Л. Е. Янгутов

ПРАДЖНЯПАРАМИТА В КИТАЕ

В статье рассматриваются особенности Праджняпарамиты, получившей распространение в Китае. Показана история перевода праджняпарамитских текстов с санскрита на китайский язык, указываются трудности перевода этих текстов, обусловленные спецификой китайского языка, имеющего иероглифическую письменность, многотональную и одноморфемную фонетику. Дается анализ становления принципов Праджняпарамиты в Китае в контексте ее взаимоотношений с традиционными учениями – конфуцианством и даосизмом. В этой связи рассматриваются учения шести школ и семи направлений (люцзяцизун), сочинения Сэн Чжао, а также концептуальные основы школ саньлунь, чань, тяньтай и хуаянь. Показано, что они базируются на принципах праджняпарамитской философии, ее диалектике пустоты и формы, истинно сущего и феноменальных проявлений.

Ключевые слова: Праджняпарамита, буддизм, конфуцианство, даосизм, пустота, татха, истинно сущее, праджня, абсолютная истина, условная истина.

L. E. Yangutov

PRAJNAPARAMITA IN CHINA

The article examines the features of Prajnaparamita, which has become widespread in China. The history of the translation of Prajnaparamitic texts from Sanskrit into Chinese is shown, the difficulties of translating these texts are indicated, due to the specifics of the Chinese language, which has hieroglyphic writing, multi-tone and one-morphine phonetics. The analysis of the formation of the principles of Prajnaparamita in China in the context of its relationship with traditional teachings - Confucianism and Taoism is given. In this regard, the teachings of six schools and seven directions (lujiaqizong), the writings of Seng Zhao, as well as the conceptual foundations of the Sanlun, Chan, Tiantai and Huayan schools are considered. It is shown that they are based on the principles of Prajnaparamita philosophy, its dialectics of emptiness and form, true existence and phenomenal manifestations.

Keywords: Prajnaparamita, Buddhism, Confucianism, Taoism, emptiness, ottoman, truly existing, prajna, absolute truth, conventional truth.

Успех Праджняпарамиты в Китае во многом был обязан тому, что буддизм с первых шагов вступил в непростые отношения с конфуцианством и даосизмом.

Янгутов Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН», руководитель отдела ОФКР (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: yanguta@mail.ru.

Роль конфуцианства в этом успехе заключалась в том, что его социальная и этическая доктрины стали большим препятствием для распространения в Китае хинаянской сотериологии, теоретическим обоснованием которой была абхидхармическая философия. Предложенный Хинаяной путь спасения, предусматривающий уход в монашество из семьи, вступил в резкое противоречие с китайским менталитетом, который был ориентирован на конфуцианские ценности семейной и общественной жизни.

Отрицательное отношение конфуцианства к хинаянской сотериологии обусловило холодное отношение китайцев к Абхидхарме как теоретическому обоснованию этой сотериологии. Поэтому абхидхармическая литература на раннем этапе распространения буддизма в Китае, начавшая переводиться в Китае раньше, чем праджняпарамитская, не смогла привлечь к себе внимания местных жителей и оказалась невостребованной, как невостребованными оказались идеи, заложенные в этой литературе. Таким образом, отторжению китайцами узкого пути спасения, предполагающего путь к нирване через монашескую обитель, во многом способствовал их менталитет, основанный на базовых принципах конфуцианства. Его менталитету, ориентированному на социальные и этические ценности конфуцианства, более всего соответствовала сотериологическая концепция Махаяны. Поэтому ее теоретическая доктрина, изложенная в праджняпарамитской литературе, не могла не привлечь внимания китайцев, тем более, что в этой доктрине они увидели много общего с учением даосизма, а adeпты даосизма обнаружили в буддизме много полезного для себя.

Историю становления Праджняпарамиты в Китае условно можно разделить на 4 этапа: первый этап – перевод праджняпарамитской литературы на китайский язык; второй этап – попытки осмысления идей Праджняпарамиты с позиций китайского менталитета (деятельность шести школ, семи направлений); третий этап – осмысление идей Праджняпарамиты (творческая деятельность Сэн Чжао); четвертый этап – развитие идей Праджняпарамиты в школах саньлунь, тяньтай, чань, хуаянь.

История распространения и становления буддизма невозможна вне контекста его взаимоотношений с конфуцианством и даосизмом и вне контекста переводческой деятельности буддийских миссионеров, сопряженной с большими трудностями, обусловленными особенностями китайского языка.

