

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

В. П. АНДРОСОВ

Буддийская классика Древней Индии

Слово Будды и трактаты Нагарджуны
в переводах с палийского, санскритского
и тибетского языков с толкованиями



Москва
2008

УДК 294.3
ББК 86.35

Переводы с пали, санскрита и тибетского языков
с комментариями *В. П. Андросова*

Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны, Перевод с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В. П. Андросова. — М.: Открытый Мир, 2008. — 512 с. — (Самадхи).

ISBN 978-5-9743-0094-3

Вошедшие в этот сборник тексты, расположенные по принципу «от простого к сложному», демонстрируют как этические, социально-идеологические, философские, так и религиозно-мистические, сакрально-культурные воззрения Будды, Нагарджуны и всего древнего буддизма. Хотя этим воззрениям уже тысячи лет, они хранят такую нравственную силу, такие тайны Духа, что остаются актуальными и в реалиях современного мира. Главное и существенное новшество книги — это представление и изложение всей колоссальной системы догматики раннего буддизма и Махаяны словами самих основоположников — Будды и Нагарджуны. Публикуемый труд — новое слово не только в российской индологии и буддологии, но и в мировом востоковедении. Книга представляет интерес не только для буддистов и специалистов по буддологии, но и для всех тех, кто интересуется духовными традициями Востока.

УДК 294.3
ББК 86.35

ISBN 978-5-9743-0094-3

© В. П. Андросов, перевод
и примечания, 2006
© ООО «Открытый Мир», 2008

КРАТКАЯ АННОТАЦИЯ

В книге собраны и разъяснены авторские переводы в помощь российским буддистам, практикующим Учение Просветлённого Будды Шакьямуни, и тем, кто изучает буддийскую текстовую культуру. Для них (как и для буддистов стран Дальнего Востока и Центральной Азии) священным кладезем мудрости являются также тексты основоположника Великой колесницы — Нагарджуны, любовно величаемого Вторым Буддой. Это он, провозвестник Истины, «бил в барабаны Дхармы» так, что **Слово** Шакьямуни было услышано даже на берегах Тихого океана. Нагарджуна защищал от искажений суть Учения и предостерегал:

Это Законоучение, будучи неверно понято,
Погубит несведущего.
Истинно же знающий обретает
Счастливые рождения и наивысшее Просветление.

Буддийское наследие связано доктринальным единством, которому не противоречат исторические особенности развития Учения — подлинного вклада во всечеловеческую культуру. Автор стремился помочь читателю самостоятельно и постепенно погрузиться в недра буддийской *Дхармы*, углубить свои познания в этой культуре. Книга многоступенчата. Первые ступени — это чтения и истолкования начальных текстов **Слова** Просветлённого (*Будды*) в Малой и Великой колесницах (три первые проповеди из «Виная-питаки» и две сутры Совершенствования Мудрости, или *Праджня-парамиты*). Следующие ступени — комментированное чтение трудов Нагарджуны («Дружественное послание», «Драгоценные строфы», «Двадцать строф о Великой колеснице» и «Четыре гимна Будде»).

Приведённые тексты, расположенные по принципу «от простого к сложному», демонстрируют как этические, социально-идеологические, философские, так и религиозно-мистические, сакрально-культурные воззрения Будды, Нагарджуны и всего древнего буддизма. Хотя этим воззрениям уже тысячи лет, но они хранят такую нравствен-

ную силу, такие тайны Духа, что продолжают быть действенными и в современном мире. К примеру, в Махаяне играет огромную роль отождествление состояния Будды — Просветлённость (*буддхатва*) — с Абсолютом как единой вселенской сущностью. Это есть всё, и суть этого присутствует во всём. Жизнь Будды не имеет конца, Он пребывает как в бытии, так и в небытии всего сущего. Его живое творчество порождается каждым, соприкасающимся с истинным **Словом**, с Учением. Как это сделать, фактом собственной жизни поведал Нагарджуна.

Главное и существенное новшество книги — это представление и изложение всей колоссальной системы догматики раннего буддизма и Махаяны словами самих основоположников — Будды и Нагарджуны. Причём это сделано с уважением к читателю, который может постепенно вникать в буддийские доктрины. Кроме того, можно сказать, что Будда и Нагарджуна заговорили по-русски. Автор не стал навязывать свои взгляды читателям. Он предложил каждому из нас, кому это интересно, изучать тексты последовательно. Ибо и Будда, и Нагарджуна свои проповеди и трактаты всегда адресовали определённому кругу слушателей.

Особую благодарность хотелось бы выразить Татьяне Михайловне Швецовой, моему доброму другу, за помощь и кропотливую работу первого читателя этой книги. Огромное спасибо также руководителям и сотрудникам издательства «Открытый Мир» и прежде всего Александру Нариньяни и Елене Ниверт, которые долгое время «вели» этот труд к публикации.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. Актуальны ли древние провозвестия буддизма? . . . 7

СЛОВО БУДДЫ 26

Из Палийского собрания 30

«Сутта [Первого] поворота Колеса Закона»
(«Дхамма-чакка-паваттана-сутта») 34

«Сутта о признаках отсутствия вечной души»
(«Анатта-лаккхана-сутта») 61

«Сутта об огне» («Адитта-[парияйя]-сутта») 66

Из Санскритского собрания 70

«Сутра Сердца, или Сутра о сущности
Совершенной Мудрости»
(«Праджня-парамита-хридайя-сутра») 81

«Алмазная сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости,
рассекающей [тьму невежества], как удар молнии»
(«Ваджра-ччхедика праджня-парамита-сутра») 89

ТРАКТАТЫ НАГАРДЖУНЫ 123

«Дружественное послание» («Сухрил-лекха») 136

«Драгоценные строфы наставления царю»
(«Ратна-авали раджа-парикатха») 165

Глава первая. Наставления о достижении счастья [рождений]
и обретении высочайшего блаженства 179

Глава вторая. Соединённые наставления
[о счастье и высочайшем блаженстве] 198

Глава третья. Наставление о накоплении [знаний и добродетели]
ради просветления 215

Глава четвёртая. Наставление в царском образе действий 234

Глава пятая. Наставление в практиках духовного
совершенствования для существ, стремящихся
к просветлению (бодхисаттв) 252

«Двадцать строф о Великой колеснице» («Махаяна-вимшика»)	272
«Четыре гимна Буддам» («Чатух-става»)	282
I. «Гимн Будде, превзошедшему мир» («Локатита-става»).	296
II. «Гимн несравненному Будде» («Нираупамья-става»)	302
III. «Гимн неохватимому мыслью Будде» («Ачингья-става»)	307
IV. «Гимн высочайшему Будде» («Парамартха-става»)	318
Комментарии к трактатам Нагарджуны	320
«Дружественное послание»	320
«Драгоценные строфы наставления царю»	350
Глава первая	350
Глава вторая	381
Глава третья	397
Глава четвёртая	410
Глава пятая	427
«Двадцать строф о Великой колеснице»	450
«Четыре гимна Буддам»	454
<i>Библиография</i>	477
<i>Список сокращений в тексте</i>	477
<i>Список библиографических сокращений</i>	477
<i>Литература</i>	479
<i>Индекс санскритских и палийских терминов, словосочетаний</i>	496
<i>Указатель имён, названий текстов, понятий и терминов</i>	501

Предисловие

Актуальны ли древние провозвестия буддизма?

Будда, или Просветлённый, — основатель древнейшей мировой религии, созидатель одной из величайших духовных культур человечества. Его **Слово**, нравственные идеалы и поступки, способы совершенствования ума веками передавались изустно. Появившись много позже, письменное наследие буддизма стало всеобщим достоянием рода людского, основой передачи и распространения высочайшего знания. В современном мире оно переведено и переводится на языки народов мира, обогащая их новыми смыслами и откровениями вершин духа. Духовное ведение не может быть избыточным, чрезмерным, противоречащим таинственным истинам других религий. Только недостатки нашего собственного познания чреваты взрывами религиозного негодования или ревности.

Любая практика духа на начальных стадиях есть не что иное, как внутренняя работа с текстом, в данном случае буддийским. Эти тексты сначала нужно познать, заучить, быть способным изложить их идеи другому, пусть даже просто близкому человеку, и только потом, возможно, появится решимость готовиться к жизни в соответствии с этими писаниями. Текст должен стать живительным источником для ищущего ума и доброго сердца. Обретая смыслы, значения, понимание духовных целей, текст раскрывает новое про-

странство человеческого существования. Оно может быть либо временным убежищем от мирской скорби, либо постоянным прибежищем мудрого¹.

Как-то, отвечая на вопросы старого жреца брахманизма, Будда изрёк такие строфы, вошедшие в «Дхаммападу» [Dhammapada 1977: 39]:

Не тот живёт соответственно Закону (*Дхамма*)²,
Кто спешит достигнуть цели.
Мудрец (*пандита*) должен тщательно рассмотреть
Обе возможности: [стремиться] к цели или нет.

Он и других направляет беспристрастно,
Неторопливо, руководствуясь Законом.
Вот таков мудрый страж Закона,
Его зовут «стойкий в Законе».

Неверно, что мудрец тот,
Кто много говорит.
Его зовут мудрецом потому,
Что [излучает] миролюбие, дружелюбие,
бесстрашие.

И сегодня по-прежнему не эгоистические устремления к обладанию сверхспособностями и сверхзнаниями движут сотнями миллионов буддистов. Их поведение, образ жизни

¹ Один из нынешних наблюдательных пилигримов по буддийским странам заметил, что, как и в странах Запада «лишь небольшое число христиан действительно понимает и практикует свою религию, так только меньшинство азиатских буддистов понимает и практикует буддизм. Даже среди буддийских монахов медитацией занимается лишь небольшой процент лиц, пожалуй, менее десяти. Что же делают остальные? Они учатся и учат, выполняют церемонии» [Корнфилд 1993: 8].

² *Дхамма* (санскр. *Дхарма*) — в буддизме любой текст Слова Просветлённого, Его Закон, Учение, а также мельчайший акт потока сознания. Разъяснениям различных значений термина «*Дхамма* (*дхарма*)», собственно, и посвящена эта книга. Нижеследующий перевод с пали («Дхаммапада», 256–258) ср. с переводом В. Н. Топорова [Дхаммапада 1960: 102].

и занятия обычны, естественны и прагматичны. «Духовная практика представляет собой простейший метод развития некоторых качеств ума: культивируются отсутствие алчности, отсутствие ненависти и заблуждения, развиваются сосредоточенность, внимательность, уравнишенность и сострадание» [Корнфилд 1993: 9]. Все эти качества не только дисциплинируют индивида, они — основа внутреннего мира и социального устройства.

Буддисты трактуют «жизнь» как беспрестанную череду рождений, смертей и новых рождений (*сансара*) в состояниях богов, людей, животных, ненасытных духов (*према*), обитателей ада, нередко к ним добавляется состояние полубога (*асура*). Для духовного совершенствования лучше всего родиться человеком. Чтобы последний мог совершенствоваться по-буддийски, нужно «благоприятное рождение», благоприятствующее знакомству с азами буддизма и прежде всего с его высокой нравственностью.

Закон Просветлённого целиком и полностью предназначен только для тех, кто уже не только живёт соответственно моральным устоям буддизма, не только решился, как говорят буддисты, «войти в поток», но и «смёл со своих ног пыль» родного дома, светских устремлений и отказался от всех былых привязанностей. Монашеский буддизм и культура сознания, одухотворённая Словом Будды, — это разные сферы влияния, но и та и другая требуют тщательной подготовки, особенно в условиях России.

Опорой же могут служить именно тексты, вернее, их хорошие переводы на русский язык, и грамотные толкования, чтобы постепенно Слово превращалось в родник живой воды, в источник. Именно такого рода деятельность будет соответствовать наказам Просветлённого: «Учите Слову на языках, родных для слушателей. Важнее всего донести до сознания смысл и значение любого понятия Закона, а отнюдь не его буквы».

Следовательно, слепое подражание любому монаху, будь он даже верховным иерархом того или иного буддийского направления, является совсем не тем занятием, которое бы отвечало смыслам духовного совершенствования. Без про-

никновения в сущность каждого изучаемого положения, без уяснения его взаимосвязи с целостностью Закона, без умения не только самому понять содержание, но и объяснить другому не получится никакого обучения буддизму.

Самообман или заведомый обман другого человека суть то, что не просто уводит в сторону. На самом деле такие действия закабаляют: одних — гордыней, других — лжеавторитетом. И то и другое не способствует духовно-нравственному совершенствованию — главной цели и монашеского буддизма, и буддийской культуры сознания. Я думаю, что в настоящий момент истории для российских «старателей восточных драгоценных приисков»³ важно тщательно подготовиться к самостоятельным изысканиям в недрах буддийской культуры. Перед Уходом в *нирвану*⁴ одним из последних наказов Просветлённого было: «Будьте сами себе светильниками, будьте сами себе прибежищами, нет никакого внешнего прибежища. Пусть Закон будет светильником, пусть Закон будет прибежищем, нет иного прибежища». Именно в помощь таким старателям написана эта книга.

Любая область знания покоится на некоторых аксиомах — истинах бесспорных, не требующих доказательств. В буддизме к таковым относятся по меньшей мере идея *сансары* — безначального круговорота рождений и смертей особи⁵, но в

³ Одно из сущностных названий буддизма — «Три Драгоценности», под коими понимаются Просветлённый, или Будда, Его Закон, или *Дхарма*, и община Его последователей, или *сангха*.

⁴ Со дня *нирваны* ведётся летоисчисление в буддизме. Согласно традиционной датировке буддистов Южной Азии, Будда жил с 623 по 543 г. до н. э. Наиболее обоснованной датой для *нирваны* Будды, согласующейся с данными современных исторических наук, нужно признать 50–40-е гг. IV в. до н. э. Подробнее об этом см. [Андросов 1995: 196–200; 2000: 10–14; 2000б: 98–105; 2001: 15–19, 460–465].

⁵ Я предпочитаю этим старославянским словом называть довольно сложное и непривычное для европейской культуры представление о том, что, несмотря на ежесекундно меняющееся телесное и психическое содержание любого живого существа, лишённого какого бы то ни было субстрата (скажем, души), тем не менее его «изменчивая» особенность сохраняется не только при данной жизни, но и передаётся при последующих рождениях. Однако это отнюдь не генетическая наследственность, а особая *кармическая* причинно-следственная связь.

пяти-шести упомянутых выше существованиях, идея *страдания* — жизни в *сансаре*, которая вовсе не есть противоположение мирскому счастью, радости, удовольствию, преходящему (*анитья*), кои доставляют новые мучения. Кроме того, непременно присутствует идея *кармы* — неотвратимости последствий любого деяния (в том числе благих и не благих побуждений) в настоящем и следующем рожденьях особи, а также идея отсутствия самости и вечной души (*анатман*). Последняя совсем не отменяет идеи духовного совершенствования (*парамита*) и окончательного выхода из круговорота *сансары* в *нирвану*.

Эти и некоторые другие положения буддизма объясняются, но не доказываются в логико-философском смысле. Большинство из них являются аксиомами индийской и многих других культур Центральной, Восточной и Южной Азии. Конечно, их можно назвать объектами веры большинства населения этих стран. Однако представителям других культур, стремящимся изучить буддизм, необходимо обязательно учитывать названные аксиомы, чтобы понимать смыслы и значения буддийских текстов. Без признания бесспорных истин той или иной сферы человеческого знания не постигнуть ни математики, ни физики, ни буддизма.

«Учение Будды можно кратко суммировать следующим образом:

Нет ничего, за что стоило бы держаться.
Если вы освободитесь от всего —
От предметов,
От понятий,
От учителей,
От Будды,
От «Я»,
От внешних чувств,
От воспоминаний,
От жизни,
От смерти,
От свободы,

Тогда все страдания прекратятся. Мир проявится в своей священной самосушей природе, и вы почувствуете свободу Будды» [Корнфилд 1993: 25].

* * *

Самое начало нового тысячелетия. Бег времени неотвратим. Что нам, бегущим, нужно от древней буддийской культуры? Первым делом хорошо бы остановиться и оглядеться. Затем лучше перейти на шаг, чтобы удобнее было думать о судьбе, о предназначении. Конечно, проще тем, кто живёт *для себя*. Но если такая жизнь уже наскучила или оставляет нас неудовлетворёнными, то пришла пора что-то менять, что-то усовершенствовать в самом себе. Хотя разобраться в том, что делать, довольно сложно, поскольку каждый из нас многослоен, словно луковица: пока снимаешь слой за слоем, наплачешься. Помочь в этом могут духовные знания.

К духовности приходят и с противоположной стороны — от проблем логики познания. Академик-математик интересно заметил: «Все исследователи строят картину мира, но по-разному. В основе всегда лежат некие аксиомы, некие представления, не противоречащие человеческому опыту. Но они и не являются его прямым, однозначным следствием. Значит, всегда остаётся некая зона неопределённости, остаётся возможность этот факт трактовать и так и так. Неопределённость исходной аксиоматики всегда будет, ибо истина в конечной инстанции познаётся только на бесконечности — таков основной принцип теории познания. Мы всё время абсолютное познаём через относительное, а владеем только относительными истинами. Коль скоро абсолютная истина всегда будет непознанной, то всегда в результате асимптотического (неограниченного. — В. А.) приближения к ней и будет некая зона неопределённости, зона разнообразных толкований. А поскольку люди разные и мир они отражают тоже по-разному, то по-разному будут и относиться к этому процессу. И вот здесь возникает пространство для религиозного чувства... Вера в разум ничего не исключает, всегда остаётся зона неопределённости... Религи-

озным чувством я и называю ощущение этой зоны неопределённости, зоны неоднозначного ответа на вопрос. Смотрите, сколько существует религий. Почему? Потому что нет однозначного ответа на вопрос и у религиозных людей тоже» [Моисеев 1989: 2–4].

Мысли математика полностью соответствуют смыслу древних речений буддистов. Математики, физики и особенно психологи-экспериментаторы всё глубже вникают, как исследователи, и в религиозно-духовный опыт ([Торчинов 1998: 377–380], см. также [Там же: 24–47]), и в текстовую деятельность, связанную с ним. Буддийское культурное наследие чрезвычайно богато идеями, принципами, методами и т. д., которые удивляют своим современным звучанием по очень широкому кругу дисциплин: от философии и психологии до медицины и экологии, а также, разумеется, политики. Наверное, хорошо известно неравнодушие к буддизму А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, труды которых переживают у нас второе рождение, а также М. Хайдеггера и других корифеев философской мысли.

Прямую заинтересованность в буддийской культуре знания, особенно в изучении техник психотренинга и анализа потока сознания, проявили психологи XX века, в том числе такие именитые, как К. Г. Юнг, Э. Фромм, С. Гроф. Более того, западные психологи последних двух десятилетий склоняются к мысли, что именно в буддизме, в его текстовой деятельности, способах контроля над психическими процессами и практиках овладения глубинами сознания содержатся потенциальные источники развития современной психотерапии, что буддизм чрезвычайно богат психотерапевтическими ресурсами (см. напр. [Watson 2001]).

Буддийские канонические и постканонические тексты полны материалов, которые свидетельствуют о преобладающем среди буддистов стремлении изучать внутренний мир человеческой особи, систематизировать разнообразные проявления её психики, устанавливать принципы функционирования её структур. Буддийские учителя постоянно искали методы совершенствования человека. Ибо изначально

для них именно совершенствование ума, речи и поведения индивида, в том числе наедине с собой, составляло главную цель духовной деятельности.

Для примера остановимся подробнее на столь актуальной ныне охране внешней среды обитания человека. Странники экологических движений, наверное, знают, что буддисты были первопроходцами в защите прежде всего живой природы не только в теории, но и на практике. Первейшая заповедь Просветлённого: «Не причини вреда живому существу»⁶, провозглашённая в стране, где традиционно отправлялись кровавые ритуальные жертвоприношения, а охота была не только забавой, но и средством добычи питания, оказала огромное влияние на знаменитого царя Ашоку (268–231 гг. до н. э.). Его выбитые в камне указы свидетельствуют, что на огромной территории его империи (от гор Виндхья до Гималаев и современного Кабула) запрещалось убивать или приносить в жертву животных, а также устраивать пиры чревоугодия. Он повелевал строить лечебницы, рыть колодцы для людей и животных, высаживать целебные травы и деревья.

И в дальнейшем в буддизме продолжала разрабатываться подобная тематика. Так, во II–III вв. Нагарджуна в «**Драгоценных строфах наставления царю**» (РА, III, 41–52)⁷ учил своего монарха облегчать страдания пожилых людей, больных и увечных, убеждал разбить сады, выкопать пруды и колодцы, построить дома отдыха и мосты для путешественников и паломников, регулярно снабжать эти места необходимой утварью, пищей и лекарственными снадобьями, проявлять заботу о животных и т. д.⁸

⁶ Заповедь «не вреди», или «невреждения» — *ахимса*, см. подробнее [Андросов 2000: 41–42; 2000а: 654; 2001: 194–195].

⁷ Полный комментированный перевод и исследование текста см. [Андросов 2000а: 111–286], а перевод с пояснениями — ниже в данной книге. Жизнь и творения Нагарджуны, величаемого Вторым Буддой, основателем Великой колесницы — Махаяны, см. [Там же: 20–56; Андросов 1990: 7–133].

⁸ К сожалению, нынешние политические деятели лишь во время избирательных кампаний обещают не спать и не есть, не подумав прежде о благе избирателей.

Среди важнейших этико-политических идеалов буддистов следует назвать веротерпимость, или толерантность, отказ от войн и жестокосердия в отношении преступивших закон. Вот фрагмент одного из указов Ашоки: «Следует почитать чужую веру. Поступая так [человек], способствует успеху своей веры и оказывает поддержку чужой. Поступая иначе, он подрывает корни своей веры и вредит чужой... И потому только согласие и полезно, чтобы люди слышали законы друг друга и чтобы они любили слушать их».

Такого рода толерантность делает современной древнюю религию. Будда первым на земле учил веротерпимости, а также тому, что нельзя ни навязывать веру незрелым умам, ни вдалбливать идеи, какими бы высокими они ни казались. Человек должен дорасти до духовных устремлений и прийти за этим знанием к учителю. Сам ищущий вправе выбрать его или искать истинную духовность самостоятельно. Задача же «выправлять» людей по ранжиру веры никогда не ставилась ни Им, ни лучшими продолжателями Его дела, носителями Закона⁹.

В других указах Ашока призывал своих подданных к праведному образу жизни, в понимание которого вкладывалась как традиционная трактовка (послушание родителям, уважение старших и учителей, отшельников и брахманов, хорошее отношение к рабам и слугам, щедрость в подаяниях и т. д.), так и буддийская. Примером последней могут служить призывы к состраданию, правдивости, доброте, самоконтролю, незлобivosti, независтливости, а также к неубиению живых существ. В одном из Колонных указов Ашока отменил смертную казнь для преступников.

Нагарджуна в вышеназванном произведении развивал аналогичные идеи (см. ниже РА, II, 28–36, III, 70, IV, 20, 30–37 и др.).

Созвучны нашему времени оказались и древние буддийские представления о не вечности, об относительности и взаимозависимости всего: в этом мире всё возникает и исчезает.

⁹ Нередко миссионеры других религий злоупотребляли веротерпимостью буддистов. Одним из примеров служит католическая миссия португальского падре Андраде в 1625 году в Тибете [Говинда 1997: 432–433].

Происходит же это отнюдь не благодаря одной причине, а множеству присутствующих или отсутствующих влияний, условий, причин. Столь же актуальны сегодня идеи буддистов о всеобщей делимости сущего на мельчайшие атомы вещества и на отдельные мгновенно вспыхивающе-гаснущие частицы света сознания, подчинённого законам причинности, о цикличности времени, о бесконечности мироздания и отсутствии божественного «произвола» в процессах космоса, социума и личности.

В отличие от иудейских, христианских, мусульманских идеологов буддистам XX века не пришлось приспосабливаться к научной картине мира. Более того, есть искушение считать, что буддийские учения о потоке сознания¹⁰ и о духовном совершенствовании в Малой, Великой и Алмазной колесницах¹¹ в каком-то смысле предвосхитили не только построения современной психологии, но и идеи теории относительности, единой теории поля, квантовой и других теорий современной физики. В данном случае можно говорить только об идеях, поскольку предметы, методы и подходы к решению поставленных задач, да и собственно задачи различаются принципиально.

Всё-таки основополагающим в буддийской культуре является её гуманитарный стержень. Эта религия никогда не знала ни единой церковной организации (даже в рамках одного государства), ни других централизирующих социальных институтов. Тем не менее она сохранила до сего дня большую часть своих внешних форм, но главное — содержание,

¹⁰ В данный поток (*сантана*) вовлечены области сознания, все слои психики, в том числе глубочайшие тайники бессознательного. Анализ «слоёв» внутренней жизни человека привёл Будду к открытию этого потока частиц, лишённых пространственно-временных характеристик, тем не менее успевающих мгновенно возникнуть, произвести действие и исчезнуть, уступив «место» другой частице. В буддизме такого рода знания систематизированы в особом разделе, называемом Высшим Законом — Абхидхармой (пали: *Абхидхамма*), или наукой об упорядочивании познаний (в том числе и классификации элементов сознания и психики).

¹¹ В трёх основных ветвях живого древа буддизма, иначе называемых его тремя направлениями — Хинаяна, Махаяна и Ваджраяна, соответственно.

в центре которого стоит человек и его сознание, поведение, психика, а не Бог, не идол, не мироздание, не идея, не Я личности. Главное внимание в буддизме привлечено к внутреннему миру человека — вот та среда, в которой не просто обитает, а совершенствуется его духовность.

Буддисты полагают, что простой человек, каждый из нас, является творцом не только собственной судьбы, но и всей вселенной, поскольку лишь совокупность наших дел, слов и мыслей вершит круговорот жизней индивида и мировой процесс. Для этого не надо приносить жертвы, а надо научиться жить со здравым смыслом, т. е. находить во всём золотую середину. Будда назвал своё открытие Срединным Путём, пролегающим между крайностями человеческого существования, например, между жадной насладений и полным отказом от них.

