и организация религиозной жизни у прошедших курс обучения.

Общее рассмотрение бодхичиттотпады. Термин «бодхичитта» имеет два основных значения: мысль (читта) о Просветлении (бодхи) и ум (читта) Просветления (бодхи). При этом «мысль о Просветлении» обычно трактуют как твердое намерение (желание, стремление) достичь Просветления, а «ум Просветления» – как ум в форме непорочной мудрости, которая непосредственно ведает абсолютное (абсолютную истину, шуньяту), что служит главной причиной обретения Просветления. Поскольку здесь один и тот же термин обозначает два разных предмета, то для того чтобы не путать их, первый называют относительной (тиб. kun rdzob), так как она реализуется и имеет место в ситуации наличия феноменального-относительного, а второй – абсолютной (тиб. don dam pa) бодхичиттой, ибо она запредельна относительному и имеет своим непосредственным объектом абсолютное. Иногда относительную и абсолютную называют двумя видами бодхичитты. Но поскольку при выделении у некой дхармы тех или иных видов последние обязательно обладают всеми признаками первой, а у относительной и абсолютной бодхичитты нет общих признаков, которые могли бы быть отнесены к бодхичитте как таковой, то подразделение бодхичитты на два вида – относительную и абсолютную – полагают условным, осуществляемым с точки зрения «рода называющего звука» (sgras brjod rigs), т. е. с точки зрения того, что может быть названо (хотя бы и условно) данным термином. Нередко термин «бодхичитта» встречается без слов «относительная» или «абсолютная», вследствие чего его конкретное значение можно уяснить только из контекста. Чаще всего в таких случаях данный термин обозначает относительную бодхичитту.

В качестве эквивалента «бодхичитты» обычно употребляется «читтотпада» (санскрит; тиб. sems bskyed), который тоже имеет два основных значения: порожденная мысль (или мысль о порождении) и порожденный ум. Первое – это порожденная мысль о достижении-порождении Просветления, а второе – это уже порожденный ум, который непосредственно ведает абсолютное, что является главной причиной обретения Просветления. В соответствии с этим говорят – по аналогии с бодхичиттой – о двух видах читтотпады – относительной и абсолютной. Данное подразделение читтотпады тоже полагают условным. Поскольку реа-

¹ Употребительные сокращения, применяемые в зависимости от доктринального контекста: (1) санскр. bodhicitta; тиб. byang chub kyi sems; (2) санскр. cittotpāda; тиб. sems bskyed).

лизация абсолютной читтотпада имеется только у святого, то термин «читтотпада» иногда употребляется для обозначения ступени святости индивида (*породившего ум*, ведающий абсолютное).

Термин «читта» обозначает также сознание, которому обычно сопутствует те или иные психические элементы (чайтта). У Бодхисаттв обычно выделяют десять ступеней святости, реализуемых по очереди. Каждая из этих ступеней характеризуется наличием абсолютной читтотпада, которой сопутствует (в относительном плане) определенный набор психических элементов, реализованных или реализуемых на данной ступени. Поэтому иногда термин «читтотпада» используется для обозначения тех или иных ступеней святости. Например, первая читтотпада – это первая ступень святости Бодхисаттвы (Совершенно радостная). Так, первые десять глав «Введения в мадхьямику» (Мадхьямакаватара) Чандракирти (VII в.) называются следующим образом: «Первая читтотпада», «Вторая читтотпада», «Десятая читтотпада», поскольку в них последовательно рассматриваются десять ступеней святости Бодхисаттвы.

Бодхичиттотпада играет важнейшую роль в буддийской практике, поскольку она обуславливает становление на путь совершенствования, продвижение по нему и достижение его конечной цели. Наличие в буддизме трех основных путей, или Колесниц (ян) – Шпракааяны, Пратьекабуддаяны, Махаяны – и соответствующих им Просветлений (Шправака, Пратьекабудды, Будды) определяет выделение трех видов бодхичитты, из которых два первых называются хинаянскими, а последний – махаянским.

Концепция бодхичиттотпады, разработанная прасангиками традиции Гелук в рамках анализа «Украшения полного постижения Майтреи». В тибето-язычной литературе религиозно-философских факультетов (mtsan nyid grwa tshang), являющихся базовыми для традиционной системы образования в буддийских монастырях Центральной Азии, представлены две концепции махаянской читтотпады, в известной мере дополняющие друг друга. Первая из них изучается при прохождении курса Парамиты (phag phyin) и излагается в связи с исследованием нескольких четверостиший в начале первой главы «Украшения полного постижения» (Абхисамаяланкара) Майтреи [Майтрея: 3Б]. Здесь читтотпада рассматривается как первый из десяти элементов, реализация которых обуславливает обретение всеведения Будды (см. напр., в: [Гедун Тендар: 48Б–58А]).

С религиозно-практической точки зрения, махаянская относительная читтотпада обычно определяется как «желание [реализовать] истинно совершенное Просветление [Будды] ради блага других» [Там же: 5Б]. В рамках виджнянавадиновской концепции 51 психического элемента данное желание (тиб. 'dod pa) квалифицируется философами как психический элемент «стремление» (санскрит. чанда, тиб. 'dup ra), который входит в число «пяти истинных объектов» (тиб. yul nges lnga) – факторов, осуществляющих реализацию благих элементов. Однако читта – это сознание, а стремление – психический элемент (чайтта). Сознание же обычно определяется как «то нетелесное, ясное-проясняющее и ведаемое/ведаю-

щее (т. е. психическое), которое относится к категориям “обладатель объекта” и “ведение другого” (тиб. gzhan rig) и сопровождается сопутствующими ему психическими элементами, сходными с ним по пяти параметрам (объекту, времени, виду и т. д.)» [Агван Таши 1996: 107]. Иными словами, сознание – это то, что проясняет и ведаёт некий объект и сопровождается психическими элементами. Следовательно, бодхичитта в качестве читты не может быть охарактеризована как стремление – чайтта.