Начало переводу праджняпарамитской литературы в Китае положил Локаракша (Чжи Цянь), прибывший в Китай в конце правления ханьского императора Хуань-ди (147–164 гг.). Ему принадлежит первый перевод праджняпарамитского текста, известного как «Дао син боже боломи цзин» (道行般若波罗密经, «Сутра Праджняпарамиты об осуществлении Дао (Практике пути)'). Более всего эта сутра известна под сокращенным названием «Дао син цзин». В известном каталоге китайской «Трипитаки», составленном Б. Нандзё, говорится, что «Дао син боже боломи цзин» является переводом «Дашасахасрика – Праджняпарамита-сутры» [Nanjio 1883: 4–5]. О том, что сутра «Дао син боже боломи цзин» является пере-

водом «Дашасахасрика Праджняпарамита-сутры», отмечается и в «санскритско-китайском словаре буддийских терминов» Э. Эйтеля [Eitel 1888: 41].

Тан Юнтун пишет, что к переводу сутры «Дао син цзин» был причастен и Чжу Фошо – выходец из Индии, прибывший в Китай в период правления ханьского императора Хуань-ди. Чжу Фошо привез с собой текст «Дао син цзин», а в период правления императора Лин-ди дважды в Лояне переводил эту сутру. Однако его переводы были непонятными. Чжи Чань, будучи искусным переводчиком, осуществил перевод этой сутры. Записал его Мэн Юаньши, китаец по происхождению [Тан Юнтун 1963 Т. 1: 48].

Один из самых авторитетных исследователей Праджняпарамиты Э. Конзе выделил 4 периода создания праджняпарамитских текстов. Первый период – создание основного текста Праджняпарамиты (около 100 г. до н. э. – около 100 г. н. э.), второй период – расширение данного текста (100 – около 300 гг.), третий период – создание коротких сутр и развернутых комментариев (300–500 гг.) и, наконец, четвертый период – время тантрического влияния и соединения с магией (600–1200 гг.) [Conze 1960: 9].

Согласно этой классификации, сутра ««Дашасахасрика Праджняпарамита» относится ко второму периоду, а именно к расширению текста Праджняпарамиты. Первый период создания текстов Праджняпарамиты совпадает с началом распространения буддизма в Китае на рубеже нашей эры, второй период – с переводом буддийских текстов на китайский язык, начавшимся с прибытием в Китай буддийского миссионера Ань Шигао на втором году правления ханьского императора Хуань-ди в 148 г. Первые переводчики буддийской литературы на китайский язык получили возможность переводить тексты Праджняпарамиты по «горячим следам» вслед за созданием их у себя на родине¹.

Содержание сутры «Дао син цзин» носило характер апологетики широкого пути спасения, его преимущества перед узким путем. Большое значение здесь придавалось объяснению пути к нирване с опорой на усилия другого (и та, 依他), а именно на усилия бодхисаттвы, обоснованию исключительной значимости парамиты Мудрости (Праджняпарамиты) над другими парамитами. В сутре красной нитью проходит утверждение о том, что наиболее эффективным путем к просветлению является путь через постижение Праджняпарамиты.

Изложенные в сутре «Дао син цзин» азы махаянской сотериологии, утверждающие, что в своем пути к нирване они не одиноки, что основное бремя спасения берут на себя бодхисаттвы, были весьма привлекательными для китайцев, которые одновременно знакомились и с текстами Хинаяны, предлагающими изнурительный путь к нирване, пройденный архатом. Философское содержание сутры «Дао син цзин» в принципе не противоречило китайскому менталитету,

¹ О ранних переводах сутр Праджняпарамиты на китайский язык см.: [Янгутов 2007: 29–56].

воспитанному на текстах Лао-цзы и Чжуан-цзы. Поэтому интерес китайцев к тексту «Дао син цзин» был закономерным.

Интерес к тексту «Дао син цзин» обусловил интерес к остальной праджняпарамитской литературе, которая продолжала создаваться у себя на родине и проникать в Китай. Хотя в это время в Китай параллельно проникали и переводились и другие сутры, принадлежащие другим направлениям буддизма, однако преимущественное развитие получили переводы праджняпарамитской литературы, которые были продолжены последователями Чжи Чаня. Благодаря их усилиям, праджняпарамитская литература получила широкое распространение в Китае. Начало становления китайского буддизма, по сути, явилось становлением праджняпарамитского направления в Китае.