Правда, порою трудно разобраться в самом себе, какого рода противоречиями и пристрастиями одержимы мы, какие чудища из бескрайнего океана нашего бессознательного тревожат нас. Считается, что помогает в этом Закон, обучающий опыту искреннего познания себя, одно из правил которого гласит: не верь на слово никому, даже Будде, всё подвергай проверке и следуй только тому, в чём уверился.

Антидогматический характер буддизма, его психологизм оказались востребованы интеллигенцией развитых стран второй половины XX века, когда учёные-буддологи и буддийские миссионеры Запада помогли преодолеть барьер непонимания инокультурных ценностей и «открыть дверь» в иную знаково-понятийную систему. Последняя, как оказалось, годится для совершенствования собственного сознания вне зависимости от личного вероисповедания или отсутствия оно, т. е. для атеистов. Современные буддисты стремятся не только превозмочь те внутренние разногласия, которые возникли между направлениями и школами за многовековую историю, но и открыто встретиться с другими религиями в едином экуменическом движении.

В современном мире формы проявления религиозности различны. В большинстве стран западной культуры, а так-

же в России, Китае, Японии и ряде других принадлежность к той или иной церкви отходит на второй план, не является определяющей место и положение человека в обществе. Культовые предпочтения и действия стали занятием сугубо личным или семейным, элементом признаваемой, но не афишируемой в качестве единственно праведной традиции народов.

Более того, в последние десятилетия статистики отмечают неуклонный рост числа тех лиц, которые называют себя атеистами, но вряд ли будет правильным называть их безбожниками. Эти люди зачастую признают нравственно-духовные идеалы и следуют им, верят в существование некой высшей реальности и даже нередко величают её Богом. Что их отличает от лиц религиозных? Только то, что они не руководствуются догмами никакой церкви и не выказывают почтения к её иерархам. В ряде стран (например, в Германии, Нидерландах) такие атеисты составляют до четверти населения. И поверьте, это вовсе не признак упадка культуры и нравственности.

Да, современная цивилизация покоится на доводах разума, ценит она их и в религиозных системах. Это отнюдь не предполагает запрета на мистику или беспрекословное подчинение (авторитаризм) былым и нынешним пророкам. Вере и тем, кто нуждается в ней, всегда будет место в человеческом общении. К счастью, ныне даже науку и технику не призывают более к возведению стены издёвок между трезвым практицизмом и религиозностью, к чему стремились воинствующие атеисты в Советском Союзе. Настоящая же наука таких задач перед собой никогда и не ставила.

На мой взгляд, религиозное начало и общественную пользу или даже личный практицизм в принципе нельзя разорвать. Они дополняют друг друга и взаимно опираются на некую сокрытую для поверхностного ума основу, которую можно было бы назвать *общечеловеческой духовностью* — неким обволакивающим весь земной шар пространством или полем духа и сознания (может быть, «ноосферой» или «зоной неопределённости»). По-видимому, именно на этом

поле вырастают корни сообразительности и талантливости, обычной смекалки в повседневности и гениальности во всех сферах человеческой деятельности. Эта духовность — общее достояние как религиозных адептов, так и атеистов, как людей, истово верующих в догматы различных конфессий, так и лиц, безразличных к культуре и его служителям.

В духовности таится наше единство, лишь по-разному описываемое философами и теологами, христианами и буддистами. Она же является основой самобытности как каждого из нас, так и различных видов цивилизаций, культур¹². Единая общечеловеческая духовность есть данность всех уровней нашего сознания. Большинство людей пользуются ею, они щедро черпают из её недр неиссякаемые сокровища, даже не осознавая этого. Возможно, человечество пребывает в среде духовности примерно так же, как живые существа, вещи и космические объекты пребывают в среде различных силовых полей, составляющих единую энергетическую мощь Вселенной.

В духовности умные религиозные деятели находят терпимость, проявляемую в отношении других конфессий или к «безбожникам», даже будучи ревностными слугами «своего Бога» (ср. [Далай-лама 1993: 45–50; 2007: 65–73]). Думается, что отличие святых мужей и гениев науки, искусства, изящной словесности от простых смертных состоит только в том, что первые глубоко осознают духовную природу своего дара и умеют воплощать плоды дарования в деле, слове и мысли. Духовность едина, но её восприятие индивидами и тем более реализация в человеческих сообществах различаются. Отри-

¹² Но из этого отнюдь не следует вывод об «идентичности» идей, религиозно-философских движений и т. д. Примерно так же полагал известный буддийский миссионер Лама Анагарика Говинда (1898–1985): «Именно там, где сходны слова или символы, смысл, лежащий в их основе, часто совершенно различен, т. к. тождество формы не гарантирует тождество содержания, ибо смысл каждой формы зависит от ассоциаций, связанных с ней... И так же как все цветы одного сада вырастают на одной почве, дышат одним воздухом и тянутся к одному солнцу, так и все религии вырастают на одной и той же почве внутренней действительности... В этом заключается их общность, их характер и своеобразная красота...» [Говинда 1993: 13–14].

цательные формы такой реализации обобщённо называют злом, а их авторов — «злыми гениями» или «талантливыми злодеями».

История человечества, вплоть до сегодняшнего дня, полна примеров зла, производимого даже в силу ложно понятой «религиозной праведности». Моря крови пролиты в религиозных войнах, когда ревнивые сторонники той или иной системы культовых воззрений насильно навязывают их другим. Если до XX века гонениями на инакомыслящих и инаковерующих более отличалась церковная политика, то ушедший век «прославился» в том числе и антирелигиозным безумием якобы атеистических государственных вождей, одержимых манией фашизма, большевизма с их различными ответвлениями. Фанатизм — это зло в любом обличье.

В данном случае история нас учит, что воинственность, агрессивность, революционность и тому подобные признаки нетерпимости являются искажённым восприятием духовности, её «перевертышем». Какими бы высокими идеалами ни оправдывались апологеты злобы к другим по вере, крови, цвету кожи, политической окраске и каким бы могущественным богам ни молились проповедники «истинной религии», предрекающие всем остальным «геенну огненную», — все их потуги преступны по отношению к единой духовной природе общечеловеческого бытия, ко всему люду земному, его отдельным сообществам и индивидам.

Подлинное Учение Будды и подлинные учения других мировых религий суть не что иное, как соль того бесконечного океана духовности, в коем печали и радости пребывают в равновесии. Отличие буддизма от других систем мирового знания, в том числе и научного, состоит лишь в том, что Будда собирал эту соль на берегах Ганга, а не Иордана и не в оазисах Аравии. Цвет и состав соли соответствует почвам, времени, историческим условиям и т. д. Настоящие знания различаются только примесями, или знаково-понятийными особенностями культур и психологией их носителей.

К сожалению, именно примеси в виде культовых обычаев, идеологических постулатов нередко становятся непре-

одолимой преградой между конфессиями. По мере развития религии её адепты делают упор на собственном своеобразии и много спорят о том, как его трактовать. При этом каждая из спорящих сторон ссылается на догматы священного канона. В целом такой упор — палка о двух концах, и вторым концом приводит к религиозным войнам и вносит раскол в церковные сообщества.

Буддизм в этом отношении всё-таки отличается от других религий. Изначально считалось, что вносить раскол в общину — один из пяти непростительных проступков, за которые изгоняют из монашества. И хотя раскольники появлялись уже при жизни Будды, идеал терпимости, осуществляемый буддистами не только в теории, но и в практике Учения, воспитывал в среде последователей лояльное отношение к раскольникам. Это отчасти тоже способствовало образованию новых направлений и школ в буддизме и созданию необычайно пёстрой картины религии даже в масштабах отдельной страны.

С этой точки зрения исследователи культуры и даже буддийские миссионеры неоднократно отмечали, что творение Просветлённого и Его преемников вполне применимо в практиках самопознания как людьми нерелигиозными, так и последователями других религий. К примеру, буддийские приёмы сосредоточения можно использовать, созерцая христианское распятие [Далай-лама 1993: 71; 2007: 100]. В качестве многоуровневой системы техник самосовершенствования и самоанализа буддизм оказался востребованным в XX веке¹³. Просвещённых жителей развитых стран в гораздо меньшей мере занимает его ритуально-культовая сторона. Поэтому столь популярен ныне на Западе провокационный вопрос: является ли буддизм религией? Вряд ли его задают на Востоке.

¹³ Практики самопознания — это тоже тексты. Здесь уместно привести наблюдение нашего замечательного учёного Юрия Михайловича Лотмана: «Одни и те же тексты, рассмотренные на разных уровнях, могут дать разные картины... Один и тот же текст в своём реальном функционировании может описывать (и осознавать) себя одновременно в категориях нескольких моделей культуры» [Лотман 1969: 477].

Один из современных миссионеров буддизма¹⁴ заметил: «Тайна смерти — величайший вызов человеческому разуму и причина рождения религии. Именно благодаря смерти человек *осознаёт* жизнь. Великий биолог граф Денюи однажды сказал, что “смерть — величайшее изобретение природы”. Другими словами, даже с биологической точки зрения смерть — это не отрицание жизни, но один из способов добавить к ней новое измерение и тем самым возвести её на более высокий уровень» [Говинда 1997: 264]. В буддизме смерть перестаёт быть тайной.

В другом произведении этот учёный-буддист писал: «Буддийская психология достаточно ясно учитывает относительность таких понятий, как “рождение” и “смерть”. Согласно Абхидхамме, в каждом мгновении одновременно заключены и рождение и смерть, ибо каждое мгновение в нас нечто умирает и становится прошедшим и одновременно нечто новое рождается и становится живой современностью» [Говинда 1993: 59].

Буддизм стал одной из официальных религий России ещё в 1741 году согласно высочайшему указу императрицы Елизаветы Петровны. Наша страна — первая европейская держава, признавшая религией то духовное достояние, которое даже самые образованные люди Запада ещё более века будут именовать язычеством, низким идолопоклонством.

Стоит напомнить также, что при царском дворе буддистов принимали с почётом и до Романовых. В 1608 году царь Василий Шуйский встретился с посланцами калмыcko-ойратского народа, буддистов по исповеданию. Они хотели бы мирно пасти свои стада в низовьях Волги и за это право добровольно брали на себя обязательство оберегать юго-восточные границы Московского царства от набегов

¹⁴ Европейский учёный Эрнст Лотар Гоффманн (1898–1985) целиком принявший буддийские аксиомы и прошедший обряды пострига и посвящения в буддийские монахи под именем Анагарика Говинда. См. также выше примеч. 11.

воинственных орд кочевников. Договор был заключён, к удовольствию обеих сторон.

С тех самых пор у нас одна история. И беды (например, преследования за «старую» веру в державно-православной России или репрессии большевистско-сталинского режима), и победы (к примеру, калмыцкие конные полки на улицах Парижа в 1813 году) достаются нам поровну. То же самое можно сказать и о двух других народах России, исповедующих буддизм: бурятах и тувинцах.

Вплоть до середины тридцатых годов XX века отечественная школа научного изучения буддизма — буддология — занимала передовые позиции в мировой науке. Деятельность русских учёных была многогранной. Она сочетала полевые этнографические, искусствоведческие исследования с изданием, переводом и истолкованием памятников буддийской словесности, сохранившихся на различных языках. Собирались богатейшие коллекции как предметов буддийской обрядности, быта, так и рукописей, ксилографов, книг — одним словом, текстов не только различной природы, но и разных эпох и авторов. В 1915 году состоялось открытие самого северного буддийского храма в Санкт-Петербурге, переименованного тогда в Петроград.

Большевистские гонения против всех проявлений науки и духовной культуры, а также против её носителей, длившиеся более полувека, едва ли не искоренили полностью буддизм в России заодно со всеми другими конфессиями. Последние двадцать лет идёт его активное возрождение. И хотя у нас уже празднуют *Весак*, восстанавливают и открывают храмы (знаменательно, что и в Петербурге), монастыри, миссии, публикуют книги и журналы, однако прервавшаяся цепь преемственности поколений даёт сбой.

Нарушения естественного хода культуры духа выражаются по-разному. С одной стороны, это деятельность шарлатанов-«учителей» от буддизма, с лёгкостью собирающих паству на бескрайних российских просторах, в том числе и среди интеллигенции двух наших культурных столиц. С другой стороны, это те объективные трудности, которые

возникают между настоящими учителями буддизма, например тибетскими *ламами*, и нашими многочисленными согражданами, страждущими вкушать его таинств.

Когда на встречах, семинарах («ретритах») взрослых и образованных людей просят заниматься непривычным делом, пусть и обычным для тибетских монахов, послушников и даже мирян — долгим созерцанием тех или иных образов, ежедневным бормотанием тибетских молитв и т.д., — тогда трудно судить, чего больше — вреда или пользы — от таких практических упражнений. Найдёт ли молитва отклик в сознании человека, толком не ведающего, к кому она обращена, за что в ней кто-то восхваляется и каков смысл взывать к нему? Ибо людям, воспитанным в иной культуре мысли, получившим светское атеистическое образование, очень трудно переориентировать собственное сознание на буддийский лад.

Даже сами буддийские миссионеры признают, что после китайского вторжения в конце 50-х годов XX века и среди тибетских монахов произошли сбои культуры духа, особенно среди тех, кто оказался за пределами родины. «Многие из них сочли возможным в наше время давать посвящения тем, кто не имел об этом никакого понятия, в надежде хоть на какую-то духовную пользу, если принявший инициацию укрепитя в вере или пробудится к ней. Так, благословение, которое изначально превращало посвящение в глубокое духовное переживание, оказалось лишённым своего главного смысла. Остался лишь благословляющий жест. Те, кто не был знаком с традицией, думали, что в нём-то и заключается посвящение» [Говинда 1997: 234]. Истинное же посвящение — это длительная подготовка учащегося «к сознательному соучастию и пониманию деталей и символов ритуала»; без разъяснений и руководства нет посвящения [Там же: 235].

Настоящий труд задуман в помощь тем, кто хотел бы приобщиться не только к внешним формам и жестам буддийских учителей. Уметь читать, понимать, запоминать, созерцать и объяснять канонические источники — является обязательным элементом обучения религиозной культуре, а также способами совершенствования ума и духа.

Структура данной книги предполагает последовательные ступени углубления наших познаний о буддийской культуре Древней Индии. Две первые ступени — это чтения и истолкования начальных текстов Слова Просветлённого в Малой и Великой колесницах. Следующие четыре ступени — комментированное чтение трудов Нагарджуны, величаемого, как уже говорилось, Вторым Буддой и историческим основоположником Великой колесницы, путём которой идут практически все российские буддисты. Приведённые тексты, расположенные по принципу «от простого к сложному», демонстрируют как социально-идеологические, философские, так и религиозно-мистические воззрения Нагарджуны.

В отличие от своих последних монографий [Андросов 2000а; 2000б; 2001; 2006] и других работ мне хотелось бы настоящую книгу написать в так называемом доверительном ключе¹⁵, а также достичь большей ясности и в изложениях доктрин, и в переводах, и в трактовках. Учёному всегда крайне важно найти золотую середину между строгим и аргументированным сообщением для специалистов, с одной стороны, и повествованием для интересующихся читателей, с другой. Крайность всенепременного желания популярно объяснить категории иной культуры приводит чаще всего к неточным, а порою и к искажающим заимствованиям понятий родной культуры. Насколько удались мне поиски этой золотой середины (когда пишется просто и без натяжек), судить читателю. Кроме того, в данной работе по возможности сокращена система ссылок. Где это возможно, предпочтение отдано российским изданиям.

¹⁵ Т. е. не доказывать читателю, что ты знаешь свой предмет не понаслышке.

*Молчат гробницы, мумии и кости
— Лишь слову жизнь дана:
Из древней тьмы на мировом погосте
Звучат лишь Письмена.
И нет у нас иного достоянья!*

И. А. Бунин

СЛОВО БУДДЫ

Слово Просветлённого (*Буддха-вачана*, *Буддха-бхаши́та*) есть условное понятие, которое на первых порах обозначало Его высказывания, проповеди, предписания, установления, содержание бесед с Ним и т. д. Главные собрания этого изначально устного наследия были записаны на палийском (в I веке до н. э.) и санскритском (примерно во II–IV веках) языках, оно сохранилось также в переводах на китайский и тибетский языки. Используются и другие названия Слова, например «Закон Просветлённого» (*Буддха-Дхарма*) или «Истинный Закон» (*Сад-Дхарма*), но в этом случае центр тяжести переносится на смыслы и значения изречённого Буддой.

Зачастую одинаково называясь и описывая одни и те же события, буддийские канонические сочинения разных школ расходятся содержательно. Даже в текстах одной традиции, прежде всего самой полной — палийской, нередки противоречия, например в жизнеописании Учителя-основоположника. Все четыре названных собрания не совпадают ни структурно, ни содержательно (подробнее см. [Андросов 2001: 41–63]). Ещё позже и вплоть до XII века создавались *тантры* — произведения Алмазной колесницы (*Ваджраяны*), тоже относимые её адептами к Слову Просветлённого.

Уже самые древние тексты палийского канона давали такие определения Слову: оно являет собой благо в нача-

ле, середине и конце, оно совершенно как по смыслу, так и по букве, оно однородно, полно и чисто. Начиная с ночи Просветления и до самой ночи нирваны всё произнесённое Буддой истинно, а не ложно. В дальнейшем количество характеристик Слова неуклонно росло. Оно считалось и считается совершенным по форме выражения (*субхаши́та*, или прекрасно изречённым) с десяти точек зрения и имеющим 60 отличительных свойств по содержанию, звучанию, восприятию, воздействию и пр.¹⁶

Согласно буддийским преданиям, духовное наследие Слова Просветлённого было собрано воедино на Первом собрании Его непосредственных учеников, состоявшемся в Раджагрихе, столице Магадхи, через год после ухода Учителя в нирвану. Не вдаваясь в детали, буддисты обычно отождествляют это собрание Слова со всем сводом своей канонической литературы, условно называемым *Трипитака* (на пали *Типитака*) — «Три короба», или «Три корзины». В трёх плетёных коробах хранились впервые записанные на пальмовых листьях буддийские книги и тексты, каждый из которых прошивался или связывался одной нитью (*сутра*, на пали *сутта*).

Благодаря историческим хроникам «Дипаванса» и «Махаванса», составленным в IV–V веках, известно, что эта запись была осуществлена на Шри-Ланке при царе Ваттагамани примерно в 29 году до н. э. на языке пали. По-видимому, он был специально создан буддийскими монахами Индии в качестве некой литературной нормы среднеиндийских языков и в качестве единого языка буддийской культуры¹⁷ (возможно, как противовес санскриту брахманской культуры). Судя по всему, пали вошёл в общинное употребление уже после правления Ашоки, поскольку отличается от языка его эдиктов, в которых официальные власти Магадхи так благоволили буддистам. Как уже отмечалось, указы Ашоки — это самые ранние письменные памятники, в которых ряд эти-

¹⁶ Подробно см. [Будон 1999: 38–52]. Примерно такие же, но более древние семь характеристик Слова см. [Lamotte 1988: 141–149].

¹⁷ Подробнее см. [Елизаренкова, Топоров 1965: 7–14].

ческих и социальных идей буддизма провозглашается нормами государственной политики.

Записанный в «**Трёх корзинах**» свод текстов уже тогда являлся всего лишь одной из версий Слова Будды, передаваемой «школой старейшин» (*стхавиравада*, на пали *тхеравада*), в традиции которой буддизм и ныне государственная религия Шри-Ланки, Бирмы (Мьянмы), Таиланда, Камбоджи (Кампучии) и Лаоса. Другие ранние буддийские школы (а их насчитывалось 18) имели свои версии Слова Будды, но до нас дошли лишь отдельные произведения — некоторых из них на так называемом гибридном санскрите (т. е. языковой смеси санскрита с праkritами) и в переводах, в основном на китайском и тибетском языках.

Разумеется, Слово Будды составлялось с момента Первой проповеди Просветлённого и вплоть до письменной фиксации канона. Однако поздние палийские *сутты* и буддийские тексты на других языках продолжали редактироваться, а «Корзины» — заполняться отдельными книгами или «Введениями» к уже существующим. Поэтому Слово Будды в изложении тхеравады и других школ представлено не только разновременными текстами, но и разновременными пластами большинства отдельных произведений (*сутта*).

Думается, внимательный читатель уже догадался, что само понятие «**Трипитака**» могло появиться только после записи канона. Тогда для хранения перевязанных толстыми нитками исписанных сухих пальмовых листьев действительно понадобились плетёные короба или корзины (*питака*), чтобы во влажном климате эти хранилища могли проветриваться. В древнейшей буддийской словесности нет термина «**Трипитака**». Вместо него и собственно термина «*Буддха-вачана*» существовало несколько смысловых эпитетов.

По-видимому, раньше всего признали, что Слово Будды состоит из Дхармы и Винаи (*dharmavinaya-vaśena dvividham*), что Дхарма — это Законоучение, а Виная — правила поведения монахов. И тут же, чтобы избежать кривотолков, добавляли, что у Слова Будды один «вкус» (*rasavaśena ekavidham*). Таковы же смысл и значение знаменитой цитаты, повторя-

емой многими древними текстами: «Как [воды] великого океана имеют один вкус — вкус соли, точно так же это Законоучение и правила поведения [монахов] имеют один вкус — вкус освобождения [от череды рождений]» (*Seyyathā pi mahā samuddo ekaraso loṇaraso evam eva kho ayaṃ dhamma-vinayo ekaraso vimuttiraso*) [Udana 1990: 77; Lamotte 1988: 142].

Другим древним эпитетом Слова Будды было понятие «Пять собраний» (*Pañca-nikāya*). Это уже была более подробная классификация изустно передаваемого наследия. Но в отличие от известного ныне состава пяти собраний «Сутта-питаки» палийского канона в последнее собрание — «Кхуддака-никаю» — в древности включались все тексты по правилам поведения (Виная) и все создаваемые произведения особого «схоластического» жанра, называемые Высшим Законом (*Abhidharma*) [Там же: 143].

Из Палийского собрания

Приводимые ниже три сутты содержат не только коренные идеи и учения, общие для буддистов всех школ и направлений, но и являются наиболее востребованными источниками в проповедях современных миссионеров. Монахи тхеравады считают эти сутты самыми ранними произведениями Просветлённого. Общепризнана таковой «Сутта [Первого] поворота Колеса Закона» (*Dhamma-cakka-pavattana-sutta*). Миру она была возведена в ночь полнолуния, наступившего два лунных месяца спустя после Просветления. В странах «южного» буддизма это событие — такой же великий праздник, как и три названных в Предисловии. Две другие проповеди — «Сутта о признаках отсутствия вечной души» (*Anattalakkhaṇa-sutta*)¹⁸ и «Сутта об огне» (*Āditta-[pariyaya]-sutta*).

Особенность этих сутт состоит ещё и в том, что они практически идентично присутствуют в двух корзинах *Tunumaki*. В «Виная-питаке» они последовательно занимают места в связанном повествовании о первых месяцах проповеднической деятельности Будды [Vinaya Pitakam 1997: 10–14, 34–35], в «Сутта-питаке» они входят соответственно в пятый, третий и четвёртый тома «Самьютта-никаи» [Samyutta-Nikaya 1975–1998, Pt. V : 420–424, Pt. III : 66–68, Pt. IV : 19–20]. Но

¹⁸ Так её окрестила комментаторская традиция. В самом же каноне она называется просто «Пять» (*Панча*).

поскольку «Сутта-питака» — это собрание отдельных произведений, или условных единиц Слова, то многие тексты имеют зачин, в котором, как правило, сообщается, где происходило действие, а также знаменитая вводная фраза Ананды, ближайшего ученика Просветлённого: «*Evāṃ me sutam ekaṃ samayaṃ Bhagavā*». Традиционно принято, что Ананда твёрдо запоминал всё сказанное Буддой и после ухода Его в нирвану на Первом соборе возвестил эти тексты, каждый из которых предварял словами: «Я слышал так, что однажды Благодатный (*Бхагаван*)» пребывал там-то и там-то (см. об этом [Андросов 2000а: 615, 614, примеч. 6, 7]).

В палийских суттах, санскритских сутрах, а также в других буддийских источниках Будду приверженцы и почитатели любовно величали Бхагаваном (или Бхагаватом)¹⁹, т. е. Благостным, *Благодатным*, Благословенным²⁰. Это имя-эпитет было общеиндийским термином торжественного возвещения о святых персонажах или обращения к ним. Оно применяется в индуизме в отношении высших богов (Шива, Вишну, Кришна и др.), а в джайнизме — Джины [Мифы 1980–1982, т. 1: 201].

Возвращаясь к зачину буддийских сутт, обратим внимание: почему-то буддийская традиция опускает такое немало-важное обстоятельство, что Ананда вступил в общину только во второй год её существования [Андросов 2001: 136–138]. Поэтому он не мог слышать первые три великие проповеди

¹⁹ Санскр. *Bhagavant*, тиб. *bcom ldan 'das* — этот эпитет Будды чаще всего не переводится с санскрита, в том числе и мною в ряде предыдущих публикаций ВЧ. Но, думается, именно наличие буддийских источников на китайском, тибетском и других языках (на которые с индийских переводились все термины и даже имена) делает необходимым русский перевод термина (см. ниже ХС, ВЧ, СЛ, 117 и РА, IV, 4). Кроме того, в этой работе принят, насколько это возможно, стиль полного перевода. Подробный анализ этого эпитета предпринял С. Д. Серебряный, предлагающий его не переводить [Лотосовая сутра 1998: 47–48, примеч. 214].

²⁰ Из трёх названных возможных переводов термина (почти равнозначных по-русски) я предпочёл «Благодатный». Это слово со значениями «приносящий радость», «полный благ», «исполненный благодати» наиболее близко отвечает смыслу палийско-санскритского термина и буддийской культуре. См. также [Там же: 49–50, примеч. 221].