У выдающихся философов Индии имелись разные мнения по этому вопросу. Так, Асанга считал бодхичиттой стремление к благим элементам, которое ориентировано на обретение собственного Просветления ради блага всех существ, в то время как, по мнению Арья Вимуктасены, это сознание, имеющее своим объектом все благие элементы, ибо достижение Просветления означает реализацию всех благих элементов. Тибетские ученые монахи предложили оригинальный способ решения данной проблемы. Центральноазиатские эпистемологи называют «общей основой» (тиб. gzhi mthun) дхарм А и Б некую дхарму В, которая и А является, и Б является. Например, дхарма «белая раковина» является «общей основой» дхарм «белое» и «раковина». В соответствии с этим будет приемлемым квалифицировать бодхичитту как «общую основу» двух дхарм – сознания и стремления. При этом, вероятно, слово «бодхичитта» является подлинным именем (тиб. dngos ming) сознания и условным именем (тиб. btags ming) стремления. Иными словами, стремление условно называется собственным именем того фактора, который оно сопровождает. Это позволяет именовать «общую основу» сознания и стремления одним и тем же термином – «бодхичитта».

Поскольку сознание, как уже было указано ранее, относится к категориям «обладатель объекта» и «ведение другого», то бодхичитта должна иметь свой объект, каковым считается собственное Просветление ради блага существ. Он иногда подразделяется на два: 1) собственное Просветление и 2) благо других (тиб. gzhan don), причем первое может быть квалифицировано как собственное благо (rang don). Обычно выделяют шесть видов сознания: сознание видимого, слышимого, обоняемого, вкушаемого, осязаемого, умственного (или ведаемого, нечувственного, нематериального). Поскольку названный объект бодхичитты не входит в сферу воспринимаемого пятью органами чувств, то ее определяют как сознание умственного (санскр. мановиджняна; тиб. yid shes). Стремление в качестве психического элемента сопровождает сознание-читту, с которым оно сходно по пяти параметрам (объекту и т. д.). Поэтому оно имеет тот же объект, что и читта. При этом данный объект может быть охарактеризован как цель (тиб. dmigs yul) стремления.

Для обозначения некоторых сложных по структуре факторов тибетские философы иногда употребляют термин «mkhyen pa», который мы переводим как *ведение*. Например, махаянский путь – это особое *ведение*. Бодхичитту тоже полагают *ведением*, причем махаянским. Указывают две «входные двери» (‘jug sgo) Махаяны, т. е. то, благодаря реализации чего становятся на махаянский путь. Это взгляд (тиб. lta ba) и деяние (тиб. spyod pa). Бодхичитту полагают *ведением*, яв-

ляющимся второй «дверью» – деянием. Основатель традиции Гелуг Цонкапа (1357–1419) писал, что уже в его время не было людей, которые могли бы войти в Махаяну через первую «дверь» (недвойственный, срединный взгляд, взгляд шуньяты). Поэтому в Махаяну обычно входят только благодаря реализации бодхичитты.

Изложенное делает понятным следующее емкое определение: махаянская относительная бодхичитта – это *ведание*, которое из двух «входных дверей» Махаяны – «взгляда» и «деяния» – является вторым, характеризуется наличием сознания (санскр. мановиджняна), имеющего своим объектом собственное Просветление ради блага других (или собственное Просветление и благо других) и сопровождаемого стремлением реализовать собственное Просветление ради блага других (или собственное Просветление и благо других) [Гедун Тендар: 51Б].

При рассмотрении различных факторов, реализуемых в буддизме, тибетские философы нередко указывают опору (тиб. *rten*) появления впервые того фактора, который они объясняют. Обычно выделяют два вида подобных опор – тело (тиб. *lus*) и ум (тиб. *sems*), причем первое – это те формы жизни, в которых данный фактор может возникнуть впервые, а второе – то, благодаря чему он может появиться в уме. Впервые бодхичитта может возникнуть у существ всех видов – у людей и не являющихся людьми, в аду, на земле, небесах. В сутрах нередко говорится о том, что она возникла при слушании такого-то поучения Будды у стольких-то богов, нагов, киннаров, махорагов, гандхарвов и т. д. Упомянутых здесь нагов буддийские философы относят к категории животных. Исключение составляют обитающие на (мифическом) северном материке Уттаракуру люди и божества Мира Бесформенного (арупадхату), поскольку первые не имеют явного страдания, а вторые не видят мучений других существ, без чего невозможно породить великое сострадание – главную причину бодхичитты.

В соответствии с сутрой «Десять ступеней» (Дашабхумика) тибетские философы указывают двенадцать основных факторов, благодаря которым может возникнуть бодхичитта.

С точки зрения главной причины (тиб. *rgyu*), она может появиться благодаря (1) пробуждению, или актуализации (тиб. *sad*) махаянского *рода* (тиб. *rigs*), (2) махаянскому Учителю, (3) великому состраданию, (4) терпению, принимающему совершение трудного ради блага всех существ. Родом чего-либо называют то, что делает это что-то возможным и/или является способным реализовать его. Бодхичитта относится к числу факторов, рассматриваемых как *род* Махаяны. Если человек был махаянистом в прежних рождениях, то этот *род*, а вместе с ним и бодхичитта, может пробудиться при благоприятных условиях (например, при получении махаянского посвящения), в данном рождении махаянский Учитель может увлечь своими достоинствами, словами и деяниями так, что захочется последовать его примеру. Великое сострадание считается ядром бодхичитты. Махаяниты говорят, что Хинаяны занимаются в основном тем, которые не желают долго пребывать в сансаре и претерпевать ради других разные страдания, если

можно быстро реализовать Нирвану лично для себя. Можно сказать и так: что бодхичитту порождает тот, кто получил махаянское посвящение, увлечен примером Учителя, обрел великое сострадание и готов долго претерпевать трудности и мучения ради блага других.