Первый перевод текста «Дао син цзин» был далек от совершенства. Еще не были выработаны приемы и методы перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык. Их выработка затянулась на века. Поэтому первичные переводы текстов не раз подвергались повторному переводу. Такая же участь постигла и перевод Локаракши. Вторичный перевод текста «Дао син цзин» осуществил Чжи Цянь в период Троецарствия (220–280 гг.). В дальнейшем текст «Дао син цзин» совместно перевели Дхармаприйя и Чжу Фоянь в 382 г. И, наконец, в эпоху Восточная Цзинь (317–420) сутру перевел Кумараджива (343–413). В его переводе сутра получила название «Сяо пинь Божеболоми цзин» (小品般若波罗密经 Малая Праджняпарамита-сутра). По мере расширения и углубления процесса создания текстов Праджняпарамиты в Индии в Китай вслед за сутрой «Дао син цзин» стали проникать и другие тексты Праджняпарамиты, представляющие собой дальнейшее развитие праджняпарамитского учения. В период династии Вэй из Туркестана (Хотана) монахом Чжу Шисин был привезен санскритский оригинал праджняпарамитской сутры, состоявший из 90 глав. Он оказался текстом «Панчавимшати-сахастрика Праджняпарамиты». Позднее, в период Западной Цзинь (265–316), этот текст был переведен на китайский язык монахом из Хотана Мокшалой (кит. Улоша) и переводчиком буддийской литературы Чжу Шуланем – потомком выходцев из Индии. Китайский текст этого перевода получил название «Фан гуань божеболоми цзин» (放光般若波罗密经). В 286 г. хотанский шраман Ци Доло привез в Китай другой санскритский текст «Панчавимшати-сахастрика праджняпарамиты», который был переведен в том же году на китайский язык монахом и переводчиком Чжу Фаху (Дхармаракша) – потомком выходцев из Юэчжи. Перевод этого текста в 10 цзюанях получил название «Гуан цзань божеболоми цзин» (光赞般若波罗密经). В переводе этой сутры приняли также участие Бо Юаньсинь и Фа Дуи. Переведенные сутры Праджняпарамиты не только проповедовались и изучались ее последователями, но и подвергались обработкам [Тан Юнтун 1963 Т. 1: 109–117].

К этому времени стали появляться и комментарии к сутрам. Так, по свидетельству Тан Юнтуна, выходец из Хэнаня монах Фацзо написал комментарий к сутре «Фан гуань Божеболоми цзин» (放光般若波罗密经). С расширением пере-

водческой деятельности в Китае все острее становилась проблема совершенствования приемов и методов перевода сутр. Техника их перевода достигла самого высокого уровня в период Восточной Цзинь (317–420). И в этом огромная заслуга двух выдающихся деятелей буддизма – Дао Аня (312–385) и Кумарадживы (343–413). В результате их усилий по совершенствованию методов перевода китайцы получили возможность знакомиться с буддийскими текстами в том виде, в каком они были представлены в оригинале.

Здесь особая заслуга принадлежит Кумараживе и его ученикам. Среди многочисленных их переводов большое место занимают переводы праджняпарамитских сутр, а также комментариев к ним, изложенных в шастрах адептов мадхьямаки. Наиболее известные из них – это переводы сутр: «Мохэ Божеболоми цзин» (摩訶般若波羅密經般若波羅密經 Большая Праджняпарамита-сутра), «Сяопин божеболоми цзин» (小品般若波羅密經 Малая Праджняпарамита-сутра); «Цзинган Божеболоми цзин» (金剛般若波羅蜜經 Алмазная Праджняпарамита-сутра), «Жэнь ван ху го Божеболоми цзин» (仁王般若經序 Сутра о человеколюбивом правителе, оберегающем государство); «Мохэ божеболоми даминчжоу цзин» (摩訶般若波羅蜜大明咒經 Большая Праджняпарамита-сутра мантры великого понимания). Сутра «Мохэ Божеболоми цзин» представляет собой вторичный перевод «Панчавимшати-сахастрика – Праджняпарамита-сутры». Сутра «Сяопин Божеболоми цзин» является третьим вариантом раннего перевода «Дао син цзин». Сутра «Цзинган Божеболоми цзин» представляет собой перевод «Ваджраччхедика Праджняпарамита-сутры» (Алмазной сутры). И, наконец, сутра «Мохэ Божеболоми даминчжоу цзин» (摩訶般若波羅蜜大明咒經) представляет собой перевод «Маха Праджняпарамита махавидья мантра-сутры» (Большая Праджняпарамита-сутра мантры великого понимания) или же Праджняпарамита Хридая-сутра (Сутра сердца Праджняпарамиты).

Две последние сутры пользовались огромной популярностью в Китае. Содержание этих сутр представляет собой философскую экспликацию Праджняпарамиты, изложенную в сжатой форме. Особенно наглядно это демонстрируется в «Хридая-сутре». Вот ее текст в переводе Кумарадживы: «Во время своего постижения Праджняпарамиты бодхисаттва Авалокитешвара узрел пустоту пяти скандх¹ и отбросил горести и печали.

Шарипутра! Поскольку форма (рупа) – это пустота, то отсутствует ее проявление (вид). Поскольку ведана (受, шоу) – это пустота, то отсутствует ее проявление (вид), поскольку санджня (相, сян) – это пустота, то отсутствует ее проявление (вид). Поскольку санскара (行, син) – это пустота, то отсутствует ее вид санскары (деятельности), поскольку виджняна (识) – это пустота, то отсутствует ее проявление (вид). По этой причине, Шарипутра, неверно, что пустота отлича-

¹ Пять скандх – это ведана (受), санджня (想), санскара (行), виджняна (识), рупа (色).