Просветлённого. В этом случае, думается, более логично следовать «**Виная-питаке**», тем более что в ней интересна и сама канва событий, вызвавших к жизни духовно-нравственное произведение, что мною кратко излагается и переводится во введениях к суттам. Впрочем, во второй и третьей суттах Ананда не упоминается, а в зачине указывается только место произнесения проповедей.

Однако возникает вопрос: как переводить? Взявшись отвечать на него, упираешься в частокол новых вопросов. Стоит ли буквально следовать тексту? Прибегать ли к транслитерации специальных терминов? Каким образом передавать их значения? Можно ли перевод в какой-то мере подменять пересказом, изложением? Должен ли древний текст звучать современно или нужно ему придавать «шарм старины»? Во всём мире учёные различно отвечают на эти и другие возникающие вопросы, в чём легко убедиться, просмотрев многочисленные русские публикации «Сутты [Первого] поворота Колеса Закона» [Махавагга 1980: 136–137; Вопросы Миллинды 1989: 445–450; Лысенко 1994: 169–173; Пишель 1911: 39–41; Жизнь Будды 1994: 63–65, 206].

Я полагаю, если работа не специальная, то, во-первых, нужно отчётливо представлять читателей, интересующихся буддизмом в России, во-вторых, исходить не из академических принципов перевода, а из внутренних задач буддийской текстовой культуры. Как уже говорилось в Предисловии, это упор на передачу значений, современный язык (желательно без иностранных заимствований), согласованность с другими частями Закона и опора на его сущностные смыслы. К внутренним задачам также относятся учёт адресата (его уровень понимания) и характера сообщения, т. е. насколько идейно-содержательная сторона оригинала соотносима с категориями и понятиями русской культуры. В местах «нестыковок» допустимы упрощения, пересказ, но они обязательно должны сопровождаться комментариями, истолкованиями.

Конечно, такого рода деятельность неизбежно влечёт субъективизм определённого рода (ср., например, с принципами перевода и комментария на современный английский

язык [Udana 1990: 2–7]), но, как учил Просветлённый, без субъекта, без человека и его деяний не свершается ничего в мировом процессе. Данные тексты адресуются хорошо знакомым мне читателям-студентам (не обязательно студентам вузов и колледжей, а в смысле — приступившим к изучению), живо вникающим в восточные учения, в частности и в буддизм. Подробнее о проблемах и принципах перевода смотрите в моей недавней монографии [Андросов 2006: 23–39].

«Сутта [Первого] поворота Колеса Закона» («Дхамма-чакка-паваттана-сутта»)

[Вступление]

После обретения Дара Просветления Будда пребывал некоторое время в недоумении. Открытый Им Закон, Дхарма, оказался не просто глубоким, высоким, тонким, но ещё и трудным для понимания как людьми, так и богами. Он задался вопросом: доступен ли Закон познанию рассудком? Вероятно, подумал Благодатный, эту Дхарму могли бы освоить святые мудрецы, но они блюдут собственные законы. Для людей же, живущих в страстях и привязанностях, жаждущих наслаждаться, обладать и властвовать, этот Закон вряд ли станет Учением, ибо им не понять радость искоренения чувственности, радость прекращения череды рождений, радость обретения нирваны.

Врождённая сила Сострадания и Любви ко всем существам заставляли Его вновь и вновь возвращаться к мысли о том, кому и как поведать о полученном Знании. В этот ответственный момент принятия решения, как сообщают источники, на выручку Будде и фактически всему человечеству поспешили высшие боги — Брахмы²¹, которые смогли проникнуть в мысли Истинносущего. Один из этих богов, по имени Брахма Сахампати, спустился с небес на землю и предстал пред Благодатным в виде отшельника. Преклонив колени, он обратился к Просветлённому с просьбой проповедовать Законоучение, ибо найдутся люди, чей ум уже начал освобождаться из плена желаний, из тлена бытия, из тьмы невежества. Вот они-то и услышат Тебя, они-то нужда-

²¹ Этот эпизод повторяется в нескольких суттах палийского канона с незначительными расхождениями, см. также о нём [Thomas 1952: 81–82; Narada 1980: 57–64; Nanamoli 1984: 35–39], в русском переводе [Хрестоматия 1980: 132–134] и русском пересказе [Пименов 1998: 197–198]. О месте этих богов в буддийской космологии см. ДС, СХХVIII.

ются в таком Учении, как в солнечном свете, а без него они пропадут и сгинут во мраке.

Решение было принято. Тень сомнений растаяла в свете знания. Раздумывая над тем, с кем поделиться Даром в первую очередь, Шакьямуни²² сразу же с теплотой вспомнил своих мудрых учителей. Однако, открыв «божественное око»²³, Просветлённый не нашёл их на бренной земле: к этому времени Его духовные учителя отошли в мир иной (здесь и далее см. палийскую «Махаваггу» [Vinaya Pitakam 1997: 7–12; Vinaya Texts 1881–1885. Pt. I: 89–98]).

«Божественное око» Благодатного увидело пятерых аскетов, которые совсем недавно были Его друзьями-сотоварищами по отшельнической практике. Они покинули Его накануне Просветления, усомнившись в правильности Его поведения, когда Он отказался от дальнейшего умерщвления плоти [Андросов 2001: 84–86]. В это время они как раз прибыли в славный град Варанаси и расположились близ него в Оленьей роще на окраине пригородного местечка, называемого в древних палийских текстах Исипатана²⁴, Сарнатх и т. д. Туда же направился Просветлённый.

Ещё издали Его приближение увидели пятеро аскетов²⁵.

²² Одно из имён Будды, букв.: Мудрец из рода Шакьев. Шакьи — племя в предгорьях Гималаев, в царской или княжеской семье которого родился и жил до 29 лет будущий Победитель смерти, см. [Андросов 2000: 9–10; 2001: 64–72].

²³ Согласно текстам, вместе с Просветлением Будда обрёл дар *всевидения*, который нередко конкретизируется как пять видов видения, или пять очей. Их перечисление см. ниже **ВЧ**, 18, а санскритские и тибетские термины см. **ДС**, LXVI [Андросов 2000а: 537], а также [Андросов 2001: 90–92, 111, 120–121].

²⁴ На санскр. *Риши-натан*, что означает: «Обитель святых мудрецов». Изначально *риши* называли сказителей ведийских гимнов, а затем и всех мудрецов. Ныне это место является одним из центров мирового буддизма, в котором возведены храмы большинства стран буддийского мира, работают институты по изучению буддизма, раскопаны древние архитектурные памятники, возрождена Оленья роща и т. д.

²⁵ Помимо названной выше палийской «Махавагги» (см. также перевод В. В. Вертоградовой [Хрестоматия 1980: 134–137]), примерно такие же сюжеты в большинстве буддийских источников агиографического плана. Это и палийская «Ария-париесана-сутта» (из «Маджджхима-никаи», XXVI [Thomas 1952: 83; Narada 1980: 67–69; Пименов 1998: 199]). Ей вторит «Лалита-вистара» [Lalitavistara 1983. Vol. II: 614–616] и «Будха-чарита» [Ашвагхоша

Удивились и сговорились меж собой: «Братья, не будем ни приветствовать Его, ни брать у Него чашу для подношений, ни готовить Ему сиденье». Ибо считали они Его отказником духа, изменником отшельнических правил. Но лишь свет очей Его достиг их лиц, забыли они об уговоре, вышли радостные навстречу и дружески приветствовали. Приняли они и чашу Его, и сиденье предложили, и сбегали за водой для омовения ног, и полотенце нашли.

Благодатный уселся поудобнее, умылся, смыл дорожную пыль со своих стоп, скрестил ноги, выпрямил спину и взглянул окрест. Друзья-отшельники решили привлечь Его внимание. «Друг Гаутама», — обратились они к нему. На что Победитель Мары²⁶ возразил: «Подвижники²⁷, не зовите Истинноносущего (*Татхагату*)²⁸ по имени или словом “друг”, как равного. Истинноносущий — это Тот, кто удостоился нирваны (*архам*), кто достиг наивысочайшего совершенного Просветления. Да услышите, подвижники, Я обрёл бессмертие. Я буду учить и возглашать Закон. Практически следуя моим наставлениям, вы вскоре, уже в этом рождении, познаете и неопосредованно постигнете, что есть высшая цель духовной жизни, ради которой юные брахманы уходят из дома в отшельничество».

1990: 155–157]. Ниже приводится обобщённый вариант данных источников. В то же время самые ранние китайские переводы (выполненные со 197 по 479 г.) буддийских текстов, в которые входит агиографический эпизод с Первой проповедью, отличаются и рядом второстепенных моментов сюжета, и содержанием собственно проповеди [Karetzky 1995].

²⁶ В раннебуддийской мифологии Мара — бог зла, тьмы, неведения, смерти. По своим функциям он схож с брахманско-индуистским богом Ямой.

²⁷ «Подвижники» — пали *бхиккху*, санскр. *бхикшу*, позднее, после образования монашеской общины, этот термин в текстах означает «монах». Корень «*бхикш*» имеет значения «просить, получать, собирать милостыню». Буддисты придали термину новый смысл. С одной стороны, *бхикшу* — это тот, кто полностью отринул идею личной собственности и даже собственного Я, и в этом смысле он «подвижник духа». С другой стороны, он живёт только за счёт милостыни, таким образом, он добровольно нищенствует.

²⁸ Будда Шакьямуни обычно так называл себя или говорил о себе в проповедях. В дальнейшем это имя-термин станет важнейшей категорией буддизма, см. ниже ВЧ, 17, а также примеч. к СЛ, 1.

Друзья-аскеты не очень прониклись услышанным и вы-
сказали своему бывшему товарищу сомнения: «Друг Гаутама,
ты ведь не смог достичь наивысшего совершенного знания и
сверхъестественного состояния сознания, даже практикуя край-
не трудные и мучительные испытания — истязания тела и ума.
Как же ты, пребывая теперь в удовольствиях, отказавшись от ду-
ховных устремлений, прозябая в убожении себя, смог обрести
столь совершенное знание и сверхъестественное состояние?»

На это Будда ответил: «О подвижники, Истинносущий
не пребывает в удовольствиях, не отказался от духовных уст-
ремлений и отнюдь не погряз в убожении себя. Истинносу-
щий — это Тот, кто удостоился нирваны, кто достиг наивы-
сочайшего совершенного Просветления. Да услышьте, под-
вижники, Я обрёл бессмертие. Я буду учить и провозглашать
Закон. Практически следуя моим наставлениям, вы вскоре,
уже в этом рождении, познаете и непосредственно постиг-
нете, что есть высшая цель духовной жизни, ради которой
юные брахманы уходят из дома в отшельничество».

Одним словом, Он отверг обвинения и настаивал на глав-
ных чертах своего нового Дара. Ещё некоторое время продол-
жался спор между ними, пока Благодатному не удалось наконец
убедить пятёрку подвижников посидеть молча и, внимательно
слушая, глубоко проникнуться Знанием Его Первой пропове-
ди, торжественно называемой поворотом Колеса Закона.

[ПЕРЕВОД]

И возвестил Благодатный пятёрке подвижников:

— О нищенствующие подвижники духа, существуют две
крайности, к коим не следует приближаться тому, кто решил
удалиться от мира.

Какие две?

Одна — это жизнь во страстях, посвящённая убожению
чувственных желаний, что низко, пошло, обыденно, недо-
стойно и бесцельно.

Другая — это жизнь, посвящённая самоистязанию, что
мучительно, недостойно и бесцельно.

Не будучи на привязи с этими двумя крайностями, о подвижники, Истинносуший воистину познал Срединный Путь, содействующий проникновенному видению и знанию, ведущий к умиротворению, высшей мудрости, Просветлению и окончательному освобождению от череды рождений — к нирване.

Каков же, о подвижники, этот Срединный Путь, воистину познанный Истинносушим, содействующий проникновенному видению и знанию, ведущий к умиротворению, высшей мудрости, Просветлению и окончательному освобождению от череды рождений — к нирване?

Этот достойный Восемьмеричный Путь состоит в правильных воззрениях, правильных устремлениях, правильных речах, правильных действиях (правильном поведении), правильном способе поддержания жизни, правильном приложении усилий, правильном памятовании и в правильном сосредоточении. Это и есть, о подвижники, Срединный Путь, воистину познанный Истинносушим, содействующий проникновенному видению и знанию, ведущий к умиротворению, высшей мудрости, Просветлению и окончательному освобождению от череды рождений — к нирване.

О подвижники, существует и благородная истина о страдании. Рождение есть страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, связь с тем, что неприятно, — страдание, утрата того, что приятно, — опять страдание, не иметь того, что хочется, — тоже страдание. Одним словом, пять видов привязанности²⁹ суть страдания.

О подвижники, существует и благородная истина о причине страдания. Это — жажда, из которой вновь происходит рождение, сопровождаемое чувственными наслаждениями и похотью, она услаждается то одним, то другим. Она состоит в жажде ублажать страсть, жажде [лучшего] существования и жажде разрушения, небытия.

²⁹ Так, видимо, можно образно назвать важнейшее понятие буддизма о том, что существование человека скованно, или обречено следовать, пятью группами (*pañca-upādāna-khandhā*) дхармо-частиц потока сознания и психики. Подробнее см. ниже «Сутту о признаках отсутствия вечной души», а также [Андросов 2001: 167–182].

О подвижники, существует и благородная истина о прекращении страдания. Это — высвобождение от жажды и полное искоренение страсти, что достигается оставлением их, отречением от них, отвращением к ним и забвением их [ради освобождения].

О подвижники, существует и благородная истина о Пути прекращения страдания. Это — благородный Восьмеричный Путь, состоящий в правильных воззрениях, правильных устремлениях, правильных речах, правильных действиях (правильном поведении), правильном способе поддержания жизни, правильном приложении усилий, правильном памятовании и правильном сосредоточении.

“Вот это и есть благородная истина о страдании”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность страдания], ясное понимание и свет истины.

“Но эту благородную истину о страдании должно постигнуть”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность страдания], ясное понимание и свет истины.

“И вот эта благородная истина о страдании постигнута”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность страдания], ясное понимание и свет истины.

“Вот это и есть благородная истина о причине страдания”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность причины страдания], ясное понимание и свет истины.

“Но эта благородная истина о причине страдания [сообщает о причине, которую] надлежит вырвать с корнем”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность причины страдания], ясное понимание и свет истины.

“И вот эта благородная истина о причине страдания [сообщает о причине], вырванной с корнем”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность причины страдания], ясное понимание и свет истины.

“Вот это и есть благородная истина о прекращении страдания”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

“Но эту благородную истину о прекращении страдания должно воплотить”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

“И вот эта благородная истина о прекращении страдания воплощена”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

“Вот это и есть благородная истина о Пути прекращения страдания”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность Пути прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

“Но эту благородную истину о Пути прекращения страдания должно претворить [в жизни]”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность Пути прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

“И вот эта благородная истина о Пути прекращения страдания претворилась [в Моей жизни]”.

Когда, о подвижники, ко Мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано Мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность Пути прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

О подвижники, пока Я не уяснил для себя полноту и совершенство знания четырёх Благородных истин, знания трёх частного³⁰ и двенадцати видного³¹, до тех пор Я не обрёл ещё непревзойдённого совершенного Просветления (*ануттарам самма-самбодхи*) и не превозносил его в мирах богов, Мары и Брахмы, среди отшельников и брахманов, среди богов и людей.

Когда же Я овладел совершенно и полностью знанием четырёх Благородных истин, знанием трёх частным и двенадцати видным, тогда, о подвижники, постиг Я, что обрёл непревзойдённое совершенное Просветление, тогда и изрёк это в мирах богов, Мары и Брахмы, среди отшельников и брахманов, среди богов и людей.

И открылось Мне знание и ведение: “Освобождение Моего сознания непоколебимо, это Моё рождение последнее, больше не будет новых рождений”. Так говорил Благодатный. И возрадовались Слову Благодатного [сердца] пяти восхищённых подвижников. Когда проповедь была

³⁰ 1. Знание четырёх Благородных истин. 2. Знание об их действительном функционировании. 3. Знание о том, как воплощать каждую из них [Narada 1980: 93].

³¹ Каждая из четырёх истин постигается тройко, как описано выше.

возвещена, у досточтимого Конданьи (санскр. *Каундиньи*) открылось незапятнанное, чистое видение (око) Закона (*Дхамма-чакку*)³², и он молвил: “Всё, что имеет происхождение, то не избежит уничтожения”.

Когда Благодатный привёл в движение Колесо Закона, божества, обитающие на земле, воскликнули: «Воистину Благодатным в Варанаси, в Оленьей роще Исипатаны приведено в движение непревзойдённое Колесо Закона, которое в этом мире не могли повернуть никакой учитель подвижников (*самана*, санскр. *шраман*), никакой жрец-брахман, никакой бог, ни бог Мара, ни [великий] бог Брахма и никто другой».

Когда услышали возглас земных божеств четыре великих небесных царя сторон света³³, они тоже воскликнули: «Воистину Благодатным в Варанаси, в Оленьей роще Исипатаны приведено в движение непревзойдённое Колесо Закона, которое в этом мире не могли повернуть никакой учитель подвижников (*самана*, санскр. *шраман*), никакой жрец-брахман, никакой бог, ни бог Мара, ни [великий] бог Брахма и никто другой».

Когда был услышан возглас четырёх великих небесных царей сторон света на небесах тридцати трёх богов³⁴, на небе удовольствий (*Тушита*), на небе бога смерти (*Яма*), на небесах наслаждений, перевоплощений и даже на небесах богов Брахмы, то они тоже воскликнули: «Воистину Благодатным в Варанаси, в Оленьей роще Исипатаны приведено в движение непревзойдённое Колесо Закона, которое в этом мире не могли повернуть никакой учитель подвижников (*самана*, санскр. *шраман*), никакой жрец-брахман, никакой бог, ни бог Мара, ни [великий] бог Брахма и никто другой».

И в то же мгновение, в тот же самый момент, одновременно с тем, как этот возглас достиг небес Брахмы, все де-

³² В буддизме «око Закона» свидетельствует об обретении первой из четырёх степеней святости, т. е. адепт становится «вступившим в поток» (*соттапати*, санскр. *шроттапанна*).

³³ Санскритские, тибетские и русские имена этой «четвёрки» см. ДС, VII.

³⁴ Санскритские, тибетские и русские названия всех нижеследующих классов богов см. ДС, СХХVII–СХХVIII, а также [Андросов 2001: 163].

сять тысяч миров во вселенной затряслись, задрожали, затрепетали и всё мироздание засияло несравненным светом, превосходящим лучезарность богов.

Вот тогда Благодатный произнёс торжественные слова: «Воистину Конданнья постиг Это, воистину Конданнья постиг Это». Теперь досточтимого Конданнья называют Познавший (*анната*) Конданнья.

[ЗАКЛЮЧЕНИЕ]

Тогда Конданнья попросил Просветлённого совершить над ним обряды отречения от мира и посвящения соответственно новому Закону. После этого он был первым принят в общину (*сангху*) Будды со словами: «Войди, подвижник, и готовься правильно возвещать Учение. Следуй стезёю духовной жизни до полного искоренения страдания». Такова была древнейшая формула посвящения в буддийские монахи.

[ТОЛКОВАНИЯ]

Собственно *вращение* Колеса Дхармы означает изложение и объяснение Закона для других умов ради достижения ими той же цели — Просветления. Ход Колеса, как и солнца, которое оно символизирует, больше не остановить ни богам, ни Маре, ни Брахме, ни отшельникам, ни брахманам и никому другому во всей вселенной. Чрезвычайно важно и то, что в первых же словах Первой проповеди Будда посоветовал своим последователям избегать двух крайностей: 1) использовать религиозные обряды ради достижения мирских целей и 2) изнурять своё тело и ум отшельническими обетами, узами аскетизма ради обретения высшей цели. Именно на этом Пути основоположника буддизма постигло Просветление (*бодхи*), Он познал умиротворение (*шанти*) и *нирвану* (пали *ниббана*). Это было новшеством буддизма, как Учения (Дхарма) о духовно-нравственном совершенствовании. Поэтому он и получил одно из главных и изначальных своих названий — Срединный Путь (*Majjhimā paṭipadā*, санскр. *Madhyamā pratipad*).

Позднее Шакьямуни многократно разъяснял необходимость постоянного практического видения этой Срединности. «Признавать, что совершивший деяние получает его плод (в следующем рождении), — это одна крайность. Признавать, что совершивший деяние и получивший его плод (в следующем рождении) суть разные особи, — это другая крайность. Закон (*Дхамма*) Истинносущего (*Татхагата*) гласит, что истина покоится между двумя крайностями» («*Нидана-самьютта*», 46 [Samyutta-Nikaya 1975–1998, Pt. II: 75–76]).

Столь же кардинальными, а позднее и системообразующими принципами стали возведённые миру *четыре Благородные истины*. Считается, что Шакьямуни постиг их в ночь Просветления. После неё же, пребывая несколько дней в раздумьях и рассматривая внутренним взором обретенные знания, Истинносущий определил у каждой из истин по четыре признака ([Андросов 2001: 92, 103–106] санскритские и тибетские термины см. ДС, XXI, ХСVII–С [Андросов 2000a: 489, 570–571]).

Наличие *страдания* (*дуккха*, санскр. *дуккха*) объясняется тем, что, во-первых, всё в этом мире невечно и преходяще. Во-вторых, ничто не приносит полного удовлетворения, а потому неизбежно мучение либо телесное, либо умственное. В-третьих, всё пусто в том смысле, что нет никакой надёжной опоры (например, Бога), держась за которую можно быть всегда счастливым. В-четвёртых, нет вечной души, следовательно, нет ничего прочного и внутри себя.

Страдание имеет *причину* (*самудая*), потому что всё в мире сковано жадой, из которой, словно щупальцы, тянутся цепи причинности (1), всё происходит из чего-то другого (2), и, значит, у всего есть свой источник (3), и, кроме того, для происхождения нужны условия (4). Жажда — это сила, внутренне присущая каждому из нас.

Есть *прекращение* (*ниродха*) действия причины страдания. Ибо, во-первых, всё когда-то кончается. Во-вторых, покой и умиротворение столь же свойственны мирозданию, сколь движение и возникновение. В-третьих, все стремятся

избавиться от страдания. В-четвёртых, возможно полное отречение от будущих рождений.

Есть *Путь* (*natipada*, *магга*, санскр. *марга*) освобождения от страдания и рождений. Путь должен быть действительным и действенным (1). Идущий должен иметь снаряжение в виде духовных средств и методов (2). Продвижение по Пути отмечается вехами достижений и обретений (3). Завершается Путь освобождением (4).

Нельзя обманываться кажущейся простотой четырёх Благородных истин Будды. Их познание практически неисчерпаемо, как и возможности истолкования. В канонических текстах они излагаются и поясняются десятки раз в самых разнообразных контекстах, начиная с Первой проповеди Просветлённого. Все последующие учителя буддизма обязательно останавливались на этой доктрине, в том числе и наши современники. Вот пример из выступления Далай-ламы XIV — главы тибетских, монгольских и российских буддистов. «*Страдание* подобно болезни. Внешние и внутренние условия, приносящие болезненность, суть *причины* страдания. Состояние выздоровления от болезни есть *пресечение* страдания и его причин. Лекарства, излечивающие недомогание, являются правильными *путями*» [Далай-лама 1993: 18; 2007: 30].

1. Страданием объаты все формы существования, включая богов; нижний уровень страдания — недовольство, несогласие, неудовлетворённость, верхний — боль, мучение, смерть. Буквально *дуккха* (санскр. *duḥkha*, пали *dukkha*) — «страдание», «боль», «болезнь», «мука», «неудовлетворённость бытием». Наличие *дуккхи* — основополагающий принцип череды рождений (*сансара*) и сущность первой Благородной истины.

Осознав это неотъемлемое свойство жизни (фактически её синоним), приступают к поиску причин страдания, что знаменуется вступлением на Восьмеричный Путь, или, в более широком смысле, на Срединный Путь, т. е. к поиску духовного освобождения по-буддийски. Согласно сутрам,

существует три главных типа *духхи*: 1) страдание от боли телесной или умственной («душевные муки»³⁵, когда «сердце болит»); 2) страдание от изменчивости, относительности бытия, от невозможности постоянного пребывания в состоянии счастья, радости и удовольствия; 3) страдание, распространяющееся повсюду, присущее самой природе живых существ, обречённых рождаться и умирать. Последний тип страдания считается самым сложным и базисом первых двух типов *духхи*. Нет никакого способа избавиться от него, кроме как прервать череду рождений.

В буддизме Страдание — это фундаментальный принцип круговорота бытия всех видов существ сансары. Для правильного понимания этого термина нужно по возможности отстраниться от западных трактовок страдания, опирающихся на библейские традиции (будь то ветхозаветная «кара за грехи» или новозаветный «залог спасения»). Кроме того, нужно осознать, что буддийское Страдание вовсе не есть противопоставление мирскому счастью, радости, удовольствию, кои преходящи и расставание с ними доставляет новые мучения³⁶.

«Мы находимся в постоянной неудовлетворённости... Мы можем испытывать сильное физическое или даже духовное (например, эстетическое) наслаждение и готовы при этом воскликнуть: “Остановись, мгновение!” Но мгновение не останавливается, наслаждение заканчивается, и мы страдаем, оттого что оно ушло, стремимся вновь испытать его, но безуспешно, отчего мы страдаем ещё сильнее. Или, наоборот, мы стремимся к чему-то, возможно, посвятив этому всю жизнь. И вот мы достигли цели, но нас постигает горькое разочарование — плод оказался не столь сладким, как нам представлялось, а

³⁵ «Думать — означает страдать, и мир мысли, должно быть, в то же время и мир терзаний» (Ч. Р. Метьюрин. «Мельмот-Скиталец». С. 282).