С точки зрения главного условия (тиб. *gkyen*), или обстоятельств (тиб. *gnas skabs*), бодхичитта может возникнуть благодаря (1) видению неизмеримого могущества Будды и Бодхисаттв, (2) обширному изучению махаянского Учения, (3) неприятию упадка Махаяны, (4) видению трудности обретения бодхичитты в теперешнее скверное время.

С точки зрения способа рождения, бодхичитта может возникнуть благодаря четырем силам (тиб. *stobs*): (1) силе побуждения другим человеком, (2) силе накопленного прежде «корня добра» (тиб. *dge rtsa*, т. е. позитивной кармы), (3) силе тренировки в ее реализации в прежних жизнях или (4) в этой жизни.

Кроме того, с точки зрения окончательного принятия решения (тиб. *mtha' chod pa*), она возникает благодаря (1) вере в достоинства Будды, (2) состраданию ко всем существам и (3) наличию терпения, готового претерпевать трудности ради блага других [Агван Таши 1996: 50].

Когда возникает подлинная читтотпада, то это знаменует становление на махаянский путь совершенствования, который обычно подразделяют на пять стадий, или путей, а именно: путь собирания, путь соединения, путь видения, путь созерцания, путь без обучения. В ситуации функционирования читтотпады выделяют три элемента (тиб. *'khor*) – субъект (индивид), объект (собственное Просветление и благо других), действие (мысль о реализации собственного Просветления на благо других). До обретения святости в момент перехода на путь видения махаянист верит, что эти три элемента не имеют места истинно (тиб. *bden stong*). Поэтому, в частности, два первых пути называются ступенью «действия с верой» (тиб. *mos pas spyod pa*), а читтотпада на этих путях именуется «читтотпадой действия с верой». Ступив на путь видения, индивид сразу же переходит на путь созерцания, где последовательно реализует десять ступеней святости. Семь первых ступеней полагаются нечистыми, так как на них индивид еще имеет *нечистое* – врожденные (тиб. *lhan skyes*) *клеши*, хотя он уже и лишен *клеш*, приобретенных при жизни (тиб. *kun btags*). Эти семь называются «ступенью чистого высшего помысла» (тиб. *lhag bsam dag pa'i sa*), три же последние ступени считаются чистыми (тиб. *dag sa*), ибо пребывающий на них полностью избавлен от *нечистого* – всех *клеш*, и именуются «ступенью полного созревания» (тиб. *gnam par smin pa'i sa*). В соответствии с этим выделяют «читтотпаду высшего чистого помысла», для которой характерно отсутствие приобретенного при жизни признания трех указанных элементов имеющими место истинно (тиб. *bden 'dzin*), и «читтотпаду полного созревания», наделенный которой индивид лишен и врожденного признания трех элементов истинными. С переходом на путь без обучения обретают положение Будды, или «ступень лишенного покровов» (тиб. *sgrib pa sprangs pa'i sa*). Здесь у индивида тоже имеется читтотпада, так как еще не реа-

лизована полностью вторая из двух ее целей (благо других). Она называется «читтотпадой лишенного покровов» и характеризуется, в частности, тем, что отсутствуют даже следы (тиб. bag chags) признания трех элементов истинными, оставшиеся в сознании после полного устранения клеш. Выделение четырех описанных видов читтотпады называется подразделением читтотпады, с точки зрения границ ступеней (тиб. sa mtshams) [Гедун Тендар: 54Б–55А].

У читтотпады есть две цели – собственное Просветление и благо других, которые могут достигаться одновременно или в разной последовательности. В соответствии с этим выделяют три вида читтотпады – подобную царю, подобную лодочнику и подобную пастуху. Первая ориентирована на то, чтобы сначала обрести собственное Просветление, третья – на установление в Просветлении других, вторая – на одновременную реализацию этих целей. Это называют подразделением читтотпады с точки зрения «способа порождения» (тиб. bskyed tshul), поскольку, например, для читтотпады, подобной царю, характерно такое намерение: «Сначала сам стану Буддой, а затем установлю в Просветлении других существ». Обычно указывают, что эти виды читтотпады имеются у трех великих Бодхисаттв – Ваджрапани (подобная царю), Манджушри (подобная лодочнику) и Авалокитешвары (подобная пастуху).

С точки зрения «соответствующего примера», помогающего понять достоинства читтотпады, выделяют двадцать два ее вида, а именно: подобную (1) земле, (2) золоту, (3) луне, (4) огню, (5) кладу, (6) источнику драгоценностей, (7) озеру, (8) алмазу, (9) горе, (10) лекарству, (11) доброму другу (Учителю), (12) исполняющей желание драгоценности (чинтамани), (13) солнцу, (14) нагу, (15) царю, (16) сокровищнице, (17) великому пути, (18) средству передвижения, (19) источнику родниковой воды, (20) приятной мелодии, (21) реке, (22) облаку (подробнее о них см.: [Источник мудрецов 1968: 22–23]). Иногда указывают, что три первые относятся к ступени новичка, четвертая к пути соединения, десять следующих – к десяти ступеням святости, пять – к особому пути десяти степеней, а три последних – к ступени Будды [Вместерожденная: 25Б–26А].