ется от формы (рупы)! Неверно, что форма (рупа) отличается от пустоты. Форма – это есть пустота, пустота – это есть форма. Ведана, санджня, санскара, виджняна таковы же¹. Шарипутра! Проявление (вид) всех дхарм – это есть пустота. Они не рождаются и не уничтожаются, не загрязнены, не чисты, не увеличиваются, не уменьшаются. Поэтому они есть дхармы пустоты. У них нет прошлого, нет будущего, нет настоящего. Поэтому они дхармы срединности. Нет видящего, слышащего, обоняющего, вкушающего, осязающего, нет аятаны манаса; нет дхармы формы, звука, аромата, вкуса, осязания. Нет сферы зрительного восприятия, [нет других сфер] вплоть до сферы сознания.

Нет неведения и нет прекращения неведения, и так [нет других сфер] вплоть до отсутствия старости и смерти и отсутствия прекращения старости и смерти. Нет страдания, его причины, ее конца, и пути к ней. Нет мудрости, нет достижения (обретения). Поскольку нет обретения, душа бодхисаттвы по причине того, что опирается на Праджняпарамиту, спокойна, не знает забот. Поскольку не знает забот и спокойна, [она] не знает страха боязни. Покинув все эти иллюзии и страдания, в конечном итоге попадает в нирвану. Все Будды трех времен посредством Праджняпарамиты достигли высшего просветления – аннутара-самьяк-самбодхи. Поэтому знаем, что Праджняпарамита – это великая мантра! Нет мантры выше ее. Поскольку может искоренять страдания, истинная и не пустопожняя, поэтому Праджняпарамита – это мантра. Мантра гласит: ГАТЕ ГАТЕ ПАРАГАТЕ ПАРАСАМГАТЕ БОДХИ СВАХА!» [Мохэбаньжоболомидаминчжоуцзин (Праджняпарамита – Хридая-сутра) «Большая праджняпарамита сутра мантры (пер. с санск. Кумарадживы // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 250. Цзюань 8. Р 0847)].

О популярности этих сутр говорит тот факт, что помимо наиболее известных переводов Кумарадживы они переводились неоднократно. «Хридая-сутра» переводилась более восьми раз, а «Алмазная сутра» – более пяти.

В период деятельности Кумарадживы и его учеников в Китай стали помимо сутр привозиться и шастры, представляющие собой комментарии к сутрам, принадлежащие индийским учителям дхармы. Кумараджива и его ученики не только переводили эти шастры, но и сами составляли свои комментарии. Особое внимание уделялось комментариям к праджняпарамитским сутрам. Кумарадживе принадлежит перевод шастр Нагарджуны: «Чжун лунь» (中论 Шастра срединности); «Ши эр мэн лунь» (十二门论 Шастра двенадцати врат), а также шастры Арьядевы – ученика и последователя Нагарджуны «Бай лунь» (百论 Шастра ста строф). Эти три шастры в последующем лягут в основу формирования школы саньлунь – китайского варианта школы мадхьямика.

Последний этап переводов праджняпарамитских сутр связан с именем Сюань Цзана, оставившего глубокий след в истории китайского буддизма. Он

¹ Имеется в виду, что ведана, санджня, санскара виджняна – это есть пустота, пустота – это есть ведана, санджня, санскара, виджняна.

стал известным не только как переводчик буддийской литературы, но и как комментатор буддийских текстов, основатель школы фасян – китайского варианта школы йогачаров, а также как знаменитый путешественник.

Несмотря на то, что его главный интерес был связан с переводами сутр йогачары и шастр ее основателей Васубандху и Асанги, он уделял большое внимание переводам текстов Праджняпарамиты. Ему принадлежит достаточное количество переводов праджняпарамитской литературы, наиболее значимым является перевод праджняпарамитских сутр, объединенных под названием «Маха Праджняпарамита сутра» (大般若波罗蜜多经). По сути «этот перевод представляет собой свод 16 праджняпарамитских сутр – коротких и длинных, переведенных ранее как самостоятельные произведения. Он является итоговым документом многовековой деятельности буддийских миссионеров по переводу праджняпарамитской литературы. Переводы Сюань Цзана, по оценке многих исследователей, обладали большой точностью, были написаны хорошим языком, выгодно отличались от предыдущих. И это не удивительно, ведь в период деятельности Сюань Цзана в Китае уже сложилась мощная переводческая традиция, позволившая весьма точно передавать содержание буддийских текстов» [Янгутов 2007: 58–59].