³⁶ В словах великого русского поэта угадываются, наверное, аналогичные смыслы:

*«Так стон любви, страстей и муки
До гроба в памяти звучит» (М. Ю. Лермонтов).*

жизнь утрачивает смысл, потому что цель достигнута, а более стремиться не к чему. И наконец, всех нас ждёт смерть, которая делает наши удовольствия и наслаждения конечными и преходящими. Но и это ещё не всё. Мы не только страдаем (в смысле — мучаемся), но мы также всё время оказываемся в ситуации страдательности, пассивного претерпевания. По-видимому, человек — сам кузнец своего счастья, но в действительности, будучи опутан клубком причинно-следственных отношений и связей, он не столько куёт, сколько сам пребывает под молотом причинности на наковальне следствий» [Торчинов 2000: 21].

Положить предел Страданию/*дуккхе* может только *нирвана*. В миру лекарством от Страдания является Сострадание — забвение собственных мук благодаря неустанному радению за других существ. Ещё одним лекарством от Страдания может стать оставление мира и уход в монашество, ибо только буддийские монахи способны вступить на Восьмеричный Путь и следовать Срединным Путём.

Названные выше признаки Страдания характеризуют и сущность Просветления Будды. Они же являются главными идеями, на которые опираются доктрины всех направлений и школ буддизма. Эти же идеи суть критерии истинности различных аспектов буддийской философии. Для раннего буддизма помимо идеи Страдания чрезвычайно важны также идеи невечности и отсутствия самости. На философском языке истина Страдания означает всеобщий закон изменчивости, непостоянства (*анитья*) и отсутствия вечной души (*анатман*), а также пустоты самосущего.

2. Причина (самудая) Страдания включает в себя три вида желания, или влечения, привязанности («цепляния за»): жажду страсти, жажду бытия, в том числе и существования после смерти, а также желание небытия и несуществования после смерти (подробнее и «проблемнее» см. об этом [Лысенко 1994: 170–173; Торчинов 2000: 22–27]) — все они суть движители колеса новых рождений; все они суть

*карма*³⁷, или деяния телесные, словесные и умственные. Эти деяния могут быть добродетельными, недобродетельными и безразличными. Таковы будут и их последствия. Но более известным является другое истолкование трёх видов желания: 1) пребывать в блуде сладострастия, похоти; 2) быть во мраке неведения относительно подлинных целей и ценностей жизни; 3) испытывать ненависть, неприязнь, зависть к другим существам, вплоть до того, чтобы желать им смерти. Кроме того, жажда — это и четыре вида наших привязанностей, или «прилипания», к чувственным радостям, к собственным взглядам и мнениям, к обычаям и обрядам, а также к вере в собственное «Я» и «моё» [Голдстейн 1993: 369–371].

Настоящее и будущее существ подвластно в буддизме не горним силам, а результатам их собственных деяний, регулируемых безличным законом воздаяния-возмездия, называемым кармой. *Карма* (санскр. *karman*, пали *kamma*; деяние, дело, поступок) — общеиндийское понятие, передающее идею неотвратимости последствий любого деяния в настоящем и следующих рождениях особи. Под «деяниями» понимаются как телесные действия, так и акты мышления, а также языкового общения. Истоки этого понятия восходят к старейшим Упанишадам: «Человек становится добрым от доброго деяния, дурным — от дурного» («**Брихадараньяка-упанишада**», III.2.13, а также см. IV.4.5 или «**Чхандогья-упанишада**», III.14.1 и исследования [Сыркин 1971: 175–76, 190, 195; Семенов 1985: 49; Gombrich 1988: 46–48]).

В буддизме карма — это благие и неблагие побуждения (*четана*) вместе с сопутствующими им проявлениями сознания (опять-таки в трёх сферах деятельности), которые обуславливают то или иное будущее рождение индивида. Если соотношение благих и неблагих кармических последствий в

³⁷ Отмечу, что в самом палийском тексте Первой проповеди этот термин не употребляется, в отличие, например, от источников, сохранившихся в китайском каноне [Karetzky 1995: 130–131]. На мой взгляд, это свидетельствует о том, что данный фрагмент Проповеди относится к самым ранним фазам сложения Закона, когда терминологические и понятийные связи ещё не были окончательно установлены.

совокупности определяет «качество жизни» (т. е. рождение богом, полубогом, человеком, животным, ненасытным духом или тварью ада), то плод каждого конкретного деяния сказывается на социальных условиях рождения, чертах характера и т. д. Главные корни неблагой кармы тянутся из троицы порока: алчности (*лобха*), ненависти (*двеша*) и невежества (*моха*). Благая карма питается корнями добродетели, которые противоположны названным.

Далеко не все последствия деяний образуют плод (*випака*) именно для следующего рождения. Некоторые из них, называемые «слабыми», дают знать о себе уже в настоящей жизни. И наоборот, результаты самых «сильных» поступков могут проявляться через несколько рождений. Кармические образования (*санскара*) являются вторым звеном 12-членной цепи взаимозависимого происхождения (см. ниже СЛ, 109–112; а также ДС, XLII и [Андросов 2001: 185–189]). Совокупная карма существ в буддизме — это творительная сила космических процессов.

Согласно Будде, именно кармой обуславливаются различия в людских судьбах, а также пол, выбор семьи, черты характера и т. д. Учение о причине круговорота сансары типологически близко представлениям о роке, судьбе, возмездии других религий. На обыденном уровне индийские буддисты учили карме как общему следствию деяний, совершённых индивидом в прежних рождениях. Прошлая вина искупалась настоящим страданием, а заслуга вознаграждалась благополучием. Следовательно, по-буддийски если человек и страдает за прошлые проступки, то пусть он не ропщет, а заботится о создании лучших условий для дальнейших жизней.

С точки зрения дхармического анализа любое мимолётное состояние сознания является актом (*карман*). Оно вызывает определённое сочетание дхармо-частиц и *упадан*, а значит, и соответствующее поведение эмпирической личности — *пудгалы*. Прежде чем совершится телесное движение, произнесётся слово или формулируется понятие, в индивидуальном потоке сознания уже имеется предрасположение, принимающее форму поступков, речей, идей. Эти акты вновь влияют на дхармо-частицы и т. д.

Таким образом, дхармический уровень сознания есть «поле созревания личности», куда индивид бросает семена своих достоинств и недостатков, разумеется, по буддийской шкале ценностей, а собирает плоды наслаждений, страданий, удач и бед. После смерти или распада *пудгалы* поток дхармо-частиц продолжает сохранять на себе «следы» прежнего существования. Под воздействием силы этого кармического осадка образуется новая «завязь» жизни, эмпирическое существо которой наследует данную карму.

Во избежание телесных прегрешений буддист сокращал их до минимума, чему способствовало скитальчество, во избежание дурных речей он принимал обет молчания, а во совершенствование помыслов практиковал упражнения по сосредоточению, медитации. Так он устранял «дурную» карму, тогда как «добрую» накапливал благочестивыми размышлениями. Всё это мы находим в «Дхаммападе» (185): «Неоскорбление, непричинение вреда и воздержанность в согласии с Пратимокшей (сводом дисциплинарных правил), и умеренность в еде, и уединённое существование, и преданность возвышенным мыслям — вот учение просветлённых» [Дхаммапада 1960: 91].

В карму верили сторонники всех школ религиозной мысли Древней Индии. Буддийская трактовка идеи возмездия-воздаяния отличалась прежде всего отрицанием вечного носителя кармы — души или *атмана* — и обособлением индивидуального кармического процесса. Только самостоятельные духовные усилия могут изменить естественное протекание закона кармы, на который не влияют ни люди, ни боги, ни сверхъестественные силы. В «Дхаммападе» (165) по этому поводу говорится: «Чистота и нечистота связаны только с самим собой, одному другого не очистить» [Там же: 85].

3. Прекращение (ниродха) действия причины Страдания.

Оно представляет собой забвение желаний, освобождение от них и связанных с ними омрачений сознания. Практически это забвение страстей достигается культивированием

любви, дружелюбия, милосердия, сострадания и сочувствия к другим существам. Всё это суть протivioдия «злой» карме, что раскрывалось в этических идеалах религии³⁸. Ранняя буддийская этика носила столь же практический характер, как и рассмотренные выше доктрины. Но если последние опирались скорее на результаты созерцательных упражнений буддийских адептов, то этические предписания базировались на социальном поведении членов религиозной общины внутри и вне неё. Хотя многие моральные принципы буддисты позаимствовали из общеиндийского культурного наследия, тем не менее они создали собственную оригинальную систему нравственных ценностей высокого порядка.

Вступление в буддийскую *сангху*, обучение неопита и последующее его посвящение в «нищенствующее братство благородных» были весьма относительным уходом из общества, а именно уходом от общественных обязанностей. Ежедневно каждый *бхикшу* значительную часть времени проводил за сбором подаяний в отведённом ему жилом квартале. В зависимости от способностей он мог, вероятно, и поучать людей, проповедуя и повествуя о жизни и подвигах своего Первоучителя. И всегда буддист должен был являть образец нравственности, не омрачённой ни вожделием, ни жадностью, ни злостью, ни другими аморальными качествами.

Сангха (санскр. *saṅgha*; объединение, общество) — община буддийских монахов (*бхикшу*) или монахинь (*бхикшунни*), свято чтущих Закон (Дхарму) Просветлённого, у которых миряне ищут покровительства, защиты от страданий и бед. Сангха является одной из трёх Драгоценностей буддизма. В его ранний период, а также в *тхераваде* существовало и существует понятие «святой общины», состоящей только из буддийских святых четырёх категорий (от *шротананни* до *архата*, см. ДС, СП и [Андросов 2001: 215–219]). В широком смысле *сангха* — это все буддийские монахи мира, тогда как

³⁸ Я бы не согласился со столь прямолинейным отождествлением «третьей истины» с нирваной, как то считает проф. Е. А. Торчинов [Торчинов 2000: 27–28]. Блаженство, счастье, радость — плоды обретения «третьей истины» — суть лишь предпосылки к свиданию с нирваной, ср. [Говинда 1993: 61–65].

в узком — это монахи определённого направления, школы, монастыря, храма, придерживающиеся единого Устава — *Пратимокши*.

Для периода раннего буддизма лишь с натяжкой можно говорить об обособлении мирян-буддистов. В основном это были люди, связанные семейными, социальными, материальными и прочими узами с традиционным укладом жизни, пронизанной брахманистским ритуализмом. Однако они изыскивали возможность и, главное, средства для того, чтобы проявлять интерес к буддизму, кормить и одевать *бхикшу* или сделать солидное подношение общине. Для духовного развития Будда рекомендовал им соблюдать пять заповедей: блюсти целомудрие, не убивать, не красть, не лгать и не принимать опьяняющих напитков или одурманивающих (наркотических) веществ. Большое значение в миссионерской деятельности буддистов отводилось также проповеди идеалов милосердия (*майтри*), сострадания (*каруна*), дружелюбия (*мудита*), миролюбия и др.

Людей, воспитанных в культурах, характеризующихся монотеистической религиозностью, вероятно, очень удивляет отсутствие такой категории, как «вера», среди духовных совершенств и среди восьми ступеней буддийского Пути (см. ДС, L). Более того, учёные подсчитали, что в палийской «Сутта-вибханге» (из «Виная-питаки»), комментирующей буддийский монашеский Устав (*Патимоккха*), Просветлённый 409 раз осуждал поведение своих последователей за то, что они стремились внушить веру (*pasāda*) тем, кто обходится без неё, а также винил тех, кто ратовал за её экзальтацию. По Его мнению, умиротворение и покой сами по себе достаточные состояния сознания, чтобы постепенно привести человека к нирване [Gombrich 1988: 119].

Агиографические материалы не дают оснований заключить, что Шакьямуни пытался создать собственный культ личности. Ибо даже в формуле «трёх прибежищ», когда произносят «уповаю на Будду», речь идёт не о данном Учителе Закона, а о Будде как особом существе в состоянии нирваны, коих несколько. Более того, в самих сутрах, когда Он учил

о высоких материях, всегда говорил от третьего лица — от Истинносущего (*Татхагаты*). Что Шакьямуни завещал своим ученикам? Закон и правила поведения, или Устав, а на вопрос Ананды, как быть с обычаем посещать и лицезреть Просветлённого, Он ответил: совершайте паломничество по четырём местам, где Он родился, обрёл Просветление, повернул Колесо Закона и достиг нирваны без остатка (согласно «**Махапариниббана-сутте**»).

Хотя, разумеется, что для мирян и простых монахов вера была самым надёжным и привычным способом религиозного притяжения, сопряжения с духовными высотами. Основоположник Великой колесницы Второй Будда — Нагарджуна признаётся в этом откровенно («**Драгоценные строфы**», I, 4–7, мой перевод с санскрита см. ниже, а также [Андросов 2000а: 128–129]).

В своих этических проповедях буддисты не столько запрещали, сколько предлагали. Запрет в них — лишь теневая сторона, выгодно подчёркивающая принципы нравственно достойного поведения. Так, толкуя заповедь «не убий», буддисты преподносили слушателям преимущества одной из важнейших добродетелей — милосердия (*майтри*), или любви ко всем существам. Все остальные религиозные заслуги составляли только шестнадцатую долю *майтри*. Согласно сутрам, зарождение в сердце спасительной милосердной любви происходит посредством отказа от чувственной любви или привязанности к (*рага*) вещам, себе и людям, а также устранения чувства вражды (*доша*) к нелюбимым предметам и существам. Совершенная *майтри* предполагала равное отношение и к доставляющему радость, и к причиняющему боль.

Конечно, следование подобным нормам уже выходило за рамки обыденной морали и могло быть доступным лишь отдельным духовным лицам. Однако к поведению рядовых членов *сангхи* также предъявлялись довольно высокие требования. Демонстрировать примеры невраждебности к врагам, безгневия, доброты — словом, являть образец счастливой жизни среди мрака страданий призывает буддистов «**Дхаммапада**» (197–201).

Заповедь «не кради» также имела позитивную сторону, где буддисты развёртывали картину благ, приобретаемых верующими в награду за щедрость. Соблюдение нормы «не воровства» возможно было в результате щедрых даяний, которые, в свою очередь, считались следствием непривязанности к собственности и отсутствия скупости. Заслуга от щедрости возрастала соответственно настроению дающего. Тот же, кто дарит, жалея, причиняет себе вред. Внутренний настрой при соблюдении заповеди играл огромную роль.

Такая интерпретация буддистами нравственного долга была весьма значима для взаимоотношений *сангхи* с мирянами. Нищенствующий *бхикшу* мог быть щедр только на добрые помыслы, которые и расценивались как высший дар — дар духовного даяния (*дана*). Мирянин приближался к этому идеалу посредством радостных подношений. В ряде эдиктов Ашоки усматривается влияние буддийского этического эталона щедрости, сказавшегося на царской благотворительности.

Структурно нравственные принципы буддизма явно диалектичны. Насилие искореняется милосердием, «гнев — отсутствием гнева, недоброе — добрым... скупость — щедростью, ложь — правдой» («Дхаммапада», 223). Заповедь «не лги» призывает говорить только хорошие слова о ком бы то ни было. Ложь — это пыль, брошенная против ветра, которая осядет на карме лгуна. Слова должны быть приятны, укреплять дух, вносить согласие и т. д. Запрет на алкоголь объясняется тем, что в пьяном состоянии совершается много дурных поступков. Кроме того, всем мирянам буддисты рекомендовали половое воздержание, *бхикшу* же предписывался целибат.

Раннюю буддийскую этику нередко называют индивидуалистической. Однако это неверно. Просветлённый считал духовный труд монахов не только возможностью самому освободиться (защититься) от страстей, ненависти, невежества, но и средством помощи и содействия другим существам. «О монахи, чтобы защитить себя, следует практиковать внимательность и память (*сати-паттхана*, см. ДС, XLIV). Чтобы защитить другого, следует практиковать внимательность

и память. О монахи, защищающий себя защищает другого, защищающий другого защищает себя. Как, о монахи, защищающий себя защищает другого? Посредством духовной практики, упражнениями по технике медитации (*бхавана*), а также практикой повторения духовных упражнений. Как, о монахи, защищающий другого защищает себя? Посредством терпимости, непричинения вреда другому (*авихимса*), любви (*метта*), воздержанности» [Samyutta-Nikaya 1975–1998, Pt. V: 169].

4. Путь (*марга*), ведущий к освобождению от Страдания.

Проблемы достижения высших состояний сознания разрабатывались в учениях, относимых традиционно к «четвёртой истине благородных». Хорошо известные восемь ступеней буддийского Срединного Пути (перечисленные выше) истолковывались так. Первая — на обыденном уровне — принималась в качестве знания четырёх Благородных истин или «аксиоматической» веры в Закон Будды как неперенное условие религии. Следующие пять ступеней предполагали выполнение верующим этических норм, что должно было привести к особому, высоконравственному поведению — *шила*, которое является подготовительной стадией к выполнению специальных упражнений, практикуемых на двух последних ступенях Пути: правильном внимании (или памятовании) и правильном сосредоточении.

Описания того, что эти ступени означают в опыте духовного развития, проводимом меж двух крайних религиозных целей (первая — удовлетворение собственного желания посредством отправления ритуалов, вторая — самоистязание и умерщвление плоти ради «освобождения» вечного Я), составляют содержание «четвёртой истины». Уместно напомнить, что и некоторые положения упанишад можно толковать как предостережение от аскетических крайностей для тех, кто хочет постигнуть знания, например см. «Чхандогья-упанишада» (VI, 7; в русском переводе [Чхандогья-упанишада 1965: 112–113]).

Способы духовного совершенствования сознания состояли в практике медитативных упражнений. Прежде

всего преемникам опыта Будды рекомендовалось размышлять над рассоединением «двенадцатичленной цепи взаимобусловленного происхождения». В этом упражнении *пратитья-самутпада* рассматривается со знаком «минус»: посредством полного устранения всех проявлений жажды уничтожается неведение и исчерпываются кармические силы, с прекращением кармы не пробуждается сознание, без привязанности не будет существования, следовательно, некому будет рождаться и умирать.

Возникает вопрос: что означает религиозное состояние, в котором, как считают буддисты, исчезает бытие-страдание? Ведь Будда и другие духовные лица буддизма, обретя спасение, продолжали эмпирическое существование. Буддисты отвечают, что «освобождение при жизни» есть освобождение от будущих рождений, в то время как данное воплощение по-прежнему испытывает былые кармические импульсы. «Спасённые по-буддийски» пользуются в этом рождении последней возможностью для просвещения существ.

На уровне монашеской подготовки учение о Пути являло собой заключительную и «решающую» часть практики совершенствования сознания. Здесь буддисты не обошлись без всесторонне разработанной системы *йоги*. Причём буддисты создавали её (судя по *никаям* «Сутта-питаки») одновременно с авторами «средних» упанишад [Kumoi 1997]. Данная практика развивалась в течение нескольких веков. Полностью учение сформировалось в ранних сутрах Махаяны. Имеются и другие варианты этого учения. Но порознь все названные разделы и их состав называются уже в сутрах палийского канона.

Умение концентрировать внимание и погружаться в созерцание (*самадхи*) описывается в учении о *дхьянах* — уровнях транссостояний сознания. Но, прежде чем вникать в это сложнейшее учение, нужно более или менее отчётливо представлять себе содержание технических понятий древних медитативных практик, а именно *самадхи*, *випашьяны* и *шаматхи*. Впрочем, их древность не является препятствием для применения современными монахами, а также интел-

лектуалами, ищущими в буддизме решение своих духовных чаяний.

Самадхи (санскр. *samādhi*; сосредоточение ума) — 1) «правильное *самадхи*» есть последняя ступень Восьмеричного Пути, 2) термин, обозначающий комплекс практических наставлений по работе над собственным сознанием, 3) в более узком смысле термин означает упражнения по сосредоточению ума на одном объекте. В буддизме акцентируется внимание на первом значении. «Правильное *самадхи*» — это способность ума пребывать в четырёх медитативных созерцаниях (*дхьяна*) объектов сферы цветов и форм (*рупа-дхату*). Высшим уровнем этой практики считается созерцательное проникновение на четыре неба сферы вне цветов и форм (*арупа-дхату*). Для обыденного понимания достаточно знать, что к «правильному *самадхи*» готовятся посредством сосредоточения на совершении благих дел (карма). Кроме того, этим термином отмечали различные практики, являющиеся составной частью духовных высот буддизма. Так, *самадхи* — одно из семи звеньев Просветления (*бодхи*), одна из трёх высших духовных способностей, одна из высших духовных сил и т. д. При обучении сосредоточению буддисты традиционно используют 40 видов объектов: от таких возвышенных, как три Драгоценности, до таких, как разлагающийся труп, — всё зависит от степени духовной развитости ума и от конкретных целей упражнения.

Випащьяна (санскр. *vipāṣyāna*, пали *vipassanā*; проникновенное видение) — практический комплекс занятий по сосредоточенному созерцанию четырёх Благородных истин и основополагающих идей о невечности (*анитья*), об отсутствии вечной души (*анатман*), о взаимозависимом происхождении и т. д. Цель этих упражнений медитации — создать в сознании адепта условия для возникновения интуитивной мудрости (*праджня*), развитие которой ведёт к состоянию святости. *Випащьяне* учатся большинство монахов, но практиковать её рекомендуется в паре с *шаматхой* (невозмутимый покой). Эту пару называют динамической (или аналитической) и статической соответственно системами медитации.

Если задача первой — убедить собственный ум посредством анализа, доводов рассудка и прочего в истинности положений Слова Будды и Его различных учений о причинности, Пути и т. д., то задача второй — полностью «опустошить» ум, вплоть до отождествления себя с созерцаемым объектом, отвлечься от всего содержания сознания посредством сосредоточения на одной точке, в качестве которой хороши пустота, пространство, чистый свет.

Практиковать *випащьяну* монахи могут только после освоения правил поведения (*винаи*), после обучения контролю собственного сознания (путём изучения сутр и *Абхидхармы*) и после опыта упражнений по сосредоточению (*самадхи*) на простых точечных объектах (сучке дерева, пламени свечи и т. д.). В школах Хинаяны *випащьяна* оценивается выше *шаматхи*, в Махаяне они равнозначны и взаимодополняющи, в Ваджраяне превозносятся *випащьяна*.

Шаматха (санскр. *śamatha*; спокойствие) — духовная практика, одной из целей которой является достижение сосредоточения (*самадхи*) и пребывания на любом из уровней созерцания (*дхьяна*) в состоянии нерушимого покоя, чистоты и свободы от каких бы то ни было движений сознания. Считается, что эта практика позволяет адептам накопить огромную умственную силу, используемую затем в *випащьяне* — интуитивном прорыве, в медитации на сверхглубинных уровнях сознания, на которых постигаются смыслы буддийских истин. Поэтому *шаматха* и *випащьяна* — две неразрывные стороны духовного развития (*бхавана*, подробнее см. [Кхантипалло 1994]).

Даже из сказанного очевидно, что задачи названных медитативных техник — дополнять друг друга и научить мастерскому владению тонкими «материями» ума, которые систематизированы в учении о *дхьянах*.

Дхьяна (санскр. *dhyāna*, пали *jhāna*; созерцание, видение умом, интуитивное видение) — понятие индийских духовных практик, обозначающее особую сосредоточенность сознания на объекте созерцания. В буддийских исследованиях зачастую переводится на европейские языки как «ме-

дитация», «трансмедитация» или «транс». В буддизме *дхьяна* ассоциируется прежде всего с древней практикой восьми последовательных стадий, или способов, созерцания, приближающих особь к главной цели — освобождению (*мокша*, *вимокша*) от страданий и круга рождений. Первые четыре — это способы созерцания миров космической сферы форм и цветов (*рупа-дхату*).

Посредством 1-й *дхьяны* достигается непривязанность к чувствам и желаниям, 2-й — к рассудочным моделям мышления; 3-й — обретаются уравновешенность и внимательность, 4-й — состояние, в котором сознание уже неподвластно испытанию удовольствием (*сукха*) и страданием (*дуккха*). Следующие четыре *дхьяны* суть способы созерцания миров сферы вне форм и цветов (*арупа-дхату*), а именно: бесконечного пространства, бесконечного сознания, абсолютно Ничто (осознание того, что в созерцаемом мире ничего нет) и «неба», которое не воспринимается ни присутствием сознания, ни его отсутствием. Для святых Малой колесницы (*анагаминов* и *архатов*) добавлялась практика 9-й *дхьяны* — медитативное погружение в состояние полного прекращения (*ниродха-саманатти*) волнений дхармо-частиц.

С овладением этими способами созерцания приходит обладание пятью и более чудесными способностями (*абхиджня*): ясновидением, яснослышанием, чтением чужих мыслей и т. д. Одновременно практика *дхьяны* развивает две взаимодополняющие стороны буддийского искусства медитации (*бхавана*) — *випацьяну* (проникновенное видение) и *шаматху* (невозмутимый покой) или, в иной интерпретации, *праджню* (проникновенную мудрость) и *самадхи* (сосредоточение)³⁹.

Буддийская литература содержит много пассажей, излагающих картины видений, советы по выбору места, позы, объ-

³⁹ Кроме того, термин *дхьяна* встречается и в других сочетаниях слов. Например, *дхьяна-парамита* (совершенствование созерцанием), «школы *дхьяны*» обозначают китайские, японские, корейские и вьетнамские школы чань/дзен-буддизма, ведущие начало от индийского миссионера в Китае Бодхидхармы (VI в., см. [Торчинов 2000: 194–200]).

екта сосредоточения и т. д. На ступени памяти и внимания, контролируя тело и психику, необходимо было обуздать «волнение» всех дхармо-частиц. В мире сансары тексты призывают адептов быть постоянно бдительными: «Ученики Гаутамы, наделённые великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днём и ночью, всё время их внимание устремлено к Будде... Дхарме... сангхе... телу... радуется ненасилию... размышлению...» («Дхаммапада», 296–301) [Дхаммапада 1960: 109].