Читтотпада может реализовываться или не реализовываться в конкретных действиях, иметься у принявшего во время посвящения махаянские «вступительные обеты» (тиб. 'jug sdom) или у не принявшего их. В связи с этим, в частности, выделяют «читтотпаду, желающую» (тиб. smon sems) [обрести положение Будды ради блага существ] и «читтотпаду, входящую» (тиб. 'jug sems) [ради достижения этого в реализацию деяний – практику парамит (совершенств) отдачи, нравственности, терпения, усердия и т. д.]. Вторая, полагают, отличается от первой тем, что дополняется наличием принятых обетов и реализацией парамит. В Тибете пользовалось популярностью мнение Буддхаджнянапады, активно поддерживаемое Лоченом, согласно которому желающая читтотпада может быть и у обычных существ, и у святых, а входящая – только у святых. Основанием этого, вероятно, послужило то обстоятельство, что подлинная реализация парамит, как некоторые полагают, начинается лишь по достижении святости. Цонка-

па (1357–1419) и сторонники основанной им традиции Гелуг полагают это неверным, так как наличие и соблюдение вступительных обетов и практика парамит могут иметься и у обычных индивидов. Эти два вида читтотпады считаются совершенно самостоятельными факторами («отличными по сущности»). Причем читтотпада входящая есть даже у Будды (поскольку он осуществляет совершенные парамиты ради блага других), а желающая прекращает свое самостоятельное существование с восьмой ступени святости, ибо тогда Бодхисаттва вне транса (санскр. самахита) все время воспринимает сущее как подобное иллюзии, что является практикой парамиты мудрости (санскр. праджня), а значит, и реализацией читтотпады входящей [Гедун Тендар: 52–53].

Подразделение читтотпады на желающую и входящую полагают осуществляемым с точки зрения сущности (тиб. *ngo bo*). Это означает, в частности, что данные читтотпады являются разными феноменами. Однако изложенное выше больше говорит о том, что здесь речь идет об одной и той же читтотпаде, просто вторая имеет своими сопутствующими факторами принятие вступительных обетов и реализацию парамит. Как это следует понимать?

Поясняя подразделение читтотпады на желающую и входящую, гелугпинцы обычно ссылаются на Шантидеву (VI в.), который утверждал, что различие между этими видами такое же, как между желанием идти и ходьбой [Шантидева: гл. 1, ст. 13]. Желание идти предшествует ходьбе, но может и не реализовываться в ней, значит, оно существует самостоятельно. Ходьба же обязательно сопровождается желанием идти. Следовательно, читтотпада входящая – это та же самая читтотпада желающая, только дополненная реализацией парамит, благодаря которой осуществляется движение по пути. Однако две дхармы А и Б, являющиеся видами дхармы В, обязательно должны иметь все признаки дхармы В, а также свои собственные специфические. Чем же тогда будет отличаться читтотпада желающая от читтотпады как таковой? Какой ее специфический признак?

В некоторых современных руководствах по психотехнике и энергоинформационным технологиям рекомендуют осознать свое истинное (главное, базовое) желание (чего именно хочется больше всего в жизни), предельно ясно представить уже как бы осуществленную цель этого желания, и постараться зарядить сформировавшийся образ цели энергией, что, полагают, само по себе создаст тенденцию к появлению условий, способствующих достижению поставленной цели. Затем следует сформировать намерение, ярко представляя все этапы и способы реализации осознанной цели, и тоже заряжать энергией составленную так образную программу, что создаст тенденцию к благоприятному осуществлению намерения. При этом намерение уподобляют коридору, по которому будет двигаться желание (см., напр.: [Верицагин, Титов 2007: 338 и далее]). Главное в бодхичитте – это эмоционально-интенциональная ориентированность на собственное Просветление и благо других, которая обозначается термином «стремление». Если в данном стремлении акцентируется эмоциональный момент, то оно предстает как желание, а в случае акцентирования интенционального момен-

та – как намерение. Если для желания достаточно сознания только своей цели, то для намерения, вероятно, необходимо также сознание технологии достижения поставленной цели. С этой точки зрения бодхичитта как таковая оказывается стремлением, ориентированным на собственное Просветление и благо других, читтотпада желающая – желанием достичь этого, а читтотпада входящая – намерением реализовать поставленную цель благодаря прохождению соответствующих этапов махаянского пути посредством практики парамит.

Шантидева утверждает, что читтотпада входящая, в отличие от желающей, порождает заслуги (позитивную карму) непрерывно, ее сила никогда не исчезает и проявляется даже в периоды сна и легкомысленного времяпрепровождения [Шантидева: гл. 1, ст. 14, 16]. Это позволяет выдвинуть предположение, что читтотпада входящая является особым образованием, имеющим две составляющие: информационную (программу) и энергетическую. Наличие у данного образования программы делает возможным его функционирование даже при отсутствии сознания (например, во сне) или направлении сознания на иные объекты (при легкомысленном времяпровождении), а энергетическая составляющая обеспечивает его действие (а значит, и накопление заслуг) и проявление силы (вызывающей возникновение благоприятных условий) все время. Подтверждением правомерности выдвижения идеи об энерго-информационной природе читтотпады входящей может, вероятно, служить тот факт, что для ее возникновения необходимо участие в ритуале, во время которого принимаются махаянские обеты (не совершать 18 падений и 46 грехов), а также происходит передача и получение этой читтотпады посредством троекратного повторения получающим вслед за передающим Учителем стандартной формулы:

«Благодаря этим осуществлениям отдачи и других [парамит]

Я реализую [положение] Будды ради пользы всех существ!»

Что же при этом передается и получается? Очевидно, читтотпада входящая. При этом Учитель не передает получающему свою личную читтотпаду, ибо в сутре «Поучения Вималакирти» этот процесс уподобляется тому, как от одного светильника загорается множество других, а первый не угасает. Тем более что у Учителя только одна читтотпада, а получающих бывает очень много. Следовательно, Учитель может передавать ученикам только копии своей читтотпады. Какова же природа этих копий? Вероятно, энерго-информационная. То есть каждая такая копия представляет собой образование, состоящее из двух основных компонентов – информационного (программа) и энергетического. При регулярном повторении этой формулы ученик актуализирует данную копию, постепенно усиливая ее составляющие, пока она не сможет эффективно функционировать непрерывно все время. Хотя бы читтотпада входящая и не реализовывалась в конкретных осуществлениях парамит, но поскольку ее функционирование является одним из элементов, обеспечивающих продвижение по махаянскому пути, то даже простое ее наличие в актуализированном состоянии можно квалифицировать как практику Бодхисаттвы. Следовательно, уже возникшая читтотпада не

требует обязательной реализации парамит. Иными словами, простое наличие читтопада осуществляет продвижение по пути.