Перевод праджняпарамитской литературы с санскрита на китайский – это лишь одна сторона становления принципов Праджняпарамиты в Китае. Другая, не менее важная, – это попытки понимания китайцами идей Праджняпарамиты с позиций традиционного менталитета, пропитанного духом традиционной философии. В социальном плане этот менталитет был преимущественно конфуцианским, а в плане мировосприятия, мироощущения – даосским. Вместе с тем, философия древнего даосизма на момент проникновения идей Праджняпарамиты в Китай переживала переосмысление своих основных принципов, основанных на космологических представлениях. Суть этого переосмысления заключалась в их онтологизации.

Онтологизация учения даосизма принадлежала философской школе даосского толка сюаньсюэ, формирование которой относится к периоду Вэй (221–265) эпохи Троецарствия. В это время в философской мысли стало преобладать комментаторское направление, акцентировавшее свое внимание на онтологических аспектах даосских канонов. Постепенно происходил поворот от космологической проблематики к онтологической. Учение сюаньсюэ оформилось в форме комментариев на классические каноны даосизма «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы» и конфуцианства «Чжоу и» и «Лунь юй». Ее формирование, по словам Е. А. Торчинова, «явилось реакцией на социально-политическую и философско-мировоззренческую обстановку в Китае после крушения империи Хань и образования на ее месте трех государств, приведшей к онтологизации космологических представлений даосизма» [Торчинов 1993: 68].

Своими истоками учение сюаньсюэ восходит к даосскому тексту «Дао дэ цзин». В нем говорится: «Тьма вещей Поднебесной рождена из наличия (有, 有), а наличие рождено из отсутствия (无, 无)». Комментируя это выражение, родона-

чальник школы сюаньсюэ Ван Би написал: «Все вещи Поднебесной рождены посредством наличия (ю, 有); началом наличия является корень (бэнь, 本) посредством отсутствия (у, 无). То, что стремится полностью реализоваться в наличии (ю, 有), должно вернуться в отсутствие» (у, 无) (см.: [Чжунго фочзяо... 1981: 224]).

Здесь Ван Би в текст «Дао дэ цзина» вводит понятие «корень», придавая этим понятию «отсутствие» субстанциональный характер. Отождествив «отсутствие» с дао, он «заострил свое внимание на дао как субстанциональной основе всего сущего, исключив его из космологического контекста. «Отсутствие» было выделено в качестве самостоятельной онтологической категории, рассматриваемой в неразрывном единстве с категорией «наличия». Категории «отсутствия» и «наличия» составили базисный каркас философской концепции Ван Би. «Отсутствие» в этой концепции мыслилось первичным по отношению к «наличию», «наличие» – производным от «отсутствия» [Янгутов 2007: 71].

Весьма важным в данном контексте является то, что онтологическую оппозицию «отсутствия» и «наличия» Ван Би дополнил гносеологической оппозицией категорий «мысль» (и, 意) – «слово» (янь, 言). Слово здесь понималось как то, что рождено в мысли, но не способно адекватно выразить эту мысль. Основной смысл оппозиции «мысль» и «слово» заключался в отрицании истинности вербальных характеристик «отсутствия». «Отсутствие», как и дао, не поддается рациональному описанию, оно вневербально.

Онтологическое восприятие идей даосизма во многом облегчило восприятие китайцами центрального понятия Праджняпарамиты – понятия пустоты. Китайцы не могли не увидеть множества сходных черт между понятиями «отсутствие» и «пустота». Весьма схожими были принципы взаимоотношений «мысли» и «слова» с принципами взаимоотношений «парамартха-сатьи» и «самврити-сатьи», составляющих содержание фундаментального положения Махаяны о «двух истинах».

Понятие пустоты стало камнем преткновения для понимания китайцами идей Праджняпарамиты. Им было трудно понять содержание этого понятия, которое ассоциировалось с буквальным пониманием полного отсутствия всего сущего, порождало ожесточенные споры между комментаторами текстов Праджняпарамиты. Постепенно вокруг той или иной версии толкования пустоты стали складываться отдельные группы, из которых со временем были сформированы течения, ставшие известными как шесть школ и семь направлений (лю цзя ци цзун, 六家七宗). Их деятельность проходила в период Западной Цзинь (265–316), продолжалась недолго – до середины Восточной Цзинь (317–420). Школами (цзя, 家) они названы условно¹, поскольку «не имели организационной

¹ Деление на шесть школ и семь направлений предложил сунский монах Тань Цзи в своем сочинении «Лю цзя ци цзун лунь» («О шести школах и семи направлениях»). Этот труд был утерян, но сохранились ссылки на него в сочинениях лянского монаха Бао Чана

оформленности, не имели достаточного количества последователей, не было у них и линии преемственности в передаче учения» [Янгутов 2007].