Цель духовных практик — выявить скрытые способности человека к созерцанию и научить его пребывать в нём, что необыкновенно трудно. Согласно буддийской традиции, в совершенстве владел *дхьянами* Будда, который мог в эти состояния входить и выходить мгновенно, когда захочет. В «Махапариниббана-сутте» (VI, 8–9) рассказывается, как Будда проходил три раза в прямом и обратном порядке четыре *дхьяны*, «лишённые цветоформы», а затем перешёл окончательно в нирвану. Поэтому сосредоточения рассматриваются в качестве средства успокоения пульсирующих дхармо-частиц и достижения нирваны.

Однако последняя не является дхьяническим уровнем и неподвластна ни словесному выражению, ни переживанию. В той же сутре имеются ещё два несопадающих описания восьми «погружений» в глубины сознания, причём в них Просветлённый «перешёл» в нирвану тоже с четвёртой *дхьяны*, но только сферы цветоформы (III, 24–32 и 33–42 [Buddhist Sutras 1980: 49–52]).

Я полностью солидарен с английским учёным Р. Гомбриджем в том, что западные писатели дают неправильное определение *нирване* (пали *ниббана*), как «затухание» личности или души. Это **ложь**, а для буддизма даже ересь. «Тексты ясно говорят: каждый должен погасить (в себе) пожар алчности, ненависти и невежества» [Gombrich 1988: 63]. Этого достаточно для достижения нирваны уже при жизни. «*Ниббана* не есть некая вещь, а лишь переживание бытия без алчности, ненависти и невежества. В поэмах просветлённых монахов и монахинь *ниббана* описывается как блаженство умиротворения и покоя» [Там же: 64].

«Сутта о признаках отсутствия вечной души»

(«Анатта-лаккхана-сутта»)

[ВСТУПЛЕНИЕ]

Несколько дней Благодатный продолжал просвещать пятерых отшельников всё в той же Оленьей роще. Двое из них попросились в общину (т. е. припали к ногам Просветлённого с просьбой о посвящении, см. [Андросов 2001: 197–199]) после проповеди «О признаках отсутствия вечной души, или нетленной самости (*анатта*, санскр. *анатман*)». В ней Будда применил учение о пяти совокупностях (*кхандха*, санскр. *скандха*), или составных частях, личности. При анализе каждой из них оказывалось, что в живом человеке нет ничего неизменного и постоянного. Поэтому нет никаких оснований говорить о нетленной самости, или вечной душе. Знаменательно, что собственно термин *кхандха* отсутствует в этом тексте, что, вероятно, тоже является свидетельством очень раннего происхождения этой Речи.

[ПЕРЕВОД]

— О подвижники, живое тело (*рупа*) не есть нетленная самость. Ибо если бы, о подвижники, это тело было бы нетленной самостью, то оно не испытывало бы боли и тогда можно было бы пожелать: «Пусть моё тело станет таким-то или пусть оно не становится таким». Но поскольку, о подвижники, тело не есть нетленная самость, постольку тело испытывает боль и нельзя пожелать: «Пусть моё тело станет таким-то или пусть оно не становится таким».

О подвижники, чувственные ощущения (*ведана*) не являются вечной душою, или нетленною самостью...⁴⁰

⁴⁰ В этом и в трёх нижеследующих абзацах текст идентичен первому абзацу, но вместо «тела» (*рупа*) употребляется соответствующий новый термин из пятёрки совокупностей, или групп, дхармо-частиц, см. ДС, XXII, а также [Андросов 2001: 167–182].

О подвижники, воспринимаемые представления (*саннья*, санскр. *санджня*) не являются вечной душою, или нетленной самостью...

О подвижники, силы и влияния прежних деяний (*санкхара*, санскр. *санскара*) не являются вечной душою, или нетленной самостью...

О подвижники, собственно сознание (*виньяна*, санскр. *виджняна*) не есть нетленная самость...

— Как вы думаете, о подвижники, это тело является вечным или невечным?

— Оно невечно (*аничча*, санскр. *анитья*), о Господин.

— Невечное является счастьем или страданием?

— Оно мучительно (*дуккха*, санскр. *дуккха*), о Господин.

— Но разве разумно думать о невечном, преходящем и мучительном: «Это моё, это есть Я, это и есть моя вечная душа, моя нетленная самость»?

— Нет, конечно, о Господин.

— Следовательно, о подвижники, все тела (*рупа*) в прошлом, настоящем и будущем, как наши собственные, так и других существ, как прочные, так и хрупкие, как малые, так и большие, как далёкие, так и близкие должны быть правильно поняты соответственно их подлинной природе (*йятха-бхута*): «Это не моё, это не Я и это не моя вечная душа».

(Затем точно такие же диалоги последовали относительно остальных терминов «пятерки». Суммируя выводы, которые Будда делал, скажем):

— Следовательно, о подвижники, все чувственные ощущения (*ведана*), воспринимаемые представления (*саннья*), силы и влияния прежних деяний (*санкхара*) и собственно сознание (*виньяна*) в прошлом, настоящем и будущем, как наши собственные, так и других существ, как прочные, так и хрупкие, как малые, так и большие, как далёкие, так и близкие, должны быть правильно поняты соответственно их подлинной природе (*йятха-бхута*): «Это не моё, это не Я и это не моя вечная душа».

— О подвижники, благородные ученики — это те, кто не занят больше ни заботами и чувствами живого тела, ни его

ощущениями, ни представлениями, ни силами и влияниями прежних деяний, ни сознанием. Тот, кто избавился от привычных привязанностей, становится свободным от страстей и желаний. Именно в нём, свободном, возникает знание того, что это состояние и есть освобождение. Только тогда он поймёт, что настал конец череде рождений и наступила пора святой жизни (*брахма-чарийя*), что наконец-то свершилось то, что должно свершиться, и что иному с ним уже не бывать.

Так говорил Благодатный, и радовались пятеро подвижников, слушавшие Его. И когда эта проповедь была возглашена, сознание (*читта*) пятерых подвижников полностью очистилось и освободилось от мирских привязанностей.

[ЗАКЛЮЧЕНИЕ]

Традиционно считается, что все пятеро уже в этой жизни не только получили плод «вступивших в поток» (т. е. окончательно вставших на Путь), но и достигли высшей, четвёртой стадии совершенства — стали *архатами* и обрели *нирвану*.

[ТОЛКОВАНИЯ]

Собственно говоря, день Первой проповеди правомерно называть первым днём распространения буддизма, а последующие дни — началом образования буддийской общины, *сангхи*. Современные буддисты Южной Азии отмечают эти события в начале сезона дождей, т. е. в июне — июле. Они датируют их 588 г. до н. э., когда Шакьямуни уже было 35 полных человеческих лет. Согласно последним научным изысканиям, традиционные даты жизни Будды нужно «омолаживать» примерно на 200 лет, что является вполне реальным историческим временем для первых ростков буддизма в долине Ганга.

В данном тексте были возведены три важнейших учения буддизма. Во-первых, уже упомянутые в Первой проповеди пять видов привязанности сознания и психики к существованию. *Кхандха*, или *скандха* (санскр. *skandha*; букв.

«скопление, совокупность») — группа того или иного вида дхармо-частиц потока сознания особи. Буддисты насчитывают пять групп, которые суть пять видов «прилипания» сознания к объектам *сансары*, как внешним, так и внутренним, например к собственному эго. В первую группу входят дхармо-частицы чувственного содержания (*рупа*) потока сознания, в основном это пять органов чувств и их объекты; вторая группа — ощущения (*ведана*) приятного, неприятного и нейтрального; третья — представления (*санджня*), или знаково-понятийное содержание сознания; четвертая — кармические силы и влияния (*санскара*) прежних деяний; пятая — [чистое] познание (*виджняна*). Считается, что эти группы обуславливают существование Я особи, препятствующее познанию подлинной бессамостности (*анатман*), преходящести (*анитья*), Просветлению (*бодхи*) и окончательному освобождению (*мокша*, *нирвана*).

Анитья (санскр. *anitya*; пали *anicca*; невечность, непостоянство) является центральным и определяющим понятием буддизма (наряду с *анатманом* и *духкхой*). Непостоянны все внешние и все внутренние элементы потока сознания, т. е. объективное и субъективное содержание познания. Таков основной принцип взаимозависимого происхождения явлений. Но *анитья* — это не метафизическая догма, а особого рода интуиция, которой характеризуется вступивший в поток (*шротананна* — первая ступень святости в буддизме) и обрести которую необходимо каждому изучающему наследие Будды. Глубокое проникновение в непостоянство, в процессы возникновения и исчезновения любого объекта созерцания и, следовательно, воспитание в себе непривязанности суть шаги на Пути освобождения.

Не менее важна в буддизме идея отсутствия вечной души. *Анатман* (санскр. *anātman*; пали *anatī*; отсутствие самости и вечной души, букв. не-атман) — главное доктринальное понятие буддизма, которое создало совершенно иную ориентацию для человеческой мысли, не свойственную другим культурам. Во-первых, *анатман* означает отсутствие любых нетленных начал как во всех существах (в том числе в

Боге-творце), так и во вселенной. Следовательно, согласно Будде, всё непрерывно течёт и ежесекундно меняется. Но в духовной практике под «всё» буддисты понимали поток сознания — единственное данное нам непосредственно и подлежащее преобразованию и усовершенствованию. Во-вторых, понятие «анатман» осмысливается и истолковывается так, что любая индивидуализация самости причиняет вред нравственным устоям, ведёт к низким рождениям и умножению Страдания. Значит, духовному освобождению благоприятствует как раз отказ от личного Я, от понятия Моё и от всяческого выделения индивида (*пудгала-найратмья*), а также умение интуитивно созерцать состояние *анатмана*.

В «Дхаммападе» (160–161) говорится: «Я есмь господин [собственного] Я. Разве другой господин сможет быть таким? Только покорением [собственного] Я обретают господина, что чрезвычайно трудно. [Собственное] Я причиняет зло, которое моим Я порождённое, от моего Я возникшее» ([Dhammapada 1977: 30], ср. [Дхаммапада 1960: 86]).

Учение об отсутствии души, или вечного Я, создавалось в противовес брахманистским философско-религиозным идеям об *атмане* как некоей неизменной сущности, сохраняющейся в процессе череды рождений особи. В Махаяне понятие «анатман» получило дальнейшее развитие в учениях об отсутствии самосущего (*нихсвабхава*), о пустоте (*шуньята*) и о несамостоятельности и бессущности дхармо-частиц (*дхарма-найратмья*)⁴¹.

⁴¹ Подробно учения, входящие в состав первой истины, в том числе космологические и психологические, рассмотрены мною в [Андросов 2001: 154–182]. Понятие «дхармо-частицы» — особое понятие буддийской психологии и философии, обозначающее мельчайшую частицу потока сознания. Эти частицы — предельные элементы самоанализа, психотехники, называемой также дхармическим анализом.

«Сутта об огне» («Адитта-[парияя]-сутта»)

[ВСТУПЛЕНИЕ]

После провозвестия Закона в Сарнатхе и Варанаси Шакьямуни отправился обратно к месту Просветления в Урувилву и Гаю, дабы обратиться к братьям и ученикам. Они были признаны оком Просветлённого «пригодными» ко вступлению в общинное братство. В пути Будде пришлось заниматься и не совсем обычными делами. По-видимому, бог зла — Мара — продолжал чинить свои козни Победителю. На сей раз Просветлённого и Его последователей встретили два змея, которые в индийской мифологии именуются *нагами* и издревле являются весьма почитаемыми в Индии персонажами религиозных представлений.

Наги изображались зачастую в виде полулюдей-полузмей и символизировали внутренние, скрытые от глаза силы природы. Чаще всего местом постоянного пребывания нагов считались глубины Мирового океана. Змеи, встреченные на дороге Буддой, изрыгали дым и огонь⁴². Просветлённому пришлось применить свои сверхъестественные силы. Он не только победил и покорил змеев, но и обратил их в свою веру. Таким образом в круг буддийской религиозности вводился один из наиболее популярных в народе культов — культ змеепочитания.

Правда, согласно палийской традиции («Махавагга», I, 15, см. [Vinaya Texts 1881–1885, pt. I: 119–122]), встреча со змеем произошла по просьбе Кашьяпы, обратиться которого оказалось не так просто. Исследователи отме-

⁴² Читатели непременно вспомнят русские былины, в том числе таких персонажей, как трёхглавые змеи-драконы и Змей Горыныч. Но в отличие от древнеславянской индийская мифология не толковала змеев только в качестве воплощений зла. При умелом и культовом обращении к ним они могли нести и положительные функции.

чают, что этот эпизод разительно контрастирует на фоне палийских жизнеописаний, противоречит образу и характеру «палийского Будды», но зато вполне соответствует необыкновенным чудесам и магическим творениям, сообщаемым более поздними компиляциями санскритских авторов [Thomas 1952: 91]. Мне думается, что нельзя полагаться только на одну традицию. В более широком контексте жития Первоучителя проявление Им сверхъестественных способностей в этом эпизоде отнюдь не выглядит чужеродным элементом.

Только после чудесной победы Просветлённого над яростным царём нагов Кашьяпа стал прислушиваться к словам Шакьямуни. До этого Кашьяпа ревностно творил брахманский ритуал, священнодействуя у негаснущего жертвенного огня. Более того, он уже считал себя *архатом*, т. е. освобождённым от круга рождений и достойным нирваны. Всё-таки Будда переубедил его, и главная заслуга в этом принадлежит не только продемонстрированным чудесам, но и проповедническому мастерству Учителя⁴³. Из проповедей, возвещённых в этих местах, одна является особенно выразительной и называется «Сутта об огне».

[ПЕРЕВОД]

— О подвижники, всё пребывает в огне. Почему же, о подвижники, всё пребывает в огне?

Глаз, о подвижники, есть огонь. Цвет и форма (*рупа*)⁴⁴

⁴³ Правда, согласно другой традиции (собранию сутр под названием «Экотара-агама», сохранившихся в китайских переводах и изученных французским буддологом Андре Баро), при обращении Кашьяпы главную роль сыграли сверхъестественные способности Будды и творимые Им чудеса, в том числе и продемонстрированное Им покорение Великого змея, ставшего покровителем буддистов [Vareau 1999: 29–31].

⁴⁴ *Рупа* — только в одном из значений допустимо переводить как «тело» (так и было в предыдущем тексте). Для более позднего, в том числе палийского, буддизма более полным и точным будет перевод «цвет и форма», т. е. всё, что имеет очертания и оттенки в качестве объектов зрительного восприятия.

[которые видит глаз], есть огонь. Сознание, воспринимающее увиденное, есть огонь. Горит даже то, чем соединяются глаз с цветом и формой. И ощущение (*ведана*) приятное, неприятное или безразличное, которое мы получаем от этого соединения, оно тоже есть огонь.

Какого же рода этот огонь? Я заявляю, что это огонь желаний, ненависти и невежества, он горит при рождении, старении, смерти, при страдании, плаче, муке, жажде, отчаянии.

(Затем то же самое было сказано относительно уха, носа, языка, тела [*кайя*] и ума, после чего Будда продолжил):

— Подумав над этим, о подвижники, благородный ученик отказывается от пристрастия смотреть глазами, видеть цвета и формы, воспринимать увиденное сознанием, соединять его с формами и ощущать приятное, неприятное или безразличное.

(Отказ справедлив, согласно Просветлённому, и относительно уха, носа, языка, тела и ума, а также от восприятия ими информации, от осознания её и т. д., из чего последовал вывод):

— Тот, кто избавился от привычных привязанностей, становится свободным от страстей и желаний. Именно в нём, свободном, возникает знание, что это состояние и есть освобождение. Тогда только он поймёт, что настал конец череде рождений и наступила пора святой жизни (*брахма-чарийя*), что наконец-то свершилось должное свершиться и что иному с ним уже не бывать.

[ЗАКЛЮЧЕНИЕ]

Так говорил Благодатный. Сознание тысяч слушавших подвижников освободилось от пристрастий (*асава*).

[ТОЛКОВАНИЯ]

Согласно поздним источникам, после вступления Кашьяпы с учениками в *санху*, а также обращения двух его бра-

твев, тоже имевших сотни учеников, буддийская община насчитывала уже 1250 членов⁴⁵.

В буддийском духовном наследии огонь и горение — частые образы истолкования жажды, присущей каждому существу *сансары*. Это своего рода «двигатель внутреннего сгорания», в который органы чувств и мышление неизбежно поставляют «горючее». «Когда [любое] существо постоянно горит, тогда [понятно], откуда смех и почему [ищут] наслаждения (*ананда*). Пребывающие во тьме не ведают о поисках света» («*Дхаммапада*», 146; ср. [Дхаммапада 1960: 84]). Наш внутренний жар, огонь, пламя страстей вовсе не соприродны свету, как кажется на первый взгляд, они родственны тьме. Тьмой покрыто всё то наше умственно-психическое содержимое, которое незнакомо с духовным совершенствованием.

«Жажда возрастает в той же мере, в какой уступают её импульсам. Любое действие, направленное к её удовлетворению, есть зародыш, непрерывно действующая причина нового страстного желания. Последнее подобно засасывающей силе вакуума и не может быть устранено ничем, но только устранением самой причины, т. е. самого вакуума... “Эго”, как само существующее нечто, представляет подобный вакуум... Засасывающее свойство этого вакуума выражается в равной мере и в привязанности, и в отвращении, в сопротивлении всему, что противостоит удовлетворению желания... Поскольку иллюзия заключается именно в допущении эго, то никакое равновесие невозможно... Достижение состояния внутренней свободы обуславливается не подавлением воли, но устранением самого вакуума, т. е. уничтожением этой иллюзии. Любое страдание возникает на основе ошибочной установки. Мир не есть ни добро, ни зло. И только исключительно наше отношение к нему превращает его либо в то, либо в другое» [Говинда 1993: 80].

⁴⁵ Позднее эта мифическая цифра будет многократно повторена и умножена махаянскими сутрами [Алмазная сутра 1993: 120; Лотосовая сутра 1998: 63, 83].

Из Санскритского собрания

Собственно, другие школы раннего буддизма (которых к I в. н. э. насчитывалось 18, см. [Андросов 2001: 221-232]), по-видимому, имели каноны, аналогичные палийскому, но от них сохранились лишь косвенные свидетельства и отдельные произведения. Однако большинство из этих собраний Слова Будды составлялось не на пали, а на пракритах — так называются «среднеиндийские» индоарийские языки, а также на «гибридном», или «смешанном», санскрите (т. е. его смешении с элементами и формами этих языков в местах распространения буддизма). На таком же санскрите были записаны и самые ранние памятники Великой колесницы (*Махаяны*) сутры Совершенствования Мудрости (*Праджня-парамита*). Начальная фаза их составления датируется I в. до н. э. — I в. н. э. «*Праджня-парамита сутра*» (или «Слово о Совершенствовании Мудрости») — название отдельных сутр и всего цикла махаянской канонической литературы (чаще во мн.ч. — сутры). Именно в них все немахаянские течения буддизма именовались Малой колесницей (*Хинаяна* [Воробьёва-Десятовская 1989: 74–82]). Примерно с I–II вв. почти все буддийские мыслители Индии писали на классическом санскрите.

Относительно происхождения новых сутр существует миф, что Будда Шакьямуни проповедовал их при жизни, как

и прочие сутры, но тексты «Совершенствования Мудрости» были поняты только *бодхисаттвами*, богами и *нагами* (змее-драконами народной мифологии). Именно последние и сохранили их в своих подводных дворцах. Первым человеком, который специально спустился в эти дворцы, чтобы прочесть и постичь смысл данных сутр, был Нагарджуна. Он осознал их значение, принёс в земной мир и стал их распространять, истолковывать, защищать излагаемые доктрины в полемике и т. д. Поэтому он получил имя Второго Будды.

В буддизме, начиная с текстов палийского канона, существовало предсказание Просветлённого, что каждые 500 лет Закон будет приходить в упадок, а затем возрождаться и опять достигать расцвета на следующие 500 лет. Таких периодов будет пять [Conze 1951: 114–116; 1958: 31]. Пример того, как описываются те условия, при которых возможно их появление на земле, приводится ниже в одной из сутр «Совершенствования Мудрости» — «**Алмазная сутра**», 6.

Между нирваной Будды, датируемой серединой IV в. до н. э., и временем жизни Нагарджуны, провозгласившего тексты «Совершенствования Мудрости», прошло приблизительно 500 лет. Можно считать, что предсказание Просветлённого сбылось: во II–III вв. наступила эпоха нового становления и расцвета индийского буддизма⁴⁶. Как жанр праджня-парамитские сутры продолжали создаваться и после Нагарджуны: самые поздние тантрические образцы да-

⁴⁶ Удивительно, но через следующие 500 лет, т. е. в VIII в., наступил очередной упадок буддизма, вызванный нашествием мусульманских воителей. Правда, в этом же веке начинается очередной расцвет буддизма Махаяны и Ваджраяны в империи Палов на северо-востоке Индии. И ровно через следующие 500 лет — в 1204 году — воины ислама сожгут последний буддийский монастырь в Индии. Но в этом же веке начинается расцвет буддизма в Японии, прежде всего благодаря *амидаизму*, *дзэну* и *Нитирен-сю*. Дальнейшие эпохи расцвета и упадка буддизма можно проследить, например, по Шри-Ланке, где в XVII в. португальские колонизаторы нанесли огромный ущерб монастырям. Но в этом же веке происходит расцвет буддизма в Монголии и среди западных монголов-ойратов (в Джунгарском ханстве и у калмыков). В XXI в. талибы взорвали самые величественные изваяния Будды в камне. Значит ли это, что в настоящем веке следует ожидать очередного всплеска буддизма, к примеру, на Западе, в России или в Китае?

тируются XII в. Авторам этих текстов была известна теория дхармического анализа. Термин «дхарма» в них многозначен, как и в *тхераваде*, основные же значения: «буддийское Учение» и частица «потока сознания». В сутрах не критикуется Абхидхарма, хотя и приводятся иные списки дхармо-частиц, которые понимаются здесь существующими вне индивидуального потока сознания, куда они вводятся в процессе мышления (*манас*).

Творцы Праджня-парамиты⁴⁷ разрабатывали важное учение о созидательной деятельности человеческого сознания — *кальпане*. Согласно им взаимообусловленное и непрерывно изменяющееся эмпирическое сознание спонтанно порождает дхармо-частицы и создаёт их новые комбинации, которые, в свою очередь, становятся причинами последующих сочетаний. Активная роль мышления и мыслесозидания оценивается буддийскими авторами негативно, поскольку такого рода психическая деятельность препятствует «затуханию» волнения дхармо-частиц как способу религиозного спасения.

В качестве пропедевтики освобождения тексты Праджня-парамиты рекомендуют относиться к возникающим обычным мыслям и чувствам, кои суть дхармические состояния и отдельные дхармо-частицы, как к «иллюзорным» (*майя*), «пустым» (*шунья*) или «бесполезным» (*вьартха*) — одним словом, ничего не значащим для Пути духовного роста.

Коренное отличие доктрины Махаяны от раннего буддизма состоит не в особенностях дхармического анализа, а в учениях о бодхисаттве, Праджня-парамите и буддах. В древнейшей (I в. до н. э. — I в. н. э.) махаянской сутре «**Ашта-сахасрика праджня-парамита**» («Сутра в восемь тысяч строк о Совершенствовании Мудрости» в 32 главах) всякое существо, стремящееся к Просветлению по-буддийски, именуется бодхисаттвой. Здесь же приво-

⁴⁷ *Праджня-парамита* (санскр. *prajñā-pāramitā*; Совершенствование Мудрости): 1) высший вид духовного совершенства в ранней Махаяне, 2) название цикла махаянских сутр, 3) богиня мудрости уровня бодхисаттв в Великой колеснице и в Ваджраяне.

дится их типология: низшие типы — *шраваки* (слушатели, ученики-последователи буддийских мастеров Закона) и *пратьека-будды* (просветлённые одиночки, не склонные учить кого бы то ни было) — суть последователи Хинаяны, которые не способны достичь высшего Просветления, если не откажутся от индивидуального освобождения и не станут махаянистами. Бодхисаттвы Великой колесницы, разумеется, относятся к высшему типу.

Все они подразделяются на несколько классов. К первому относятся те бодхисаттвы, которые ещё не удалили «омрачающие» дхармо-частицы, или *клеши*, и не до конца поняли учение Праджня-парамиты. Истинные бодхисаттвы (второй класс) — это великосущие существа, следующие к Просветлению Великим Путём. Они излучают беспредельное сострадание, совершенствуются в добродетелях, изучают Праджня-парамиту во всех значениях этого термина (см. примеч. 47); некоторые из них становятся буддами. Третий и высший класс бодхисаттв Махаяны состоит из духовных лиц, значительно отличающихся своим поведением от обычных людей и не нуждающихся в учении, — это великосущие и просветлённые существа (*бодхисаттва-махасаттва*).

«**Ашта-сахасрика-сутра**» проповедует о двух Телах Будды. Одно из них является адептам в «цвете и форме» (*рупа-кайя*) во всей полноте своих отметин и признаков (см. ниже **РА**, II, 76–101 и **ДС**, LXXXIII–LXXXIV [Андросов 2000а: 552–563]). Второе — это Тело Закона (*дхарма-кайя*), это абсолютные истины, сообщаемые только праджня-парамитскими текстами, это чистые дхармо-частицы Просветлённого, коими познаётся пустотность (*шуньята*). Тело Закона — это сама пустотность, или подлинная природа мироздания. Тело Будды в «цвете и форме» живёт, умирает, хранится в реликвариях (*ступах*). Интуитивная Мудрость (*праджня*) — главное, что нужно развивать бодхисаттвам, без чего другие практики (даяния, нравственности, терпимости, решимости и сосредоточения) слепы. Учение об иллюзорности (*майя-вада*) также относится к важнейшим в этой сутре: «Даже нирвана подобна мареву, сновидению».