Возникновение бодхичитты как таковой не требует обязательного прохождения через ритуал. Поскольку присущее ей стремление имеет две цели – благо других и собственное Просветление, то в технологии реализации бодхичитты выделяют тренировку ума (тиб. blo sbyong) в стремлении к благу других и тренировку ума в стремлении к собственному Просветлению. Обычно используют два метода первой тренировки – «семичленный метод» (признание всех живых существ за мать и т. д.), и метод «перемены места» (замены себя на другого) – по отдельности или же сочетая их [Нестеркин 2011: 110–113]. Вторая тренировка состоит в обдумывании достоинств Будды. Они подробно описываются в соответствующей литературе по тренировке ума.

Клеши (неведение, страсть, гнев и т. д.) обычно подразделяют на явные и семенные, приобретенные при жизни и врожденные. Если у человека сформировалось ложное представление о чем-то, оно квалифицируется как приобретенное при жизни (тиб. kun btags) неведение. Сначала это представление функционирует только в сознании, представляя собой явную клешу. В результате многократного явления того представления в сознании происходит формирование в «подсознании» его отпечатка (тиб. bag chags), который называется семенной (тиб. sa bon pa), или потенциальной (тиб. bag la nyal ba), клешей, так как подобная клеша не функционирует явно в сознании, но при соответствующих условиях может вызвать подобное функционирование. Частое проявление такой клеши при жизни может привести к такому усилению отпечатка, что он не исчезнет в момент смерти и перейдет с индивидом в следующее рождение, став клешей врожденной (тиб. lhan skyes).

Можно предположить, что подобным образом формируется и бодхичитта: сначала явная, а затем и семенная. При этом сначала формируются две части бодхичитты: (1) мановиджняна, имеющая своим объектом благо других и сопровождаемая стремлением установить всех существ в Просветлении Будды; (2) мановиджняна, имеющая своим объектом Просветление Будды и сопровождаемая стремлением реализовать его для себя. Затем на определенном этапе эти две части стараются соединить в одно таким образом, чтобы возникла целостная бодхичитта (явная и семенная). Для становления на путь Махаяны, вероятно, необходимо возникновение такой сильной семенной бодхичитты, которая бы непрерывно порождала явную бодхичитту. При этом явная бодхичитта будет находиться в центре сознания или на периферии, всегда присутствуя в горизонте любой деятельности маханиста. Для того чтобы присутствующая на периферии бодхичитта эффективно оказывала присущее ей влияние, она, вероятно, должна быть устойчивым энерго-информационным образованием, т. е. стремлением, сочетающимся с информацией о его целях.

Изложенное может привести к мысли, что существует три бодхичитты: обшая и два ее вида – желающая и входящая. Однако это не так. Тибетские фило-

софы выделяют категорию общего родового (тиб. *rigs spyi*), под которым понимают то, что обладает видами (тиб. *bye brag*), или что следует за множеством проясняющих его видов [Агван Таши 1996: гл. 8]. Это означает, что общее родовое не воспринимается в качестве отдельной дхармы, однако оно присутствует неким образом в своих видах, восприятие которых позволяет уяснить его. Так и кувшин как таковой не имеет места, но он присутствует в своих видах – золотом кувшине, глиняном кувшине и т. д., рассматривание которых приводит к уяснению того, что является кувшином.

Следовательно, бодхичитта как таковая (общее родовое) отсутствует в качестве особого феномена, однако анализ двух ее видов позволяет выделить и описать ее как особую дхарму. Поскольку первая бодхичитта трактуется в основном как желание, а вторая – как намерение, и эти желание и намерение могут рассматриваться как виды эмоционально-интенционального отношения и быть охарактеризованы как проявления стремления, то это позволяет уяснить общую бодхичитту как являющуюся преимущественно стремлением, которое в первой бодхичитте предстает главным образом как желание, а во второй – как намерение. В процессе формирования бодхичитты и доведения ее до уровня, обуславливающего становление на путь Махаяны, тибетские буддисты обычно используют формулировки, которые позволяют трактовать ее как (по)желание (например: «Пусть я установлю всех существ в Просветлении Будды, реализовав это Просветление сам!») или общее намерение (например: «Я установлю всех существ в Просветлении Будды, реализовав это Просветление сам»). Поскольку здесь присутствуют и желание, и намерение, то можно сказать, что формируется и развивается общая бодхичитта. А так как намерение при этом не конкретизируется (посредством практики парамит), то можно сказать, что формируется и развивается бодхичитта желающая. Поскольку желание идти предшествует ходьбе и ритуальное получение бодхичитты входящей может иметь место уже после становления на путь Махаяны, то первой, очевидно, реализуется бодхичитта желающая, определяющая вхождение в «двери» Махаяны, а бодхичитта входящая реализуется в должном виде потом, хотя ее практикой могут заниматься и до становления на путь.

Проблему отношения между бодхичиттой и ее видами можно рассматривать и с более приемлемой для махаяниста-мадхьямика позиции, а именно – в соответствии с принципом срединности. Выделив при этом дхармы А (бодхичитта), Б (бодхичитта желающая) и В (бодхичитта входящая), получаем тетралемму: (1) А является и Б, и В; (2) А является Б, но не является В; (3) А является В, но не является Б; (4) А не является ни Б, ни В. Естественно, все эти определения отношений между А, Б и В являются условными – верными лишь при рассмотрении тех дхарм в конкретных ракурсах.