Пытаясь объяснить суть понятия пустоты сквозь призму традиционного менталитета, лидеры шести школ и семи направлений активно использовали понятия школы традиционной философии – «бэнь» (本, корень), «цзы жань» (自然, естественность), «цзы син» (自性, собственная природа), «ду хуа» (独化, изменение без посторонних воздействий), «цзы шэн» (自生, собственное рождение); «ли» (理, принцип), которые были включены в понятийный аппарат сюаньсюэ.

Существенный вклад в продвижение идей Праджняпарамиты внесла школа Кумарадживы, деятельность которой можно назвать третьим этапом становления идей Праджняпарамиты в Китае после первого этапа, связанного с переводом текстов Праджняпарамиты на китайский язык, и второго, связанного с попытками объяснения понятия пустоты шестью школами и семью направлениями.

Особая заслуга на третьем этапе принадлежит Сэн Чжао. В его сочинениях под общим названием «Чжао-лунь» (肇论, «Сочинения Сэн Чжао») представлена пропаганда праджняпарамитского учения, разъяснение трудных для китайского восприятия ее ключевых положений. Сэн Чжао не мог не обратить своего внимания на толкования пустоты, представленные шестью школами и семью направлениями. В своем сочинении «О неистинности пустоты» он подвергает критическому анализу концептуальные основы этих течений и выделяет из них три, назвав их школами (цзя, 家). Это школы синь у цзя (心无家, школа отсутствия сознания), цзи сэ цзя (既色家, школа акцентирования на внешних проявлениях), бэнь у цзя (本无家, школа отсутствия корня).

В своих замечаниях он обвиняет их в крайности и категоричности суждений, указывает на то, что понятие пустоты не допускает ни крайностей утверждения, ни крайностей отрицания, демонстрируя это в контексте единства абсолютной и условной истин [См.: Янгутов, Баяртуева 2019: 9–23]. Отрицание крайностей утверждения и крайностей отрицания, рассмотренное в контексте единства условной и абсолютной истин, стало парадигмой философского содержания начавших формироваться в эпохи Суй (581–618) и Тан (618–907) школ буддизма.

«Сюй фа лунь» («Дополнение к учению о дхармах») и танского монаха Юань Каня «Чжао лунь шу» («Комментарии к сочинениям Сэн Чжао»). В последнем говорится: «Лянский монах Бао Чан создал произведение «Дополнение к учению о дхармах» в 160 цзюанях, монах Тань Цзи из сунского монастыря Чжуан Янь создал трактат «О шести школах и семи направлениях». В обоих пишется о шести школах, которые делятся на семь направлений. Первое направление – бэнь у цзун (отсутствия корня), второе – бэнь у и цзун (различения отсутствия корня), третье – цзи сы цзун (акцентирования на внешних явлениях), четвертое – ши хань цзун (содержания сознания), пятое – хунь хуа цзун (иллюзорных превращений), шестое – синь у цзун (отсутствия сознания), седьмое – юань хуй цзун (возникновения через причинность). Изначально их было шесть, однако первая разделилась на два: «отсутствия корня» и «различения отсутствия корня» (см.: [Чжунго фочзяо... 1981: 217]).

Эта парадигма основывалась на диалектике пустоты и формы, изложенной в «Хридая-сутре», согласно которой «неверно, что пустота отличается от формы (рупы). Неверно, что форма (рупа) отличается от пустоты. Форма – это есть пустота, пустота – это есть форма».

И, наконец, четвертый этап становления принципов Праджняпарамиты в Китае связан с деятельностью сформировавшихся в Китае школ саньлунь, тяньтай, чань и хуаянь. Патриарх школы саньлунь (三论) Цзи Цзан в своем сочинении «О значении двух истин» (Ер ди и, 二谛义) делает акцент именно на этих аспектах. Здесь взаимоотношение условной и абсолютной истин делится на три вида: абсолютная истина первого вида становится условной истиной второго вида, абсолютная истина второго вида – условной истиной третьего вида. Иными словами, происходит диалектическое отрицание низшего уровня более высшим. В основе каждого отрицания лежит принцип срединного подхода, не допускающий проявления каких-либо крайностей и односторонностей. Каждый вид взаимоотношений условной и абсолютной истин представляет собой последовательное отрицание крайностей суждения. Здесь условная истина стремится к адекватному выражению абсолютной истины, постоянно приближается к этой цели, но не может достичь ее. Абсолютная истина, постулированная в словесной форме, остается условной. Она может раскрыться лишь через избавление от вербальных конструкций мышления. Условной истиной становится не сама истина, утверждающая, что все есть пустота, а те вербальные конструкции, при помощи которых она выражается.