Одним из истоков учения о двух Телах Будды, по-видимому, была и раннебуддийская доктрина о двух нирванах. В одной из них, называющейся «с остатком», пребывают будды и архаты при жизни, продолжающейся после достижения ими Просветления, и вплоть до физической смерти их тел. Последняя означает их переход во «вторую нирвану» — в нирвану «без остатка». Если первая нирвана, безусловно, является характеристикой высшего духовного состояния святого существа, то вторая — это и «неописуемое место» буддийской вселенной духа, и некое состояние Единства Истинно-сущего, о котором тоже нельзя помыслить, и высшая точка «поля буддийской духовности» (*буддха-кшетра*).

Сутра предложила и новую систему ценностей, в которой помимо накопления добродетели и заслуг значимы и более конкретные вещи: благополучие, долголетие, здоровье. Сочинители «*Ашта-сахасрики*» расценивали проповеди, содержащиеся в сутре, в качестве инструкций по махаянским медитативным упражнениям, или психотехникам: пониманием Праджня-парамиты считалось умение «войти» в описываемое дхьяническое состояние. Кроме того, в данной сутре ясно выражена идея отказа от личной нирваны [Dayal 1932: 43].

Махаянские бодхисаттвы стремятся к достижению эталонов совершенства — составной части отдела Закона о *парамитах*. Учение о шести *парамитах* (см. ниже **РА**, IV, 79–82, а также **ДС**, XVII и [Андросов 2001: 230, 272–275]) претерпело здесь значительную эволюцию, а такие виды совершенствования как добродетельное даяние, моральная стойкость, терпеливость, решимость, способность к созерцательной медитации и мудрость приобрели особый смысл. Первичной *парамитой* объявлялась Праджня-парамита — Совершенная Мудрость, являющаяся изначальной и в то же время конечной целью духовного Пути. Именно на достижение Мудрости такого рода ориентированы и остальные *парамиты*, как экстремальные внутренние состояния сознания.

Совершенствование даянием (*дана-парамита*), к примеру, необходимо культивировать, не учитывая внешних условий времени, места, пользы и т. д.; оно должно быть посто-

янным настроением адепта; бодхисаттва — это тот, кто даёт дары, невзирая на то, что бы ни происходило и где бы это ни происходило. Когда он даёт дары, пусть не опирается на объекты зрения, звука, запаха, вкуса, осязания или мышления, и меру добродетели такого бодхисаттвы невозможно измерить. Так гласит «**Алмазная сутра**» — она же «**Ваджра-ччхедика праджня-парамита сутра**», или «Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии», приводимая ниже.

В Великой колеснице практики созерцания разрабатывались в учении о *дхьяна-парамите* (совершенствовании созерцанием). Махаянские сутры советовали заниматься *дхьяна-парамитой* только монахам-бодхисаттвам (но не мирянам), которые должны странствовать или жить уединённо, укрепляясь в медитации четырёх совершенных состояний: Любви, Сострадания, Радости и Невозмутимости. В Махаяне также считается, что каждым из способов созерцания бодхисаттва должен заниматься несколько лет и, следовательно, пребывать годы в достигнутом медитативном погружении.

Со II по XI в. санскритские рукописи активно переводились на китайский язык и были собраны в единую колоссальную Трипитаку (*Сань цзан* или *Да цзан цзин*). Её современное издание энциклопедического формата занимает 85 томов, содержащих 2184 текста. С VIII в. санскритские рукописи переводились также на тибетский язык, и в XIV в. они были отредактированы и упорядочены в едином каноне, состоящем из двух собраний: Кангьюр (Слово Будды в 108 томах энциклопедического формата) и Тенгьюр (Толкования Закона индийскими мастерами в 225 томах), — всего в этих собраниях не менее 4566 текстов. Китайский и тибетский каноны, во-первых, содержательно и структурно не совпадают, во-вторых, включают в себя также отдельные сутры Хинаяны и тантры *Ваджраяны* (Алмазной колесницы), поскольку Махаяна осознанно признаёт бесконечное многообразие буддийских путей и способов освобождения.

Как на живом и растущем дереве первым появляется росток, затем из него — веточка, которая при известных ус-

ловиях может вырасти в крепкую ветвь, так и Махаяна стала крепнуть на древе буддизма не ранее II в. И заслуга создания условий для неё всецело принадлежит Нагарджуне (II–III вв.), который не только отстаивал идеи и идеалы ранних сутр Великой колесницы в полемике с хинаянистами, но и прямо говорил: будды наставляли бодхисаттв в том, что не смогли понять сторонники Малой колесницы (*шраваки*, см. ниже «Драгоценные строфы» — РА, IV, 66–98, в моём переводе с санскрита, а также [Андросов 2000а: 240–250]).

Ныне Махаяна представлена монастырскими школами и народной религией Вьетнама, Китая, Кореи, Тайваня и Японии. Зачастую к Великой колеснице относят и тибето-монгольский буддизм, хотя в нём отдаётся предпочтение Ваджраяне (Алмазной колеснице), считающейся венцом Махаяны.

Итак: I. Махаянские проповедники и мыслители предложили верующим Великий Путь спасения, не схожий с религиозными путями буддийских вероучений Малого Пути (Хинаяна). Последние, как известно, делали упор на индивидуальном освобождении от сансары посредством постепенного исчерпания кармы. Будда поставил цель и разработал способ обретения освобождения личными усилиями. Ни *архаты*, ни другие духовные лица Хинаяны не могли вмешаться в чужой индивидуальный процесс совершенствования, хотя их практики созерцания положительно влияли на умы окружающих, как то отметил Истинносуший палийского канона (см. выше).

II. В Махаяне понятие Срединного Пути дополнилось новыми смыслами, такими как средняя позиция между любыми противоположными точками зрения и вообще между любым «да» и любым «нет». Так, согласно мыслителям Великой колесницы, суждения «нечто есть» или «ничего нет» лишь усугубляют заблуждения, ибо мудрый не судит ни о бытии, ни о небытии; утверждать вечные начала или отрицать их — в равной мере бессмысленно. Поэтому Срединный Путь есть видение взаимозависимости и пустоты, отсутствия самосущего.

III. Махаянисты вместо идеи архатства выдвинули религиозный идеал *бодхисаттвы* (санскр. *bodhi-sattva*; существо, стремящееся к Просветлению, просветлённое существо). В раннем буддизме и в книгах школ Малой колесницы так называли Будду Шакьямуни до Просветления, в том числе во всех предыдущих рожденьях. В данном случае точен первый из приведённых переводов термина, который применим также к буддам предыдущих вселенских периодов (*кальпа*) и к Майтрее — Будде будущего, пребывающему ныне на небе в качестве бодхисаттвы. В Махаяне бодхисаттва — во-первых, класс небесных существ (*бодхисаттва-махасаттва*), достигших Просветления, но продолжающих череду рождений в сансаре, помогая другим освобождаться, во-вторых, особый класс монахов (и даже мирян), давших обет достигнуть Просветления из сострадания к другим существам, а не для себя (см. также интересное исследование [Vetter 1994]).

Бодхисаттва Великой колесницы проходит последовательно 10 стадий (*бхуми*, см. ниже РА, V, 40–62 и ДС, LXIV) духовного роста, на которых постепенно обретает необычные, чудесные и божественные качества. Это 10 видов власти (он имеет власть над собственной жизнью, умом, поведением, осознанным будущим рождением, склонностями, деяниями, овладевает Законом, сверхъестественными способностями, медитацией, знанием) и 10 видов силы — терпимость, интуиция, отречение, сосредоточение, добродетель, практика, а также врождённая, аналитическая, созерцательная и умственная сила (ср. ДС, LXXIV–LXXVII [Андросов 2000а: 543–548] с аналогичными видами власти и силы Просветлённого).

В ранней Махаяне идеал бодхисаттвы даже затмил идеалы нирваны и буддства (*buddhatva*), поскольку именно бодхисаттвы считались «делателями будд», остающимися в стороне от конечного освобождения. Одними из первых «делателей» были названы Авалокитешвара (воплощение Сострадания) и Манджушри (воплощение Мудрости). Они стали такими же небесными просветлёнными существами, как и Майтрея. Прежде чем вступить на Путь бодхисаттвы,

нужно вырастить в собственном сознании три корня блага: 1) волю к Просветлению в уме, преисполненном сострадания, 2) полную чистоту намерений и волевых усилий, 3) отказ выделять Я и Моё, что по-русски можно было бы назвать абсолютным бескорытием.

В тибето-монгольском буддизме большинство бодхисаттв из книг Махаяны и Ваджраяны стали «воплощаться» в живых исторических персонажах: царей, глав буддийских школ, настоятелей монастырей и т. д. Вначале это происходило постфактум, а затем была создана особая процедура выбора и поиска нового воплощения. Путь просветлённых существ Великой колесницы раскрывался также в связи с новыми этическими представлениями и новыми идеалами поведения. В махаянских сутрах бодхисаттвы сознательно налагают на себя наитруднейшие обеты во благо всех существ. Согласно «**Алмазной сутре**», спасая всё живое во вселенной, нужно сохранять незапятнанной свою святость (см. ниже перевод).

Если в Хиняйне Путь прокладывался личными усилиями верующих, то в Махаяне их в Пути поддерживали и сопровождали бодхисаттвы. Новая буддийская идея состояла в том, что духовные заслуги передаются другим лицам и такая «передача» обогащала как верующего, так и дающего. Эта мысль обыгрывается в текстах по-разному. Примером может послужить сверхчеловеческий обет из «**Ваджра-дхваджа-сутры**» соблюдать жертвенную сострадательность (*каруна*) и быть готовым принять любые муки: «Я принимаю на себя... деяния всех существ... и их страдания... Я не забочусь о своём спасении и стремлюсь наделить все существа великолепием высшей Мудрости... Я готов подвергаться любой пытке... Ибо пусть лучше буду страдать я, чем это множество живых существ... Я ведь решился достичь высшей Мудрости ради всего живущего, чтобы спасти мир» (цит. по «**Щикша-самуччая**», 280–281).

Жертвенная сострадательность — не только эталонное качество высших просветлённых существ. Обет обрести её должен дать каждый вошедший в Великую колесницу и

постоянно твердить себе об этом (в современной трактовке: заниматься аутотренингом). Пример такого гимна-молитвы создал Нагарджуна (см. ниже в моём переводе с санскритского и тибетского языков «**Драгоценные строфы**», V, 66–88).

Духовное совершенство бодхисаттвы относится к фактам не только принципиально неопишуемой жизни сознания, но и определённого поведенческого стереотипа этой жизни. Последний фиксировался в трудах буддистов в виде набора параметров деятельности бодхисаттвы. «**Ланкаватара-сутра**» называет девять таких параметров, а именно: 1) удалиться от всех искажённых взглядов на существование; 2) высвободиться от пут условных суждений; 3) постичь нереальность «внешнего мира различий»; 4) видеть в сансаре и нирване два аспекта одной и той же реальности; 5) практиковать сострадательность сердца; 6) совершать поступки без усилий; 7) упражняться в созерцании миров без цвета и формы; 8) приобретать совершенную мудрость; 9) выказывать признаки «Тела Будды» [Lankavatara 1932: 45–72].

Апофеозом религиозного учения о просветлённых существах, вероятно, является обожествление высших из них. Эта тенденция Махаяны вылилась в создание многочисленного пантеона неземных бодхисаттв, восседающих на лотосовых тронах в особых регионах буддийской вселенной и покровительствующих определённым странам света. Наиболее почитались Авалокитешвара — воплощение Сострадания (другое его имя — Падмапани, или Держащий лотос), Манджушри — воплощение духовной красоты, Ваджрапани — воплощение несокрушимости всех будд (букв. держащий громовник), Майтрея — воплощение любви, милосердия и другие.

IV. Необозримо много в Махаяне и будд. Считается, что состояния Будды может достичь каждый. В писаниях Великой колесницы доктрина природы Будды получила значительное развитие. Здесь Будда — высший принцип единства всего сущего, он везде, всегда и во всём, в том числе в каждом из бесчисленных существ, которые в результате обретения Закона и духовного совершенствования во многих рождени-

ях в конце концов станут буддами. В то же время Будда — это и есть всё мироздание, которое рассматривается как Тело Будды (*буддха-кайя*) или Тело Закона (*дхарма-кайя*). Любого рода множественность является лишь иллюзией (*майя*) Единого, например, иллюзорна множественность существ в сансаре, ибо каждое из них воистину будда и, следовательно, существо нирваны.

В Великой колеснице заметно модифицировалась идея окончательного спасения. Буддийское понятие нирваны здесь отошло на второй план. Махаянисты в сотериологическом учении доказывали отсутствие причинно-следственной связи между земным существованием и наивысшим духовным состоянием. Последнее обозначалось ими множеством терминов, среди которых ведущим стал всё тот же термин *праджня-парамита*, нередко замещаемый «всезнанием» (*сарваджняна*), «истинно сущим» (*татхата*) и другими. Книги «Праджня-парамиты» — объект культового служения в махаянском буддизме. Они были объявлены священным воплощением всех будд, почитание которых переносилось на книги. Считалось, что и будды поклоняются учению о Совершенствовании Мудрости.

Содержание нижеследующих текстов (в том числе и Нагарджуновых) и значениями, и смыслами, и своей «парадоксальной» логикой, и другими элементами гораздо сложнее палийских. Такие произведения нельзя читать залпом или «по диагонали», ибо они *информационно* скудны. Их достоинства кроются совсем в иных областях, это иной вид Знания.

«Сутра Сердца,

или Сутра о сущности Совершенной Мудрости»
(«Праджня-парамита-хридайя-сутра»)

I

Вступление

«Хридайя-сутра» (ХС) относится к коренным текстам не только ранней Махаяны, но и к таковым для всех времён Великой колесницы на всём пути её распространения. И сегодня «ежедневно её распевают либо читают в общинах всего мира... где исповедуется буддизм Махаяны» [Тхить Ньят Хань 1993: 233]. Ныне это как традиционные Китай, Вьетнам, Корея, Япония, Тибет, гималайские страны, монгольские народы, в том числе и России, так и общины Европы, Северной Америки, Австралии и других стран.

ХС — важнейший текст российских буддистов ещё и потому, что его высоко чтит и постоянно цитирует Далай-лама XIV, духовный глава традиционных буддийских школ России. Именно повторением «Сутры Сердца» он обычно очищает сознание, приступая к занятиям буддизмом, а практического успеха в них можно достичь, созерцая пустотность так, как советует Сутра [Далай-лама 1993: 136, 198–199; 2007: 183, 261–263]. Она является **Словом** безусловного смысла и окончательной истинности [Далай-лама, 1996: 61].

«Сутра Сердца» является одним из величайших духовных памятников человечества. В ней по-новому заявляются и истолковываются четыре Благородные истины в свете главенствующей идеи пустотности» [Conze 1978: 11]. Буддийское отождествление существования и страдания в Махаяне несколько модифицировалось. Крупнейший русский востоковед XIX века академик В. П. Васильев отмечал, что, по мнению махаяниста, мир плох не потому, что мучителен, «но потому, что он пуст, следовательно, в нём нет ни

одной точки, на которую ум мог бы достойно обратить своё внимание» [Васильев 1857: 123].

Кроме того, в древней индийской философии всё текущее, зависимое, находящееся в любого рода отношениях и т. д. не является абсолютно действительным, т. е. существующим столь самостоятельно, что словами это не выразить. Поскольку всё здесь подчиняется закону «взаимообусловленного происхождения», в том числе и дхармо-частицы, постольку оно нереально или пусто (**ММК**, XIV, 18). Таким образом, всеобщая относительность есть «пустота», которая не имеет ни статуса сущности, ни свойства существования или несуществования.

Шуньята — краеугольная философская категория махаянского буддизма, являющаяся: 1) символом неопишуемого абсолютного единства реальности; 2) понятием, передающим значения всеобщей относительности, обусловленности, взаимосцепленности мироздания, отсутствия в нём какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности; 3) объектом высших практик медитации.

Термин *шуньята* встречается уже в суттах палийского канона, а также в текстах хинаянских школ, обозначая, как правило, отсутствие вечной души (*анатман*) в индивидах и нетленных начал во вселенной. Правда, «**Маха-суньята-сутта**» («**Маджджхима-никайя**», 12) не только целиком посвящена понятию пустотности, но и относится к текстам практического созерцания [Nanamoli 1982: 2–3]. В сутрах Махаяны термин интерпретировался как отсутствие самосущего в дхармо-частицах потока сознания, которые в Хинаяне обозначали подлинную и дискретную реальность.

«Чтобы достичь осознания этой всеобъемлющей природы, мы должны опустошить себя от всякого понятийного мышления и различающего восприятия. Эта опустошённость (*шуньята*) является не отрицательным свойством, а состоянием свободы от препятствий и ограничений, состоянием спонтанной восприимчивости, в котором мы открываемся к всеобъемлющей реальности более высокого измерения» [Говинда 1993а: 13]. Категорией *шуньяту* сделала школа мад-

хьямиков, планомерно подвергавших деструкции все другие категории индийской философской мысли. Доказывая их несовершенство, недостоверность и абсурдность, Нагарджуна и его последователи тем самым обращали их в пустые, недостойные внимания (подробнее см. [Андросов 2001: 290–301; 2006: 194–202] в последней книге см. полный перевод строф ММК с автокомментарием — «**Акутобхайя**»).

Главным действующим лицом Сутры является бодхисаттва *Авалокитешвара* (санскр. *avalokita-iśvara*; Владыка,зирающий на существа милостиво; другое прочтение: Владыка, внимающий мольбам страдающих существ) — просветлённое существо, которое дало обет, достигнув Просветления, не уходить в нирвану и не становиться буддой, чтобы здесь, в сансаре, из сострадания (*каруна*) к живущим оказывать помощь на Пути освобождения от страданий. Считается, что он безотказен к мольбам верующих. Сила его сочувствия страдающим достигает даже самого мучительного из подземных кругов буддийского ада — Авичи. В любой беде или опасности обращались к Падмапани индийские приверженцы Махаяны. Очень показательна в этом отношении «**Лотосовая сутра**» (XXV, см. в русском переводе с китайского языка А. Н. Игнатовича [Лотосовая сутра 1998: 282–288]; здесь Авалокитешвару называли «Бодхисаттва, внимающий звукам мира»).

В махаянской мифологии Авалокитешвара необыкновенно деятелен. Свои религиозные функции он выполняет посредством многочисленных воплощений то среди существ ада, то среди животных (львы, лошади), то среди стихий природы (смерч). В сутрах Авалокитешвара — олицетворение идеала Сострадания и «Делатель будд» (*буддха-кара*), ибо он способствует обретению этого высшего духовного состояния; ему иногда приписываются и функции творения мира (в «**Каранда-вьюхе**», см. [Андросов 1996: 116–119; 2006: 290–292]), что несвойственно буддизму. Будды Великой колесницы пребывают в нерушимом покое, являя собой объекты созерцания; бодхисаттвы же суть деятельная сторона горних сил, «сыновья будд».

Авалокитешвара относится к семье Будды Амитабхи, в Индии он был известен 32 формами воплощения, в том числе в виде главных божеств индуизма — Брахмы, Вишну, Шивы, Ганеши. Культ Авалокитешвары складывался с I века, когда ему стали воздвигать храмы, ваять его то в человеческом облике с лотосом в руке (обязательный атрибут), то четырёх-, шести- и тысячеруким, одиннадцатиликим (или одиннадцатиглавым). Руки символизируют готовность действовать каждому просящему, для чего нужно произнести должным образом *мантру* (сокровенное речение): «Ом мани падме хум». Однако её перевод: «Ом, жемчужина в лотосе, славься» — вовсе не передаёт религиозно-культового смысла мантры, поскольку главным при её произнесении было воспроизведение в сознании некоторых духовных картин. Голова его от боли и сострадания раскололась на 11 частей (с лицом на каждой из них), которые затем срослись, дабы бодхисаттва мог быть деятельным в сочувствии к страдающим, в частности в аду.

Огромна популярность Авалокитешвары в странах «северного» буддизма. Китайцы зовут его Гуань-ши-инь, корейцы — Кваным, японцы — Каннон. Мифология Авалокитешвары дополнилась функциями местных божеств. Поскольку они чаще были женскими, отвечая за чадолубие, помощь роженицам и т. д., постольку и бодхисаттва изображается в облике женщины. В гималайских странах и Тибете его называют Ченрези (*spyun ras gzigs*). Культ Авалокитешвары был первым в этих местах, и он стал их Покровителем, а Тибет — его святой страной. Здесь он приобрёл многие новые формы воплощения, особенно важны его живые воплощения — духовные главы буддийских школ, рождающиеся вновь и вновь уже несколько веков. Далай-ламы школы *гелуг* и Кармапы школы *кагью* — вот самые известные лики Авалокитешвары современности.

Славится он в Монголии и у буддийских народов России, называющих его Арья-Боло (-Бала, -Була) или Хоншим. Почитание его среди тибетцев и монголов не уступает почитанию Будды, ибо в Ваджраяне, которой следуют эти

народы, сказано, что этот бодхисаттва — главный на земле в период между нирваной Шакьямуни Будды и рождением Будды Майтреи в будущем. Всего ему здесь приписывается 108 форм воплощения.

Собеседником Авалокитешвары в «Сутре Сердца» стал Шарипутра — один из главных учеников Будды Шакьямуни (подробнее см. [Андросов 2001: 126–128]). В отечественной буддологической литературе настоящая сутра издана на санскритском и тибетском языках с хорошим переводом, комментариями и исследованием [Терентьев 1989]. Кроме того, уже дважды публиковался перевод ХС с тибетского языка [Лепехов 1986; 1999: 201] и недавно вышел комментированный перевод китайского варианта сутры [Торчинов 2000: 231–234]. Поэтому здесь нет необходимости повторять источниковедческие и историографические сведения.

Мой перевод отличается терминологическим рядом (см. об этом [Андросов 2000а: 15–17]), сформировавшимся постепенно в процессе работы над предыдущими монографиями, а также над словарными статьями в многочисленные энциклопедии. На русском языке также издано прекрасное истолкование содержания ХС дзэнского мастера [Тхить Ньят Хань 1993: 235–256], который образно демонстрирует возможности медитации над этим текстом и над его отдельными положениями. Поэтому мои комментарии будут минимальными.

II

Перевод. Комментарий

ОМ⁴⁸, да восславится благодатная, святая Совершенная Мудрость.

Я слышал так, что однажды в Раджагрихе на горе Коршунна Благодатный (*Бхагаван*) пребывал совместно с большой

⁴⁸ Священный звук-слог индийской духовной традиции, начиная с ведических текстов. Считается, что его правильное произнесение способствует настрою ритма работы сознания на «ритм дыхания» Единого мироздания. Подробный и всесторонний анализ этого и других слогов, практическое значение которых возрастало в буддизме со временем см. [Говинда, 1993: 203–213, 225–229, 261–262, 309–312 и др.].

общиной монахов и с большой общиной просветлённых существ (*бодхисаттв*). Как раз в то время, возгласив благовестие, называемое «Таинственное сияние», Благодатный сосредоточился на глубоком созерцании (*самадхи*)⁴⁹.

Благородный великосущий и просветлённый Авалокитешвара взирал на [плоды] применения Совершенствования Мудрости, запредельной [для мыслимого], и постиг, что эти пять совокупностей [дхармо-частиц]⁵⁰ пусты в своей сущности.

Тогда досточтимый Щарипутра, находясь под влиянием [созерцающего] Просветлённого, так вопрошал благородного великосущего и просветлённого Авалокитешвару: «Как же надлежит применять сие таинственное Совершенствование Мудрости неким сыном или дочерью из хорошей семьи? Каким образом обучиться этому?»

Вот что возвестил благородный великосущий и просветлённый Авалокитешвара в ответ на вопрос досточтимого Щарипутры:

«Если некие сын или дочь из хорошей семьи задумают применять сие таинственное Совершенствование Мудрости, то именно для этого следует так на него взирать, что пять совокупностей [дхармо-частиц] пусты в своей сущности.

Здесь (в этом мире), о Щарипутра, цвет и форма (*рупа*) суть пустота (*шуньята*), и опять-таки пустота есть цвет и форма. Цвет и форма неотличимы от пустоты, а пустота неотличима от цвета и формы. Что [обладает] цветом и формой — то есть пустота, что есть пустота — то есть цвет и форма.

То же самое справедливо в отношении ощущений (*ведана*), представлений (*санджня*), сил и влияний прежних деяний (*санскара*) и собственно сознания (*виджняна*).

Здесь (в этом мире), о Щарипутра, всем дхармо-частицам присуща пустотность, они не возникали и не исчезали, они не загрязнены и не чисты, они не подавлены и не действенны.

⁴⁹ Пояснения к термину см. выше в комментариях к четвёртой Благородной истине — Толкования к «Сутте Первого поворота Колеса Закона».

⁵⁰ Все они названы выше в «Сутте о признаках отсутствия вечной души». См. также толкования к «Сутте».

Поэтому, о Шарипутра, в пустотности нет цвета и формы, нет ощущений, нет представлений, нет сил и влияний прежних деяний, нет собственно сознания, нет зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и мышления, нет цветов и форм, звуков, запахов, вкушаемого, осязаемого и дхармо-частиц [ума], нет осознания зримого [и т. д.], как и нет осознания мыслимого.

Нет также неведения (*авидья*), как и нет искоренения неведения, нет старения и смерти⁵¹, как нет и искоренения старения и смерти.

Нет также страдания, нет его причины, нет его прекращения и нет Пути.

Нет также истинного Знания (*джняна*), как нет ни соединения [с ним], ни разъединения.

Поэтому, о Шарипутра, будучи несвязанным и опираясь на Совершенство Мудрости, просветлённое существо (*бодхисаттва*) пребывает, как неимеющий препятствий для сознания. Благодаря отсутствию препятствий для сознания он без страха преодолевает заблуждения и обретает прекращение череды рождений (*нирвана*) в качестве вершины [Пути]. Присутствующие в трёх временах (прошлом, настоящем и будущем), все Просветлённые (*буддха*), опираясь на Совершенство Мудрости, обрели Наивысшее Подлинное Просветление.