В описываемой концепции читтотпады выделяют девять факторов, препятствующих рождению и пребыванию бодхичитты. Это (1) страсть, (2) обилие желаний, (3) неумеренность, (4) радость толпе (шуму, развлечениям), (5) лень, (6) забывчивость, (7) отвлечение, (8) путающаяся праджня, (9) радость активности.

Для их устранения используют такие элементы: (1) обдумывание нечистоты тела и т. д., (2) малое количество желаний, (3) умеренность, (4) уединенность, (5) усердие, (6) памятование, (7) транс, (8) праджня, (9) ограничение деятельности [Гедун Тендар: 27].

В данной концепции приводится также условное подразделение бодхичитты на относительную и абсолютную. При этом абсолютная бодхичитта определяется как «мановиджняна махаяниста, имеющая место при исчезновении феноменальной явленности» (т. е. при восприятии абсолютного в самахите), и как «ведание, которое из двух главных факторов, обуславливающих обретение Нирваны, – взгляда и деяния – относится к первому». Абсолютная читтотпада «обладает тремя высшими (тиб. dam pa)», ибо она наделяет высшим наставлением (тиб. lung), реализует высшую причину Просветления (собрание заслуг и мудрости) и характеризуется высшим пониманием – непосредственным постижением абсолютного. Поскольку она является читтой и непосредственно ведает абсолютное, то и называется абсолютной бодхичиттой [Там же: 51Б–52А].

Такова концепция читтотпада, излагаемая при прохождении курса Парамиты на религиозно-философских факультетах буддийских монастырей Центральной Азии.

Концепция бодхичиттотпада прасангиков традиции Гелуг, выявленная при анализе «Введения в мадхьямику» Чандракирти. Вторая концепция бодхичитты излагается в учебной литературе религиозно-философских факультетов в связи с исследованием вступительной части «Введения в мадхьямику» Чандракирти. В ней читтотпада трактуется в рамках выдвинутой Нагарджуной в «Ратनावали» идеи о трех главных причинах становления Буддой (великом сострадании, бодхичитте, недвойственном уме), которые здесь рассматриваются как причины становления Бодхисаттвой, а основное внимание уделяется анализу великого сострадания [Чандракирти 1912: 1–11]. При этом тибетские исследователи обычно просто указывают объект, цель, вид, сущность и подразделение бодхичитты. Так, по мнению Чжамьяна Шепы, объектом (тиб. dmigs pa) бодхичитты являются благо других и собственное Просветление; целью (тиб. ched du bya ba) – реализация блага всех существ; видом (тиб. gnam pa) – желание обрести то; сущностью (тиб. ngo bo) – мановиджняна, вызванная (тиб. drangs pa) недвойственным умом и великим состраданием. Следует отметить, что, по мнению прасангиков, недвойственный ум (срединный взгляд, взгляд шуньяты) порождает сострадание, а сострадание – бодхичитту только у людей с высшими («острыми»), интеллектуальными способностями, а у обычных же индивидов недвойственный ум возникает уже после реализации бодхичитты. Подразделяют бодхичитту на желающую и входящую, на имеющуюся у не ставших на путь Махаяны (подобную кожуре сахарного тростника) и у ставших (подобную сердцевине сахарного тростника), на имеющуюся у обычных существ и святых [Чжамьян Шепа: 29А].

Особый интерес здесь представляет приводимая Чандракирти цитата из «Сутры вездесущей Дхармы» ('Phags pa chos kun bgro ba'i mdo), в которой, по

нашему мнению, перечисляются некоторые структурные элементы бодхичитты. Итак, бодхичитта – это «(1) мысль о пользе и блаженстве всех существ, (2) [наивысшая] мысль [о] наивысшем, (3) мысль, умягченная любовью, (4) мысль, не отворачивающая благодаря состраданию, (5) мысль, не имеющая сожаления благодаря радости, (6) мысль, не имеющая нечистоты благодаря равному отношению, (7) мысль, не меняющаяся благодаря шуньяте (пустотности), (8) мысль, не имеющая преград (или осквернений) благодаря отсутствию признака, (9) мысль, не пребывающая благодаря отсутствию желания» [Чандракирти 1912: 6–7]. В двух первых пунктах указывается объект бодхичитты – благо других и собственное Просветление (наивысшим обычно называется Просветление Будды). Кроме того, поскольку благо других является целью (желания) бодхичитты, а она сама характеризуется как наивысшая из всех видов читты, или виджняны, то здесь косвенно указываются такие основные структурные элементы читтотпады, как желание (стремление) и мановиджняна. В следующих четырех пунктах упоминаются любовь, сострадание, радость и равное отношение, которые называются «четырьмя безмерными» (тиб. *tshad med bzhi*), так как охватывают всех существ и последовательно реализуются в технологии формирования бодхичитты. Поскольку в результате реализации эти элементы имеют место в качестве вполне самостоятельных феноменов, а в цитате они косвенно характеризуются как компоненты бодхичитты (в силу чего выполняют указываемые там функции смягчения и т. д.), то на основании этого можно сделать вывод о том, что четыре безмерные существуют двояко: и как независимые факторы, и как структурные элементы бодхичитты. При этом, отмечает Чжамьян Шепа, равное отношение делает бодхичитту незагрязненной симпатиями и антипатиями к конкретным индивидам, в силу чего она относится совершенно одинаково ко всем существам. Любовь делает ее отношение к другим мягким, дружелюбным и служит неперенным условием сострадания – главной причины и ядра бодхичитты, благодаря которой она в основном и возникает и которая затем не дает свернуть с избранного пути, имеющего конечной целью благо всех существ. Радость здесь возникает при мысли о том, каким блаженством будут обладать существа при полной реализации цели бодхичитты. Так как радость обычно считают противоядием от огорчения, сожаления и неудовлетворенности, то она делает бодхичитту устойчивой по отношению к этим факторам. Шуньята, отсутствие признака и отсутствие желания, упоминаемые в последних пунктах, называются «тремя дверями полного освобождения» и выступают, в частности, в качестве предметов, постигаемых при практике *праджны* посредством созерцания *самадхи шуньяты* [Восьмитысячная: гл. 20]. Непосредственно они постигаются во время пребывания в особом трансом состоянии – *самапатти-ниродха*, характеризующемся исчезновением феноменальной явленности, а значит, и относительной бодхичитты. Почему же тогда они упоминаются в приведенной цитате? Прежде всего, вероятно, потому, что они относятся к абсолютной бодхичитте. Тогда в этой цитате речь идет о бодхичитте вообще. Кроме того, Чжамьян Шепа полагает, что первые