Между абсолютной и условной истинами не только нет барьеров, но они и немислимы одна без другой. Цзи Цзан утверждает: «Условное без абсолютного не является условным. Абсолютное без условного не является абсолютным. [Если] без абсолютного нет условного, то и условное не препятствует абсолютному. А [если] без условного нет абсолютного, то и абсолютное не препятствует условному. Условное не препятствует абсолютному, оно приобретает смысл «условного» лишь благодаря наличию абсолютного. Абсолютное не препятствует условному, оно приобретает смысл абсолютного благодаря наличию условного» [Цзи Цзан 1983: 390–391]).

Единство условного и абсолютного стало одним из важнейших положений собственно китайских школ тяньтай, чань, хуаянь, основу философской экспликации которых составляют принципы праджняпарамитской философии.

В учении тяньтай получило дальнейшее развитие важнейшее понятие Праджняпарамиты – «татха» (кит. жу, 如), понимаемое как «таковость», как постижение собственной изначальной природы или истинно сущего в том его виде, в каком оно реально существует. В тяньтай «татха» отождествлялось с единым сознанием (и синь, 一心). Оно характеризовалось понятием «истинная таковость» (чжэнь жу, 真如) и представляло собой изначальное, неизменное, неразрозненное существование, понимаемое как «истинное», а также тождественное самому себе, понимаемое как «таковость». Это есть изначальное существование в своем

собственном виде. Оно не имеет никаких признаков, кроме истинности и таковости. Однако оно не может мыслиться вне феноменального. Этот аспект получил отражение в учении о Татхагата-гарбхе.

В сочинении одного из первых наставников тяньтай Хуй Сы «Дачэн чжигуань фамэнь» (大乘止观法门 – «Учение Махаяны о чжигуань») говорится о том, что «Татхагата-гарбха изначально содержит в себе одновременно две природы: чистого и загрязненного. Вследствие загрязненной природы могут проявляться все живые существа и другие загрязненные вещи. По этой причине сокровищница представляет собой Дхармакаю, находящуюся в оковах, и называется природой Будды. Вследствие чистой природы могут проявляться все будды и другие чистые добродетели, поэтому эта сокровищница является Дхармакаей, покинувшей оковы, и называется чистой природой дхармакаи, а также чистой природой нирваны» [Хуй Сы: л. 6б–8а].

Другими словами, единое сознание, будучи целостным и неделимым, обнаруживает себя в эмпирическом мире через множество индивидуальных сознаний. Этот момент единого сознания рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи. Татхагата-гарбха мыслится как истинная природа всех и каждого, но истинная природа – Татхагата-гарбхи и дхарм (индивидов) – не составляет две сущности: Татхагата-гарбхи целиком и полностью и одновременно является природой всех и каждого.

В школе чань, приобретшей широкую известность своей практикой медитации, направленной на радикальную перестройку человеческой психики, для освобождения от стереотипов обыденного сознания, обусловленного чрезмерной вербализацией, получили дальнейшее развитие праджняпарамитские установки о невербальном постижении Праджни. При этом слово как вербальный знак не подвергается деструктивному отрицанию. Вне контекста его вербализованного содержания оно может стать и знаком просветления. В этой связи чань-буддисты разработали учение о живом и мертвом слове, где живое слово отражало просветленное состояние сознания, а мертвое слово – омраченное¹. Этот аспект нашел отражение в трактате шестого патриарха чань Хуй Нэна «Лю цзу тань цзин» (六祖坛经, Сутра помоста шестого патриарха. В главе, посвященной Праджняпарамите, говорится о том, что для отрешения от мирской суеты самым важным является погружение в чтение Праджняпарамиты. Постижение глубочайшей мудрости – это постижение мудрости Праджни. Говоря об условности дискурса, Хуй Нэн рассуждает о «не-мысли» (у нянь, 无念). Но здесь мысль отрицалась не в прямом смысле слова. «Не-мысль», согласно Хуй Нэну, – это отрешение от мысли, погружившись в мысль [Лю цзу тань цзин 1983: 20]. Такая диалектика разъяснялась Хуй Нэном следующим образом: “Не“ – [означает] отрешение от двух видов [признаков] и всех земных страстей, «мысль» – [означает] мысль об изначальной природе истинной таковости» [Там же]. «Отрешенность

¹ Подробно о живом и мертвом слове см.: [Нестеркин 1982].

от двух видов» в данном контексте имеет значение отрешенности от дискурсивных характеристик истинной таковости. Ведь само утверждение, что истинная таковость непостижима посредством дискурсивного мышления, а мудрость чиста, – порождено дискурсивным мышлением и представляет собой условность, опосредованную «мертвыми» словами. Поэтому понятие «не», согласно Хуй Нэну, – это отрешенность от дискурсивных характеристик истинно сущего и от земных страстей. А отсюда – мысль, отрешенная от дискурсивных характеристик истинно сущего и земных страстей, – это постижение истинно сущего, или изначальной природы истинной таковости. «Не-мысль», таким образом, – это постижение истинно сущего через отрешенность от дискурсивного знания и земных страстей [Янгутов 1995: 188].