Поэтому необходимо знать Совершенство Мудрости как великое сокровенное речение (*мантра*)⁵², как

⁵¹ Здесь названы первое и последнее звенья цепи взаимозависимого происхождения — важнейшей доктрины буддизма (см. ниже СЛ, 109–112, а также [Андросов 2000: 100–102; 2000а: 698–699]), которая в высшем смысле тоже не может служить опорой освобождению сознания, как, впрочем, и всё остальное, в том числе четыре Благородные истины, что устанавливается следующим суждением.

⁵² Мантра (санскр. *mantra*, тиб. *sngags*; сокровенное речение) — первоначально: священные стихи гимнов Вед древних индоариев. Позднее в буддизме Мантра — это сокровенное речение преимущественно санскритских слово- и звукосочетаний, особое и постоянное произнесение и воспроизведение в памяти которых стало обязательным компонентом практик медитации, а также обрядово-ритуальных действий, в том числе для простых верующих. Задача Мантры, нередко содержащей один слог (например, «А», «АУМ» или «ОМ»), состоит в том, чтобы способствовать визуализации образа духовного сосредоточения, плодотворной умственной деятельности, глубокому погружению сознания адепта медитации в состояние вне звуков и знаков. См. также [Терентьев 1989: 17–18, примеч. 26].

сокровенное речение великого Знания, как Наивысшее сокровенное речение, как несравненное сокровенное речение, как [речение], умиротворяющее все страдания и истинное, оно вне тщеты. Вот так звучит сокровенное речение Совершенствования Мудрости:

ГАТЕ ГАТЕ ПАРА-ГАТЕ ПАРА-САМГАТЕ
БОДХИ СВАХА

(О сущая [Совершанная Мудрость], о сущая, о до конца сущая, о до конца единосущая, о да благословится Просветление.)

Так, о Щарипутра, просветлённое существо (*бодхисаттва*) должно обучать, если оно практикует Совершенствование Мудрости».

К этому времени Благодатный уже вышел из сосредоточения на том глубоком созерцании, и Он сердечно одобрил благородного великосущего и просветлённого Авалокитешвару: «О верно, о верно, сын [Моей] семьи. Именно так, сын [Моей] семьи, именно так, как поведено тобой, должно практиковать это таинственное Совершенствование Мудрости. Такому обрадуются и все истинносущие (*матхагата*)». Так молвил Благодатный.

Досточтимый Щарипутра, благородный великосущий и просветлённый Авалокитешвара, и те монахи, и те великосущие и просветлённые существа, и все собравшиеся [слушать проповедь] боги, люди, полубоги (*асуры*), божественные птицы (*гаруда*), небесные музыканты (*гандхарва*), и весь мир возрадовались **Слову** Благодатного.

БЛАГОСЛОВЕННАЯ «ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА-ХРИДАЙЯ-СУТРА»,
ИЛИ СУТРА О СУЩНОСТИ СОВЕРШЕННОЙ
МУДРОСТИ ЗАВЕРШЕНА.

«Алмазная сутра,
или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей
[тьму невежества], как удар молнии»
(«Ваджра-ччхедика праджня-парамита-сутра»)

I

Вступление

«**Ваджра-ччхедика**» (**ВЧ**) — основополагающий санскритский текст раннего махаянского буддизма, созданный в Индии в первые века нашей эры. В Европе это сочинение давно называют «**Алмазной сутрой**» («The Diamond Sutra») по одному из значений слова «ваджра» (см. [Андросов 2000: 89; 2000а: 691]), что совершенно не передаёт смысл оригинального наименования, хотя, нужно признать, вполне отражает историко-культурное и религиозное значение памятника словесности для буддистов Центральной и Восточной Азии, в том числе по европейской шкале ценностей.

Действительно, «**Сутра о Совершенствовании Мудрости**» очень рано приобрела высокий авторитет среди приверженцев Махаяны. Уже во II–III веках Сутра была известна, цитировалась и истолковывалась в трудах, традиционно приписываемых Нагарджуне, величаемому Вторым Буддой и признанному основателю Махаяны. В IV веке содержанию Сутры было дано догматическое толкование в 77 строфах (кариках) одним из первых зачинателей йогачары — Асангой [Vajracchedika 1978], чей трактат пространно откомментировал его ученик и не менее знаменитый буддийский автор Васубандху⁵³. Вплоть до VIII века индийцы продолжали писать комментарии на труд последнего, а также на собственно

⁵³ Санскритский текст Асанги вкупе с китайским, тибетским и английским переводами, а также исследование комментария Васубандху см. [Tucci 1956].

ВЧ, хотя сохранились они только в китайских и тибетских переводах⁵⁴.

Необычайной была и остаётся популярность Сутры в странах распространения Махаяны, о чём свидетельствуют её многочисленные старинные переводы на китайский (самый ранний выполнен в 400 году Кумарадживой), тибетский, хотанский, согдийский, монгольский, маньчжурский, японский языки. Знаменательно, что после изобретения книгопечатания в Китае самым первым датированным отпечатанным текстом стала китайская версия **ВЧ** (868 год) [Gombrich 1988: 71]. Разумеется, Сутра неоднократно переводилась на европейские языки, причём первое издание в Европе её тибетского и немецкого переводов осуществлено Российской Императорской академией наук [Schmidt 1837].

Вопросы источниковедения и историографии **ВЧ** чрезвычайно подробно рассмотрены в трудах буддолога Э. Конзе [Vajracchedika 1974; Conze 1958; 1973; 1978]. При подготовке данного перевода было использовано также последнее санскритское издание **ВЧ** и её перевод на хинди, подготовленный Шантибхикшу Шастри и Сангхасена Симхой [Vajracchedika 1979]. **ВЧ** переводилась с санскрита на эстонский язык Л. Э. Мяллем (см. [Parnov 1975]) и с китайского на русский язык Е. А. Торчиновым [Торчинов 1986; 2000: 234 — 251]. Определённую помощь оказали мне переводы М. Мюллера [Buddhist Mahayana Texts 1978] и М. Валлезера [Walleser 1914]. Я мог пользоваться также критическим изданием, исследованием и переводом Г. Шопена санскритской рукописи **ВЧ** из Гилгита [Great Vehicle 1989: 89–139]. Кроме того, в России издан старокалмыцкий (ойратский) перевод **ВЧ** с тибетского языка, осуществлённый в XVII веке знаменитым ойратским просветителем Зая-пандитой, а также перевод **ВЧ** со старокалмыцкого на калмыцкий язык А. В. Бадмаева [Алмазная сутра 1993].

Я стремился передать древний текст русским литературным языком без буквализмов, но с возможно точным соот-

⁵⁴ Ныне тибетские учёные осуществляют обратное, в частности недавно вышел в свет восстановленный с тибетского языка на санскрит комментарий мадхьямика Камалашилы (VIII в.) к **ВЧ** [Vajracchedika-tika 1994].

ветствием оригиналу. Были опущены некоторые повторы и сокращено количество обращений к Будде. Более полное исследование и комментирование представлено в предыдущей публикации перевода [Андросов 2000а: 610–639].

Главная тема **ВЧ** — поведение, манера речи и образ мыслей ступивших на стезю Просветления (бодхисаттв), т. е. тех, кто всецело посвятил себя духовному совершенствованию по махаянским писаниям. Тем же, кто только собирается это сделать («сыновьям и дочерям из хороших семей»), Сутра рекомендует накапливать добродетели (*пунья*), из которых наиболее ценными считаются заучивание данного благоговения, медитация и распространение знания о нём. Сутра учит думать, не прибегая к таким понятиям, как «независимая самость» (*атман*), «существо» (*самтва*), «живая душа» (*джива*), «отдельная личность» (*пудгала*). Такая практика должна привести к искомому безопорному мышлению. Для установления должного образа «думания» Сутра рекомендует особый способ рассуждений со своеобразной бодхисаттвической логикой, которую можно, пожалуй, выразить формулой: если есть А, то есть и не-А, потому А есть только в этом относительном смысле. Например, «то, о чём Истинносуший (*Татхагата*) проповедовал как о Совершенствовании Мудрости (*праджня-парамита*), о том же Он проповедовал как о не-совершенствовании. Тем самым оно названо “Совершенствованием Мудрости”»⁵⁵.

Относительность и взаимосвязанность суждений и мыслей указывают адепту духовного совершенствования путь к безмолвному, невыразимому, безотносительному, пустому, к сознанию, отринувшему опоры и границы, окунувшемуся в беспредельность. В махаянских текстах Праджня-парамита

⁵⁵ Отметим, кстати, что эта цитата, взятая из **ВЧ**, 13, является началом второй части Сутры, которая создана позднее, так как содержит повторы (ср. **ВЧ**, 5, 20, 36 и др.) и напоминает комментарий к первой части, хотя и выполненный в том же стиле. При обсуждении подобной логики суждений и её законов не нужно забывать, что в Европе и России философами неоднократно поднимались вопросы о границах логической достоверности и о её соответствии высшим истинам. См. [Франк 1915: 218–220; 1990: 191–198 и др.; Лосский 1991].

не раз отождествлялась с недвойственным знанием (*адвая-джняна*). Приведённая выше буддийская формула рассуждений учит, что языковые противоречия мнимы с точки зрения высшей реальности, хотя и необходимы для этого мира различий. Задача адепта — не привязываться к ним, что и поможет покинуть данный мир. Однако нельзя забывать об относительности понятий «покидать» и «данный мир»: поскольку мир един и он всегда с нами, постольку покидать нечего, как и незачем разделять миры.

Неплохим подспорьем проникновения в проблематику **ВЧ** будут служить «**Драгоценные строфы**» (**РА**), а также «**Четыре гимна**» (**ЧС**) Нагарджуны, приводимые ниже. Ибо изложение буддийских идей в **РА**, на мой взгляд, в наибольшей степени подходит для их понимания современным образованным читателем, пусть даже только знакомящимся с махаянским буддизмом. «**Четыре гимна**» хотя и сложны содержательно, но их утвердительный стиль помогает разобраться в доктринальных особенностях Великой колесницы.

Действие Сутры происходит вблизи города Шравасты — столицы древнего царства Кошала, располагавшегося на юге современного Непала и на граничащих с ним ныне территориях Индии. Там же находилась и родина Шакьямуни Будды. Согласно традиционным преданиям, за 45 лет своей проповеднической деятельности Будда посещал Шравасты 25 раз, и когда это случалось во время тропических дождей, то он пребывал с учениками в обители, построенной для него купцом Анатхапиндадой на опушке леса, некогда принадлежавшего царевичу Джете.

Здесь Будда, которого приверженцы и почитатели торжественно величали Бхагаваном, т. е. *Благодатным* (или Благостным, Благословенным, о термине и его переводе см. выше), произнёс немало проповедей, а также поведал многочисленные джатаки — жизнеописания своих былых воплощений. Именно в этом месте и произошла беседа Будды с известным буддийским подвижником Субхути, составившая содержание «**Сутры о Совершенствовании Мудрости**». Чтение Сутры, понимание её вряд ли станет развлекательным или

лёгким для новичков. Как и всякая духовная деятельность, постижение священного текста иной культуры предполагает приложение значительных умственных усилий и работу других структур личности. Ещё раз хочется напомнить, что информационный план таких книг беден. Они сочинялись для иных целей.

II

Перевод. Комментарий

1

Я слышал так, что однажды в Шравастии, в лесу Джеты, где некогда отдыхал Анатхапиндада, пребывал Благодатный совместно с большой общиной нищенствующих монахов, [числом] 12 с половиной сотен, и с очень многими великосущими просветлёнными существами (*бодхисаттвами*). Так вот, в первой половине дня, надев накидку и взяв чашу, Благодатный отправлялся в славный город Шравастии за подаянием для пропитания. После того как, совершив обход великого города Шравастии и собрав подаяние, Благодатный по возвращении вкусил его из чаши, Он отложил её и накидку, омыл ноги, уселся на прежнее место, скрестив их, распрямил тело и сосредоточился. Тогда многочисленные монахи стали подходить к Благодатному и, склоняя головы к Его ногам, трижды обходили вокруг Него и рассаживались в сторонке.

2

В то собрание и в то же время прибыл досточтимый Субхути и сел. Затем он поднялся, закинул край накидки на одно плечо, опустил правое колено на землю, смиренно склонил главу пред Благодатным и, сложив ладони, обратился к Нему так: «Дивно, Благодатный, весьма дивно, о Благосущный (*Сугата*, см. ниже СЛ, 1), что великосущим просветлённым существам оказывал высочайшее содействие именно Истинносущий, Достойный [нирваны], Совершенно Про-

светлённый⁵⁶. Дивно, о Благодатный, что великосущим бодхисаттвам преподнёс высший дар именно Истинносущий, Достойный [нирваны], Совершенно Просветлённый. Как же должно вести себя ступившему на стезю просветлённых существ сыну или дочери из хорошей семьи, что нужно делать, как научиться владеть мыслью?»

На то Благодатный отвечал досточтимому Субхути: «Верно, верно, о Субхути, это в точности так, как ты говоришь. Истинносущий оказывал высочайшее содействие великосущим бодхисаттвам. Теперь же, о Субхути, слушай усердно и запоминай правильно. Я поведаю тебе, как должно вести себя ступившему на стезю просветлённых существ, что нужно делать, как научиться владеть мыслью».

«Да, [я внимаю], о Благодатный», — молвил досточтимый Субхути.

3

Ему Благодатный говорил так: «В этом мире, Субхути, ступившие на стезю бодхисаттвы должны усвоить такой образ мыслей. Сколь много существ, Субхути, в мире существ, охваченных собирательным понятием существа: рождённых ли из яйца, рождённых ли из чрева, рождённых ли из влаги, рождённых ли самопроизвольно, во плоти или бесплотных, сознательных или бессознательных, или бессознательных и небессознательных, т. е. как бы умозрительно ни представлять мир существ, — всех их я должен привести к полному освобождению в мире нирваны, лишённой какого бы то ни было остатка существования. Однако даже когда освободилось полностью неизмеримое число существ, всё-таки нет ни одного существа, освобождённого полностью. Почему

⁵⁶ Все три термина: Татхагата, Архат и *Samyak-sambuddha* — устойчивое сочетание высших буддийских титулов святости, которыми ещё в домахаянской литературе, прежде всего палийской, величали Будду Шакьямуни и будд предыдущих калып. На мой взгляд, смысл сказанного в том, что бодхисаттвам достичь духовных высот помогали будды, а это значит, что будды и в прежние времена проповедовали вступление не только в Малую колесницу, но и в Великую. Ниже в тексте неоднократно будет подчёркнуто, что эти титулы принадлежат всем буддам в равной мере.

же? Если, Субхути, бодхисаттва прибегает к понятию “существо”, то его нельзя называть бодхисаттвой. Почему же? Нельзя называть бодхисаттвой того, кто прибегает к понятиям “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность” (*пудгала*)⁵⁷.

4

Более того, Субхути, существо, стремящееся к Просветлению (*бодхисаттва*), [сознание] которого ещё опирается на объекты, не должен совершать даяние⁵⁸. Кто опирается на что бы то ни было, тот не должен совершать даяние. Кто опирается на видимое, кто опирается на звук, запах, вкус, осязаемое и дхармо-частицы, тот не должен совершать даяние⁵⁹. Ибо, Субхути, когда великосущий бодхисаттва намеревается совершить даяние, он не опирается на понятие “значение”. Почему же? Когда, Субхути, такое не опирающееся ни на что просветлённое существо (*бодхисаттва*) совершает даяние, тогда его количество добродетели⁶⁰ нелегко измерить.

⁵⁷ Перечисленные термины (*атман, саттва, джива, пудгала*) относились к ключевым понятиям в соперничавших с Великой колесницей системах религиозной мысли Индии (индуизм, джайнизм), а также в хинаянской школе пудгала-вада, что являлось дополнительной причиной отторжения их махаянскими адептами, которые не могли прибегать к ним даже в проповеднической деятельности.

⁵⁸ Даяние (*dāna*, тиб. *shyin pa*) — имеется в виду «совершенствование даянием» (дана-парамита), занимавшее первое место в списке видов махаянского совершенствования, см. ДС, XVII, CV. Камалашила посвятил несколько страниц своего комментария пояснению смысла совершенствования, особенностям этой практики и содержания трёх видов даяния [Vajracchedika-tika 1994: 121–125]. См. также РА, II, 79; IV, 80–81; V, 35–38, 76 и др.

⁵⁹ Здесь авторы Сутры передают ту мысль, что подлинное даяние совершает лишь тот, кто в состоянии отрешиться от содержимого шести каналов восприятия (пять органов чувств и мышление, см. ДС, XXIV–XXVI) нашего потока сознания, где дхармо-частицы суть содержимое ума, и кто способен быть движим только духовной деятельностью, например состраданием.

⁶⁰ Количество добродетели — здесь *пунья-скандха*, хотя Нагарджуна предпочитал *пунья-самбхара* (см. ДС, СХVII; РА, V, 68, 70, 77 и др.), что является буддийской практикой «накопления добродетели» (или «заслуг», как это понимают в народном буддизме, а также в школе тхеравада), необходимой для улучшения условий дальнейших кармических рождений.

Как ты считаешь, Субхути, легко ли измерить пространство на востоке?»

Субхути отвечал: «Нет, Благодатный».

Благодатный спрашивал: «А легко ли измерить пространство на юге, западе, севере, внизу, вверху, между странами света, во всех десяти сторонах света?»⁶¹

Субхути отвечал: «Нет, Благодатный».

Благодатный говорил: «Точно так же, Субхути, нелегко измерить количество добродетели такого не опирающегося ни на что бодхисаттвы, который совершает даяние. Вот поэтому, Субхути, тот, кто ступил на стезю просветлённых существ, должен совершать даяние, не опираясь на понятие “значение”».

5

«Как ты считаешь, Субхути, может быть виден Истинно-сущий (Татхагата) благодаря великолепию его признаков?»

Субхути отвечал: «Нет, о Благодатный, Татхагата не может быть виден благодаря великолепию его признаков. Почему же? То, что Истинносущим названо “великолепием признаков”, вовсе не является великолепием признаков».

Благодатный говорил досточтимому Субхути так: «Поскольку, Субхути, есть великолепие признаков, постольку есть и заблуждение, поскольку нет великолепия признаков, постольку нет и заблуждения. Значит, Истинносущий может быть виден благодаря наличию и отсутствию признаков».

6

После чего досточтимый Субхути так обратился к Благодатному: «Будут ли, о Благодатный, существовать какие-либо твари в будущем, в конце времён, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда падёт Благой Закон? Если им будут поведаны такие высказывания этой Сутры, постигнут ли они её подлинное содержание?»

⁶¹ Десять сторон света — это четыре основных и четыре промежуточных стороны света, а также зенит и надир, см. ДС, VII–IX.

Благодатный отвечал: «Нельзя, Субхути, тебе так говорить: будут ли существовать (*опускаем буквальное повторение вопроса Субхути*)... Конечно же, будут, Субхути, существовать великосущие бодхисаттвы в будущем, в конце времён, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда падет Благой Закон, и они будут добродетельны, высоко-нравственны и глубокомудры. Тогда, если им будут поведаны такие высказывания этой Сутры, они постигнут её подлинное содержание. И опять-таки, Субхути, неверно, что великосущим бодхисаттвам будет оказываться содействие одним только Просветлённым, ибо их благие основы заложены не одним Буддой. Именно великосущие просветлённые существа, Субхути, когда им будут поведаны такие высказывания этой Сутры, обретут чистоту единого сознания, и им будет содействовать не один Просветлённый, а сотни тысяч, ибо благие основы заложены не одним Буддой, а сотнями тысяч. Ведомы, Субхути, они Истинносущему, обладающему знанием Просветлённого, видимы, Субхути, они Истинносущему, обладающему зрением Просветлённого, пробуждены, Субхути, они Истинносущим. Все они, Субхути, произведут и приобретут неизмеримое и неисчислимое количество добродетели. Почему же?

Ибо неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятиям “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”. И неверно, Субхути, что эти великосущие просветлённые существа прибегают к понятию “Закон”, как и к понятию “не-Закон”. Неверно, Субхути, что они вообще прибегают к понятиям или отвергают их. Почему же?

Если бы, Субхути, эти великосущие бодхисаттвы прибегли к понятию “Закон”, то оно бы вызвало у них и понятия “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”. Если бы они прибегли к понятию “не-Закон”, то и оно бы вызвало у них понятия “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”. Почему же? Неверно, Субхути, что великосущий бодхисаттва должен держаться Закона или отвергать его.

Поэтому Истинносуший намеренно изрёк: “Те, кто постиг, что Благовестие⁶² подобно плоту, должны избегать Законоучений, а ещё более — их отрицания”».

7

Далее говорил Благодатный досточтимому Субхути: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли какое-нибудь Учение (*дхарма*), постигнутое Истинносушим в качестве “наивысшего Просветления”, или какое-нибудь Учение, проповеданное Истинносушим?»

На то досточтимый Субхути отвечал Благодатному: «Как я, о Благодатный, понимаю содержание поведанного Тобой, нет никакого Учения, постигнутого Истинносушим в качестве “наивысшего Просветления”, и нет Учения, проповеданного Истинносушим. Почему же? Учение, которое Истинносуший постигал или проповедовал, непостижимо [мыслью] и невыразимо, оно не есть ни Учение, ни не-Учение. Почему же? Ибо святые велики [своею] неопределимостью».

8

Благодатный сказал: «Как ты считаешь, Субхути, если какой-нибудь сын (или дочь) из хорошей семьи, наполнив

⁶² Благовестие — *dharma-paryūya*, букв. «высказывания, речения, тексты Закона». Камалашила привёл такое пояснение всей фразы: «Что является Благовештием — а это Сутра (или сутры) и прочее, — то уподобляется плоту» [Vajracchedika-tika 1994: 137]. Г. Шопен дал пространный комментарий к этому термину, в котором перечислил варианты его перевода на английский, французский и немецкий языки. Хотя он сам перевёл «discourse on Doctrine», тем не менее в примечаниях написал: «I would almost prefer to translate it as “development of the Doctrine”; that is, “development” in the sense of “to lay open by degrees or in detail, to disclose, reveal; to unfold more completely, to evolve the possibilities of”... Secondly, then, it comes to mean the record of that “talk” which “lays open by degrees”; that is to say, a “text” or even a “book” which contains it» [Great Vehicle 1989: 123, 133–134, n. 3]. На мой взгляд, значение термина очевидно и русское слово «Благовестие» очень точно его отражает: изучая Сутру, мы интуитивно схватываем духовное благо, заключённое в тексте, передающем весть о Благе не только посредством писаного (вернее, выраженного в знаках) Закона, но и посредством «угадываемого» смысла, являющегося основой всех Законоучений и текстов. Именно Благовестие как смысл только и служит **плотом** для переправы через реку сансары.

семью драгоценностями⁶³ три тысячи миллионов миров, преподнесёт [их] в дар Истинносущим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым, то благодаря этому создаст ли огромное количество добродетели сын (или дочь) из хорошей семьи?»

Субхути отвечал: «Огромное, о Благодатный, огромное, Благосущный (Сугата), количество добродетели может быть создано в силу этого сыном или дочерью из хорошей семьи. Почему же? То, о Благодатный, что Истинносущим проповедовалось как о количестве добродетели, то же им проповедовалось как о не-количестве. Поэтому Истинносущий и произнёс “количество добродетели, количество добродетели”».

Благодатный сказал: «Но опять-таки, Субхути, если какой-нибудь сын (или дочь) из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями три тысячи миллионов миров, преподнесёт их в дар Истинносущим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым и если он же, усвоив из Благовестия хотя бы одну четырёхстопную строфу, научит [других] и подробно разъяснит её другим, то он в силу этого создаст великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели⁶⁴. Почему же? Потому что именно отсюда (из таких деяний), Субхути, возникло наивысшее Просветление у Ис-

⁶³ К семи драгоценностям буддисты относили золото, серебро, ляпис-лазурь, кораллы, драгоценные камни, бриллианты и жемчуг.

⁶⁴ В ранних махаянских сутрах такого рода работа с сакральными текстами оценивалась необычайно высоко. Например, в «Сутре о бесчисленных значениях» говорится о «десяти достоинствах», которые приобретают такие миссионеры [Лотосовая сутра 1998: 74–79]. Но и в школах раннего буддизма эта деятельность ценилась. Согласно В. В. Вертоградовой, в палийской «Винае», а также в «Ангуттара-никае» (III, 176) насчитывалось пять уровней «обучения и постижения знания в буддийских монастырях». Первые три считались более обыденными — «слушать», «учить наизусть» и «держаться в уме», а два высших — «исследовать смысл» и «достичь совершенства в понимании учения» — относились уже к способностям знатоков и проповедников Закона [Вертоградова 1995: 43–44]. Ниже в «Алмазной сутре» список уровней будет постоянно дополняться, но упор делается на обучении других и разъяснении им смысла — вот за что обещано неисчислимое количество добродетели. См. особенно ниже, ВЧ, 15.

тинносущих, Достойных [нирваны], Совершенно Просветлённых и именно отсюда произошли Благодатные будды. “Провозвестия Просветлённых”⁶⁵, “провозвестия Просветлённых”, — о них, Субхути, Истинносущий проповедовал как о не-провозвестиях Просветлённых. Тем самым они названы “провозвестиями Просветлённых”».

9

«Как ты считаешь, Субхути, придёт ли на ум вступившему в поток⁶⁶ такое: мною обретён плод вступления в поток?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный. Вступившему в поток не придёт такое на ум: мною обретён плод вступившего в поток. Почему же? Ибо, о Благодатный, он не вступил в обладание никакой дхармо-частицей; тем самым он и назван “вступившим в поток”. Он не вступил [в обладание] ни видимыми предметами, ни звуками, ни запахами, ни вкусами, ни осязаемыми предметами, ни мыслимыми объектами. Тем самым он назван “вступившим в поток”. Если бы, о Благодатный, вступившему в поток на ум пришло: мною обретён плод вступления в поток, то это значило бы, что у него имеются и понятия “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”».