шесть пунктов относятся, методу (санскр. упая), а три последних – к праджне [Чжамьян Шепа: л. 29Б]. В Махаяне настоятельно рекомендуется всегда сочетать метод с праджней. Поскольку же в *самапатти-ниродха* это невозможно, то, очевидно, речь идет об обычном состоянии. Значит, бодхичитта должна обязательно сопровождаться праджней или включать ее в себя.

Главным объектом праджни, по мнению прасангики, служит абсолютная истина, или шуньята (пустотность) – лишенность всех дхарм истинности (наличия). Праджня постигает бодхичитту как лишенную истинности, стало быть, как отсутствующую в качестве истинной. Отсутствующее же не может изменяться. Значит, благодаря праджне бодхичитта ведается как неизменная. Отсутствующее не имеет признака, поэтому все дхармы не отличаются друг от друга. Поскольку осквернение – это признак, то раз нет признака, будет отсутствовать и осквернение. Кроме того, если дхармы не отличаются друг от друга, то нет никакого достижения, а значит, и не может быть препятствования достижению. Поэтому праджня ведает бодхичитту как неоскверненную и беспрепятственную. Отсутствующее и лишенное признака не может вызвать никакого желания. Читта относится к категории «обладателя объекта», признаком которого считается «вхождение» в объект. Если объект отсутствует, не имеет признака и не вызывает желания, то бодхичитта не «входит» в объект, а значит, и не пребывает в нем. Поэтому благодаря праджне бодхичитта не пребывает ни в каких объектах (дхармах).

Можно применить и иной подход к рассмотрению трех последних пунктов. Прасангики нередко используют термин «дхарма» для обозначения того, что является (в данный момент) или может являться (в иное время) предметом мысли. Такой предмет всегда мыслится умом как нечто (1) особое, отдельное от другого и тождественное самому себе, (2) вполне определенное и отличное от иного, (3) наличествующее и обнаружимое. Эти три особенности момента дхармы, как показывает анализ, были зафиксированы прасангиками в понятиях сущности (тиб. *ngo bo*), признака (тиб. *mtshan nyid*) и бытия (тиб. *rang bzhin*), которые также выступают как основные структурные элементы дхармы, конституирующие ее особым образом. Так, сущность конституирует дхарму как нечто особое, отдельное от иного и тождественное себе, признак – как вполне определенное и отличное от другого, бытие – как наличествующее (хотя бы умозрительно) и обнаружимое.

Все дхармы, считают прасангики, пусты – лишены истинности наличия. Поэтому нет дхармы, которая бы имела место в качестве особой и т. д. Значит, дхарма лишена сущности. То, что не является особым, отдельным, не может изменяться. Стало быть, все дхармы неизменны. То, что не является особым, отдельным, не может иметь признака. Поэтому дхарма не может быть квалифицирована как оскверненная или препятствующая. То, что не является особым, отдельным и не наделено признаком, не может существовать, потому лишено бытия. Если дхарма не имеет бытия, то она не пребывает, в ней невозможно пребывать и в отношении нее не возникает никаких желаний. Таким образом, в приве-

денной цитате праджня, постигающая шуньяту – лишенность истинности, предстает в качестве ведающей то, что все дхармы лишены истинных сущности, признака и бытия.

Итак, согласно данной концепции, относительная бодхичитта предстает как наивысшая мановиджняна, имеющая своими объектами наивысшее – собственное Просветление и благо всех существ, выступающая главным образом в форме желания реализовать благо других существ, сочетающаяся с четырьмя безмерными (или включающая их в себя), которые делают ее мягкой, не поворачивающей вспять, лишенной сожалений и нечистоты, а также сочетающаяся с праджняй (или включающая ее в себя), ведающей «три двери освобождения», или лишенность истинности наличия у сущности, признака и бытия дхарм, и делающей ее неизменной, беспрепятственной неоскверненной и не пребывающей.

Изложенное показывает, что две эксплицированные концепции существенно дополняют друг друга, позволяя рассматривать бодхичитту в разных ракурсах и отношениях и характеризуя ее как довольно сложное образование. Именно сложность бодхичитты служит одной из главных причин того, что не так уж и много людей, как указывается еще в сутрах, реализуют ее во всей полноте, становясь бодхисаттвами. Вместе с тем нужно констатировать, что данные концепции описывают не все существенные особенности бодхичитты.

Роль «львиной гордости» бодхисаттвы в реализации бодхичиттотпады согласно «Введению в деяния Бодхисаттвы» Шантидевы. Все существа, считает Шантидева, обладают силой освободиться от сансары и реализовать положение Будды. Однако из-за робости и трусости не занимаются этим. Проявить же указанную силу помогает особая гордость – львиная гордость Бодхисаттв [Шантидева: 92]. Что это означает? Стать Буддой – очень трудно. На это способен только настоящий герой, который будет совершать подвиги совершенствования на протяжении длительного периода времени. Решиться же на это помогает особая гордость: «Именно я стану Буддой». Ведь суть гордости состоит в мысли: «Я самый-самый...» Будда – самое совершенное существо, обладающее всеми достоинствами и лишенное всех недостатков. Чтобы стать Буддой, надо уже в известной степени быть им, в силу чего путь совершенствования оказывается путем все большего и большего становления Буддой. «Я самый-самый» – означает «Я – Будда». Поэтому можно сказать, что львиная гордость Бодхисаттвы обеспечивает становление на путь Махаяны, выступая в качестве необходимого условия проявления силы, необходимой для его прохождения. Данная идея находит свое подтверждение в махаянской концепции двух *родов* (тиб. *rigs*) Будды, т. е. того, что делает возможным обретение положения Будды и обладает способностью реализовать буддство. Первый – это род, пребывающий по природе (тиб. *gang bzhin gnas rigs*), под которым прасангики понимают дхармату сознания – лишенность сознания истинности наличия. Все существа изначально наделены этой дхарматой (аналогом татхагатагарбхи), делающей в принципе возможным обретение положения Будды, в частности – одного из его Тел, а именно – Свабхави-