Чань-буддисты, отрицая слова и мысли, на самом деле имели в виду не буквальное уничтожение, а лишь кардинальную перестройку психических структур индивида, качественно новый подход к функции слова и мысли. Наглядно эта идея проявилась в суждениях Хуй Нэна об отсутствии вида (у сян, 无相). «Отсутствие вида [признаков], считает он, это когда, находясь среди признаков, отрешаешься от них» [Лю цзу тань цзин 1983: 21]. Здесь речь также идет не о буквальном отсутствии признака, а об отрешении нашего сознания от этих признаков. Эти принципы лежали в основе религиозной практики чань-буддистов. Отрицая слова, через слова же выражали они состояние просветленности сознания; отрицая мысль, постигали истинно сущее посредством мысли; находясь среди признаков (видов), утверждали об отсутствии признаков [Янгутов 1995: 188].

Эта мысль проходит красной нитью в учении школы хуаянь, в ее концепциях о «десяти сокровенных вратах (十玄门)», о «шести видах (六相)», о «непреграде» «ли» и «ши», «ши» и «ши» (理事无碍, 事事无碍).

В этих концепциях демонстрируется диалектика взаимоотношения абсолютной, изначальной чистой природы истинно сущего и его феноменальных проявлений. Она выражается в тождестве и различии истинно сущего и феноменального, которые не мыслимы друг без друга. Истинно сущее не может мыслиться вне своих феноменальных проявлений, феноменальные проявления содержат в себе истинно сущее. Природа Будды содержится во всем сущем, нирвана тождественна сансаре.

В одном есть одно,
во всем есть одно,
в одном есть все,
во всем есть все [Ду Шунь: 332].

Эти положения получили детальную разработку в поздних сутрах – «Садхарма-пундарика-сутре» («Фа хуа цзин»), «Нирвана-сутре», («Непань цзин»), «Аватамсака-сутре» («Хуаянь цзин»). Они стали базовыми текстами школ тяньтай, чань и хуаянь. Тем не менее философскую основу учения этих школ составляют основополагающие принципы Праджняпарамиты, а сотериологические

разработки поздних сутр по сути своей представляют дальнейшее, логическое развитие идей Праджняпарамиты.

Статья подготовлена 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

Нестеркин С. П. О двух аспектах функционирования слова в чань-буддизме / С. П. Нестеркин // Общество и государство в Китае. Ч. 1. – М., 1982.

Торчинов Е. А. Рационализм в раннесредневековой мысли Китая: философия сюаньсюэ / Е. А. Торчинов // Рационалистические традиции и современность. Китай. – М., 1993.

Янгутов Л. Е. Проблема пустоты в учении Сэн Чжао / Л. Е. Янгутов, Е. Ж. Баяртуева // Буддологические исследования. Религиоведческий альманах. Вып. 2. 2019. – С. 9–23.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л. Е. Янгутов. – Новосибирск, 1995. – 224 с.

Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае / Л. Е. Янгутов. – Удан-Удэ, 2007. – 272 с.

Ду Шунь. Хуаянь фацзе гуань (Созерцание мира дхарм в хуаянь) / Ду Шунь // Да цзан цзин. Т. 332.

Мохэ Божеболоми да мин чжоу цзин (Большая Праджняпарамита-сутра мантры великого понимания) / пер. с санскрита Кумарадживы // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 250. Цзюань 8. P0847.

Лю цзу тань цзин (Сутра помоста шестого патриарха) // Да цзан цзин. Т. 293. – Киото, 1907. Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь. Т. 2. Ч. 4. – Пекин, 1983.

Тан Юнтун. Хань Вэй лян цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в период Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных царств) / Тан Юнтун. Т. 1, 2. – Пекин, 1963.

Хуй Сы. Дачэн чжигуань фа мэнь (Учение Махаяны о чжигуань) / Хуй Сы // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. Хань 578.

Цзи Цзан. Эр ди и (О значении двух истин) / Цзи Цзан // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь. Т. 2. Ч. 2. – Пекин, 1983.

Чжунго фоцзяо чжэсюэ ши (История философии китайского буддизма). Т. 1, 2 / ред. Жэнь Цзюй. – Пекин, 1981.

Conze E. The Prajnaparamita Literature. – Hague, 1960. – 123 p.

Eitel J. E. Handbook of Chinese Buddhism being Sanskrit Chinese Dictionary with vocabularies of Buddhist terms. – London, 1888.

Nanjio B. Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. – Oxford, 1883.