какаи, которая обычно определяется как совершенно чистая по природе дхармата. Второй – это *род* развития (тиб. *rgyas 'gyur rigs*), т. е. совокупность факторов, реализация которых способна вызывать продвижение по пути и конечное обретение буддства вообще, в частности – обладания всеми другими телами Будды.

В данном контексте осознание «Я самый-самый...» означает осознание того, что в известном смысле уже являешься Буддой, поскольку обладаешь первым *родом* Будды (татхагатагарбхой), или Свабхавикакаей, которая имеется, но не предстает явно, будучи закрыта покровами клеш и т. д. Так как феноменальное бытие является становлением, то бытие Буддой – это становление им. Становление же это осуществляется через реализацию второго *рода*, обеспечивающую продвижение по пути.

Изложенное объясняет необходимость и механизм использования гордости Бодхисаттвы, а также то, почему в канонической литературе встречаются сутры, целиком посвященные рассмотрению Татхагатагарбхи. Следует также добавить, что поскольку буддийский путь полагают срединным, а гордость Бодхисаттвы срединно сочетает достигнутость и недостижимость цели, то она обеспечивает срединное, а значит, и правильное пребывание на том пути.

Гордость Бодхисаттвы правильно формирует не только присущее бодхичитте стремление стать Буддой, но и стремление установить в положении Будды всех существ: «Именно я установлю в Просветлении Будды всех существ». Хотя, согласно вероучению буддизма, уже многие индивиды стали Буддами и многие станут ими в будущем, и все они занимались, занимаются и будут заниматься спасением существ, но если в соответствии с этим индивид думает: «Я спасу только часть существ, а остальных спасут другие», тогда порожденная им бодхичитта не сможет достигнуть уровня, обеспечивающего становление на путь Махаяны и продвижение по нему. Поэтому Бодхисаттва должен ориентироваться на спасение всех существ. При этом тоже используется гордость Бодхисаттвы: «Другие не смогли, не могут и не смогут спасти всех существ, а я смогу их спасти». Данная гордость, принимающая ответственность за всех существ, вместе с описанной ранее гордостью служит условием проявления такой силы, которая обеспечивает должное становление на путь и его эффективное прохождение.

Итак, двучленная гордость Бодхисаттвы формирует такую бодхичитту, которая способна действовать весьма эффективно и плодотворно, выполняя присущую ей функцию на махаянском пути совершенствования. Хотя идеи, на основе осознания которых осуществляется порождение гордости Бодхисаттвы, и не являются истинными безусловно, они истинны условно – при условии рассмотрения ситуации в определенном ракурсе, что соответствует принципу срединности в понимании мадхьямиков. В частности, первая гордость возникает при рассмотрении индивидом себя и обычных существ, равных ему или занимающих более низкое положение, а вторая – в связи с высшими существами. Поскольку гордость квалифицируется как клеша в том случае, если гордятся чем-то уже существующим (хотя бы только в воображении гордеца), а Бодхисаттва гордится тем,

что еще не существует («смогу» не значит «могу» или «смог»), то его гордость полагают не клешей, но благим элементом.

Изложенное показывает, что две эксплицированные в рамках учебной литературы религиозно-философских факультетов буддийских монастырей Центральной Азии концепции бодхичиттотпады существенно дополняют друг друга, позволяя рассматривать ее в разных ракурсах и отношениях, характеризуя ее как сложное образование, играющее важную роль в сотериологии Махаяны.

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.3 «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии», номер госрегистрации АААА-А17-117021310263-7).

Литература

Агван Таши – bSe Ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel... (Учебник по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 35–336.

Верицагин Д., Титов К. Полный учебный курс школы навыков ДЭИР. Ст. I–II. Раздел четвертый. – СПб., 2007.

Восьмитысячная – 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyd stong pa (сутра «Праздника-парамита восьмитысячная»). – Ксил., 286 л.

Вместерожденная – Lhan skyes rnal 'byor gyi khrid yid zab mo (Глубокое руководство по вместеорожденной йоге). – Ксил., 120 л.

Гедун Тендар – dge 'dun bstan dar ba. bsTan bcos mngon par stogs pa'i rgyan rtsa 'grel gyi spyi don... (Общее исследование «Абхисамаяланкары» Майтреи). – Ксил., 141 л.

Источник мудрецов / пер. с тиб. – Улан-Удэ, 1968.

Майтрея – Byams pa. Shes rab kyi pharol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba bzhugs so (Абхисамаяланкара). – Ксил., 48 л.

Нестеркин С. П. Личность в буддизме махаяны. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. – 243 с.

Прибегание – Skyabs 'gro bzhugs so (Прибегание) // Bstod ston bsgrigs. – Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1993, Zi ling. – С. 1–4.

Чандракирти – Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa (Введение в мадхьямику). – СПб., 1912.

Чжамьян Шепя – 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod (Полное исследование «Введение в мадхьямику»). – Ксил., 442 л.

Шантидева – Zhi ba'i lha. Byang chub sems dra'i spyod pa la 'jug pa (Введение в деяния Бодхисаттвы). – Ксил., 176 л.