Благодатный сказал: «Как ты считаешь, Субхути, возвращающемуся только раз⁶⁷ придёт ли на ум такое: мною обретён плод возвращающегося только раз?»

⁶⁵ Провозвестия Просветлённых — *buddha-dharmāḥ* — буддийские тексты в самом широком понимании. Это и Закон, и Учения, и Слово, и их неизречённый Смысл.

⁶⁶ Вступивший в поток (*сротапанна*) — в Хинаяне первая ступень к освобождению, нирване, до которой остаётся ещё семь рождений. Считается, что он избавился от трёх оков: привязанности к собственному Я, неуверенности в избранном буддийском Пути, а также от правил мирского поведения и ритуальных догм, — поэтому ему уже «гарантировано» освобождение от рождений в нижних мирах, в плохих семьях и т. д.; следовательно, духовный плод этой ступени уже не пропадает. Терминологию этой и следующих ниже ступеней см. ДС, СП–СПИ.

⁶⁷ Возвращающийся только раз (*сакридагамин*) — вторая ступень на пути к нирване, духовный плод которой — ещё одно, последнее рождение в мире страданий.

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный. Возвращающемуся только раз на ум не придёт такое: мною обретён плод возвращающегося только раз. Почему же? Ибо он не вступил в обладание никакой дхармо-частицей, которая была бы возвращением только один раз. Тем самым он и назван “возвращающимся только раз”».

Благодатный сказал: «Как ты считаешь, Субхути, более не возвращающемуся⁶⁸ придёт ли на ум такое: мною обретён плод невозвращения?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный. Более не возвращающемуся не придёт на ум такое: мною обретён плод невозвращения. Почему же? Ибо он не вступил в обладание никакой дхармо-частицей, которая была бы невозвращением. Тем самым он и назван “невозвращающимся”».

Благодатный сказал: «Как ты считаешь, Субхути, достойному [нирваны] (архату) придёт ли на ум такое: мною достигнуто архатство?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный. Архату на ум не придёт такое: мною достигнуто архатство. Почему же? Ибо нет, о Благодатный, никакой дхармо-частицы, которая называлась бы “архат”. Тем самым он и назван “архат”. Если бы, о Благодатный, архату пришло на ум: мною достигнуто архатство, то это означало бы, что у него имеются понятия “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”. Почему же? Я есмь тот, о Благодатный, на кого указал Истинносуший, Достойный [нирваны], Совершенно Просветлённый как на лучшего среди живущих миролюбиво. Я есмь, о Благодатный, архат, избавившийся от страстей. Но мне на ум не приходит такое: я есмь архат, избавившийся от страстей. Если бы, о Благодатный, мне пришло на ум: я обрёл архатство, то Истинносуший не предсказал бы мне: “Субхути — сын из хорошей семьи, лучший среди живущих миролюбиво — нигде не живёт”. Тем самым говорится “живущий миролюбиво”».

⁶⁸ Невозвращающийся, или невозвращенец (*анагамин*), — третья ступень восхождения к нирване, после которой адепт уже не рождается здесь, но ещё явится в высших мирах и будет пребывать среди богов до достижения нирваны.

10

Благодатный молвил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли какое-нибудь Учение, которое Истинносущий заимствовал бы от Дипанкары⁶⁹ — Истинносущего, Достойного [нирваны], Совершенно Просветлённого?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный. Нет никакого Учения, которое бы Истинносущий заимствовал от Дипанкары — Истинносущего, Достойного [нирваны], Совершенно Просветлённого».

Благодатный говорил: «Если, Субхути, какое-нибудь просветлённое существо (бодхисаттва) сказало бы такое: обустрою небесные миры Просветлённых (будд), то оно бы ошиблось. Почему же? “Небесные миры будд, небесные миры будд” — о них, Субхути, Истинносущий проповедовал как о не-мирах. Тем самым они названы “небесными мирами будд”. Именно поэтому, Субхути, Великосущий бодхисаттва должен создать безопорное сознание, которое бы ни на что не опиралось. Созданное сознание не должно опираться на видимое, созданное сознание не должно опираться на звук, запах, вкус, осязаемое, дхармо-частицы. Допустим, Субхути, был бы человек, наделённый телом, огромным телом, которое бы являло форму существования его самости, тогда он был бы [телом] подобен царице гор — Сумеру⁷⁰. Как ты считаешь, Субхути, будет ли такое существование самости великим?»

Субхути отвечал: «О Благодатный, это было бы великое, о Благосущный, великое существование самости. Почему же? “Существование самости, существование самости”, — это, о Благодатный, проповедовалось Истинносущим как не-существование. Тем самым оно названо “существованием самости”. Ибо неверно, о Благодатный, что это есть существование, и неверно, что это есть не-существование. Тем самым оно названо “существованием самости”».

⁶⁹ Дипанкара — имя 24-го легендарного Будды, предшественника Шакьямуни, предрекшего последнему Просветление.

⁷⁰ Сумеру, или Меру, — космическая гора, центр мироздания в буддийской и индийской мифологии, см. ДС, СХХV.

11

Благодатный молвил: «Как ты считаешь, Субхути, если бы сколько песчинок было в великой реке Ганг и столько было бы и рек Ганг, то большее ли число песчинок было бы в них?»

Субхути отвечал: «Поскольку, о Благодатный, было бы большее число рек Ганг, то что уж [говорить] о песчинках в этих Гангах!»

Благодатный говорил: «Поясню тебе, Субхути, просвещу тебя. Если бы сколько песчинок было в этих Гангах и столько бы было миров, наполнив которые семью драгоценностями какой-нибудь мужчина (или женщина) преподнёс бы [их] в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым, то как ты думаешь, Субхути, благодаря такой причине создаст ли этот мужчина (или женщина) огромное количество добродетели?»

Субхути отвечал: «Огромное, о Благодатный, огромное, Благосущный, количество добродетели может создать мужчина (или женщина) благодаря такой причине, даже неизмеримое, неисчислимое».

Благодатный молвил: «Но опять-таки, Субхути, если мужчина (или женщина), наполнив семью драгоценностями столько миров, преподнесёт их в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым и если сын (или дочь) из хорошей семьи, усвоив из Благовестия хотя бы одну четырёхстопную строфу, обучит других и подробно разъяснит её им, то в силу этого создаст он великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели».

12

«Опять-таки, Субхути, то место здесь, на земле, где он, усвоив из Благовестия всего одну четырёхстопную строфу, проповедовал бы её и подробно разъяснял, то место на земле стало бы местом поклонения посреди мира богов, людей и демонов. Что же сказать о тех, которые этим Благовестием овладевают целиком и в совершенстве, сохраняют, сообщают

и подробно разъясняют его другим? Тех, Субхути, будет сопровождать великое чудо. В том месте земли, Субхути, живёт Учитель или какой-нибудь другой наследующий ему знающий наставник».

13

После этого досточтимый Субхути спрашивал Благодатного: «Как же называть, о Благодатный, это Благовестие и каким образом я овладею им?»

Тогда Благодатный поведал досточтимому Субхути: «Это Благовестие называется Совершенствованием мудрости (Праджня-парамита), Субхути, так и овладевай им. Почему же? То, Субхути, о чём Истинносуший проповедовал как о совершенствовании мудрости, о том же Он проповедовал и как о не-совершенствовании. Тем самым оно названо “совершенствованием мудрости”. Как ты считаешь, Субхути, есть ли какое-нибудь Учение, которое проповедовал Истинносуший?»

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный, нет такого Учения, которое проповедовал Истинносуший».

Благодатный молвил: «Как ты считаешь, Субхути, сколько пылинок земли во вселенной трёх тысяч миллионов миров и много ли это будет?»

Субхути отвечал: «Много, о Благодатный, много, Благоушный, будет пылинок земли. Почему же? То, о Благодатный, о чём Истинносуший проповедовал как о пылинке земли, о том же Он проповедовал как о не-пылинке. Тем самым она названа “пылинкой земли”. Так же Он проповедовал об этой вселенной, о ней же Истинносуший проповедовал как о не-вселенной. Тем самым она названа “вселенной”».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, может ли Истинносуший, Достойный [нирваны], Совершенно Просветлённый быть узнан благодаря 32 знакам-отметинам Великого человека?»⁷¹

⁷¹ 32 знака-отметины Великого человека — см. ниже РА, II, 76–96, а также ДС, LXXXIII.

Субхути отвечал: «Нет, конечно, о Благодатный, не может Истинносуший, Достойный [нирваны], Совершенно Просветлённый быть узнан благодаря 32 знакам-отметинам Великого человека. Почему же? Почему же? Ибо, о Благодатный, о тех же 32 признаках Великого человека, о которых проповедовал Истинносуший, о них же Он проповедовал как о не-признаках. Тем самым они названы “32 знака-отметины Великого человека”».

Благодатный молвил: «Опять-таки, Субхути, пусть мужчина (или женщина) ежедневно отрекается от собственных [будущих] рождений, коих будет столько, сколько песчинок в реке Ганг, и пусть отрекается от своих собственных рождений столько вселенских периодов (кальп)⁷², сколько песчинок в реке Ганг, однако если он, усвоив из Благовестия хотя бы одну четырёхстопную строфу, будет сообщать и подробно разъяснять её другим, то благодаря этому он создаст великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели».

14

Здесь заплакал досточтимый Субхути, взволнованный силой Благовестия. Вытерев же слёзы, он так сказал Благодатному: «Дивно, о Благодатный, весьма дивно, Благосущный, что это Благовестие поведано Истинносушим ради существ, ступивших на главный Путь, ступивших на лучший Путь. Благодаря этому, о Благодатный, у меня появилось знание. Никогда ранее я не слышал Благовестия такого рода. Услышав здесь проповедуемую Сутру, эти просветлённые существа будут охвачены чрезвычайным восхищением, когда они постигнут её истинный смысл. Почему же? Что есть истинный смысл, о Благодатный, то не есть истинный смысл. Поэтому Истинносуший проповедовал “истинный смысл, истинный смысл”».

Для меня неудивительно, о Благодатный, что я приемлю и исповедую это поведенное Благовестие. Те же существа

⁷² Кальпа — период в процессе безначального существования вселенной, в течение которого её нижние миры разрушаются и восстанавливаются, см. ДС, LXXXVII, а также [Андросов 2000: 130–131; 2000a: 721–722].

будущего последнего времени, последней эпохи, последних 500 лет, когда будет происходить убыль Благого Закона, кто Благовестие запомнит, сохранит, постигнет, сообщит и подробно разъяснит другим, вот они-то и будут охвачены чрезвычайным восхищением. Но опять-таки, о Благодатный, у них не будет понятий “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”. У них вообще не будет никакого понятия или не-понятия. Почему же? О Благодатный, то, что есть понятие “независимая самость”, то есть не-понятие, и то, что суть понятия “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”, то суть не-понятия. Почему же? Ибо благодатные просветлённые избавились от всех понятий».

Затем Благодатный говорил досточтимому Субхути так: «Вот именно, Субхути, вот именно. Чрезвычайным восхищением будут охвачены те существа, которые здесь при изречении Сутры не испугаются, не задрожат, не испытают ужаса. Почему же? Это высшее совершенствование, Субхути, проповедовалось Истинносущим как не-совершенствование. О нём проповедовали и бесчисленные Просветлённые именно так, как проповедовал Истинносущий. Тем самым оно и названо “высшим совершенствованием”.

Опять-таки, Субхути, что является совершенствованием терпимости⁷³ Истинносущего, то же является не-совершенствованием. Почему же? Субхути, когда царь Калинги отрезал (в одном из прошлых моих рождений) плоть от каждого моего члена, тогда у меня не было ни понятий “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”, ни вообще никакого понятия или не-понятия. Почему так? Если бы, Субхути, у меня в то время было понятие “независимая самость”, то тогда у меня бы возникло и понятие “злоба”⁷⁴. Если бы у меня были понятия “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”, тогда бы

⁷³ Совершенствование терпимости (*кианти-парамита*) — одна из сторон духовного опыта бодхисаттв Махаяны, см. ДС, XVII; CVII.

⁷⁴ Злоба, или ненависть (вьяпада), входит в список десяти буддийских грехов и во многие другие, см. ДС, LVI; СЛ, 5; РА, I, 9, 16.

у меня тоже возникло понятие “злоба”. Почему? Я вижу прошлое, Субхути, когда в минувшие времена, пять сотен рождений тому назад, был я риши — проповедник терпимости. Тогда у меня не было понятий “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”.

Потому и в этом случае, Субхути, великосущий бодхисаттва, отринув все понятия, должен порождать в [сострадательном] уме волю к наивысшему Просветлению⁷⁵. И неверно, что он должен порождать сознание, опирающееся на зримое, на звук, запах, вкус, осязаемое, на объекты мысли. Неверно, что он должен порождать сознание, опирающееся на Учение или не опирающееся на Него. Неверно, что он должен порождать сознание, опирающееся на что бы то ни было. Почему же? Что опирается, то и не опирается.

Поэтому Истинносущий проповедовал: “Даяние да будет совершено безопорным просветлённым существом. Даяние да будет совершено тем, кто не опирается ни на зримое, ни на звук, ни на запах, ни на вкус, ни на осязаемое, ни на объект мысли”. И опять-таки, Субхути, ради блага всех существ просветлённое существо (бодхисаттва) вынуждено отказываться от даяния такого рода. Почему же? Субхути, что есть это понятие “существо”, то ведь и есть не-понятие. Как раз все те существа, о которых проповедовал Истинносущий, вовсе и не являлись существами. Почему же?

Субхути, Истинносущий — знаток сущего, знаток истины, знаток того, что есть на самом деле. Истинносущий не знает ничего другого. Истинносущий не знает лжи. Но опять-таки, Субхути, то Учение, которое Он провидел, которому учил и над которым сосредоточенно раздумывал, здесь Оно не является ни истинным, ни ложным.

Субхути, ведь это подобно тому, когда человек, вошедший в темноту, ничего не видит, точно так же и бодхисаттва, оказавшись среди вещей, выглядит как тот, кто отказывает в даянии, обладая вещами. Когда же, Субхути, ночь уходит,

⁷⁵ Порождать в [сострадательном] уме волю к наивысшему Просветлению — коренная практика духовного совершенствования в Великой колеснице, см. ДС, XIV–XV.

а солнце восходит, конечно, человек зрит очами множество видимого, точно так же и просветлённое существо, оказавшись без вещей, выглядит как тот, кто отказывает в даянии, обладая вещами⁷⁶.

И опять-таки, Субхути, если сыновья или дочери из хорошей семьи запомнят это Благовестие, сохранят, изучат, сообщат и подробно разъяснят его другим, то о них узнает Истинносуший благодаря знанию Будды, их увидит Истинносуший благодаря оку Просветлённого⁷⁷, они прозреют благодаря Истинносущему. Все те существа, Субхути, создадут и приобретут неизмеримое и неисчислимое количество добродетели.

15

Опять-таки, Субхути, пусть в начале дня мужчина (или женщина) отрекается от собственных [будущих] рождений, коих столько, сколько песчинок в реке Ганг, пусть в середине дня отрекается от собственных [будущих] рождений, коих столько, сколько песчинок в реке Ганг, пусть в конце дня отрекается от собственных [будущих] рождений, коих столько, сколько песчинок в реке Ганг, и пусть отрекается таким образом от собственных [будущих] воплощений в течение многих сотен тысяч и даже миллионов миллиардов кальп. Но если он услышит это Благовестие, то пусть не отвергает Его, ибо благодаря этому он создаст великое, неизмеримое и неисчислимое количество добродетели. Что же говорить о том, кто, записав⁷⁸ Его, усвоит, сохранит, сообщит и подробно разъяснит другим.

И опять-таки, Субхути, ведь это Благовестие нельзя охватить мыслью и нельзя сравнить. Ведь Истинносуший

⁷⁶ Смысл в том, что бодхисаттва в любой ситуации ведёт себя одинаково.

⁷⁷ Око Просветлённого — см. выше Вступление к «Сутте Первого поворота Колеса Закона» и ниже ВЧ, 18, а также ДС, LXVI, 5.

⁷⁸ Считается, что это одно из первых упоминаний в махаянских сутрах практики записывания и переписывания Слова Будды, что позднее вылилось в массовые действия как монашества, так и мирян, стремившихся заслужить добродетель, заработать заслугу ради хорошего будущего рождения. См. также выше, ВЧ, 8 (примеч. 64). Ср. РА, III, 39.

проповедовал это Благовестие ради существ, ступивших на главную стезю, ради существ, ступивших на лучшую стезю. Те, кто запомнит это Благовестие, сохраняют, изучают, сообщают и подробно разъясняют другим, — те, Субхути, известны Истинносущему благодаря знанию Просветлённого, те видимы Истинносущим благодаря оку Просветлённого, те просветлены Истинносущим. Все эти существа, Субхути, будут наделены неизмеримым количеством добродетели, будут наделены неохватимым мыслью, несравненным, безмерным, беспредельным количеством добродетели.

Все эти существа, Субхути, будут равно сохранять Просветление, поведают о Нём, постигнут Его. Почему же? Ибо нельзя, Субхути, чтобы это Благовестие услышали существа, доверившиеся Малой [стезе], разделяющие [идеи] “независимой самости”, “существа”, “живой души”, “отдельной личности”. Нельзя, чтобы это Благовестие услышали, или восприняли, или запомнили, или изучили, или передавали существа, не давшие обета бодхисаттвы. Такого не должно случиться.

И опять-таки, Субхути, то место на земле, где эта Сутра будет проповедана, — то место на земле станет обрядово почитаемым и прославляемым подношениями, то место на земле станет молитвенно восхваляемым и вокруг него станут устраивать ритуальные шествия до тех пор, пока будут миры богов, людей и демонов; то место на земле станет храмом⁷⁹.

⁷⁹ В последнем предложении упомянуты весьма значимые для культовой системы буддизма четыре термина. «Обрядовое почитание» (*пуджания*) и «молитвенное восхваление» (*вандания*) являются двумя из семи видов высокого благоговения (*ануттара-пуджа*), см. ДС, XIV. «Ритуальное шествие» вокруг объекта культа (прадакшина) означает нормативный акт обхода слева направо религиозного объекта или сооружения. «Храм» (*чайтья*) — священный монумент, здание, место. См. РА, III, 32–35, 39–40, 94; IV, 17–18 и др. Ср. также данный абзац с ВЧ, 12, где то же самое действие оценено гораздо скромнее. На мой взгляд, это сравнение может свидетельствовать не только о том, что вторая часть «Алмазной сутры», начиная с ВЧ, 13, составлялась много позднее первой (примерно на 100–200 лет), но и о том, что она создавалась как раз в период нагарджунизма (II–IV вв.), когда такие культовые действия (судя по РА) уже вошли в ритуальный обход Махаяны и индийского общества.

16

Ведь, Субхути, те сыновья (или дочери) из хорошей семьи, которые именно такого рода сутры воспримут, запомнят, передадут, изучат, полностью сосредоточат [на них] свой ум и подробно разъяснят другим, — те станут смиренными, очень смиренными. Почему же? Субхути, нечистые деяния, совершённые этими существами в прежних рождениях и влекущие зло [имеют последствия], которые будут уничтожены благодаря смирению того, кто зрит Закон. Они обретут Просветление Будды.

Субхути, я воистину знаю, что в давно минувшие времена в течение неисчислимых и более чем неисчислимых вселенских периодов задолго до Истинносущего, Достойного [нирваны], Совершенно Просветлённого Дипанкары уже было 84 сотни тысяч миллионов миллиардов будд, которые мною почитались как должно, а не отвергались. Поскольку, Субхути, те благодатные просветлённые почитались мною как должно, а не отвергались и поскольку в будущем, в конце времён, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда Благое Учение пойдёт на убыль, тогда эти и подобные им сутры они запомнят, сохранят, изучат, передадут и подробно разъяснят другим, постольку, Субхути, по сравнению с этим количеством добродетели то прошлое количество добродетели не составит даже сотой, даже тысячной, даже стотысячной, даже миллионной, даже стомиллионной, даже стотысячемиллионно-миллиардной части, которую вообще нельзя сравнивать ни с числом, ни с частицей, ни со скоплением, ни по отдалённому сходству.

Но опять-таки, Субхути, если бы я сказал о количестве добродетели тех сыновей (или дочерей) из хорошей семьи, ибо те сыновья (или дочери) в те времена ещё будут множить количество добродетели и обрести её, то существа впали бы в безумие или потеряли сознание. Ведь, Субхути, это Благо-вестие, проповеданное Истинносущим, непостижимо мыслью; и вот к такому же не постижимому мыслью результату и следует стремиться».

17

Затем досточтимый Субхути так вопрошал Благодатного: «О Благодатный, по вступлении на стезю просветлённых существ каким должно быть, что должно делать и как обустраивать мысль?»

Благодатный отвечал: «Здесь, Субхути, по вступлении на стезю просветлённых существ должно осознать следующее: мне нужно избавить все существа от индивидуального существования для мира нирваны. Но и после освобождения существ нет ни одного освобождённого существа. Почему же? Если, Субхути, у бодхисаттвы возникает понятие “существо”, то нельзя говорить, что он бодхисаттва. Так же нельзя называть бодхисаттвой того, у кого возникают понятия “живая душа”, “отдельная личность”. Почему же? Субхути, нет дхармо-частицы под названием “вступление на стезю просветлённых существ”.

Как ты полагаешь, Субхути, есть ли какое-то Учение, которое воистину воспринято Истинносущим от Дипанкары-татхагаты как наивысшее Просветление?»

Тогда досточтимый Субхути так отвечал Благодатному: «Если, о Благодатный, я постиг смысл поведенного Тобой, то нет никакого Учения, которое воистину было бы воспринято Истинносущим как наивысшее Просветление от Дипанкары — Истинносущего, Достойного [нирваны], Совершенно Просветлённого».

Затем Благодатный говорил досточтимому Субхути: «Именно так, Субхути, именно так. Нет никакого Учения, которое воистину было бы воспринято Истинносущим от Дипанкары — Истинносущего, Достойного [нирваны], Совершенно Просветлённого как наивысшее Просветление. Но вот ещё, Субхути, если было бы какое-то Учение, воспринятое воистину Истинносущим, то Дипанкара-татхагата не предрёк бы мне: “Ты тот человек, который в будущем станет Истинносущим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым по имени Шакьямуни”. Поскольку тогда, Субхути, Истинносущим, Достойным [нирваны], Совер-

шенно Просветлённым было воистину постигнуто, что нет никакого Учения, которое было бы наивысшим Просветлением, постольку мне предрёк Дипанкара-татхагата: “Ты тот человек, который в будущем станет Истинносущим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым по имени Шакьямуни”. Почему же?

Субхути, “Татхагата” (“Истинносущий”) — это наименование подлинной реальности, “Татхагата” — это наименование природы дхармо-частиц, которые не возникали. “Татхагата” — это наименование исчезновения дхармо-частиц. “Татхагата” — это наименование того, что запредельно и не имеет возникновения. Почему же? Да потому, что это не-возникновение и является наивысшей целью⁸⁰.

Если кто-то, Субхути, скажет, что наивысшее Просветление воистину постигнуто Истинносущим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым, то тот скажет неверно, тот взирал на Меня, не воспринимая сути. Почему так? Нет, Субхути, никакого Учения, которое бы Истинносущий воистину постиг как наивысшее Просветление. И ещё, Субхути, Учение, которое Истинносущий воистину постиг и которому учил, не является здесь [в миру] ни истиной, ни ложью. Поэтому Истинносущий проповедовал, что “все Законоучения суть Законоучения Просветлённого”. Почему же? Субхути, обо “всех Законах” Истинносущий проповедовал как о не-Законах. Поэтому и сказано, что “все Законы суть Законы Просветлённого”.

⁸⁰ Последние предложения, касающиеся определения «Татхагаты», Э. Конзе опустил в переводе, а во введении отметил, что этот «пассаж — позднее добавление, которое проникло в текст после 800 года. Оно также доктринально подозрительно, поскольку противоречит всей буддийской традиции (ср. ВЧ, 27), оно учит, что Татхагата является эквивалентом *уччхеда*, или уничтожения дхарм» [Vajracchedika 1974: 6]. На мой взгляд, здесь действительно приводятся различные пояснения, но вряд ли они были столь противоречивы с примирительных позиций Махаяны, о которых можно судить по высказыванию Нагарджуны, сделанному по аналогичному поводу, см. РА, IV, 86–87. Хотя, по-видимому, Э. Конзе прав относительно «позднего добавления», поскольку в комментарии Камалашилы, созданном во второй половине VIII века, этих предложений нет [Vajracchedika-tika 1994: 186].

Вот, например, Субхути, допустим, есть ли человек, наделённый телом, огромным телом?»

Досточтимый Субхути отвечал: «О том, о Благодатный, о ком Истинносуший говорил как о “человеке с телом, огромным телом”, о том же Он говорил как о [человеке] без тела. Тем самым сказано “наделённый телом, огромным телом”».

Благодатный сказал: «Именно так, Субхути. Если бодхисаттва молвил бы: “Я успокою существа в нирване”, о нём нельзя судить как о просветлённом существе. Почему же? Разве есть, Субхути, какая-то дхармо-частица под названием “бодхисаттва”?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, о Благодатный, нет никакой дхармо-частицы под названием “бодхисаттва”».

Благодатный изрёк: «“Существа”, “существа”, Субхути, Истинносуший проповедовал о них как о не-существах. Тем самым сказано “существа”. Поэтому Он проповедовал, что все дхармо-частицы лишены независимой самости, все дхармо-частицы лишены живой души, опоры, отдельной личности. Если бы бодхисаттва молвил: “Я обустрою небесные миры Просветлённых (будд)”, то он был бы не прав. Почему же? “Небесные миры Просветлённых, небесные миры Просветлённых”, Субхути, о них Истинносуший проповедовал как о не-мирах. Тем самым они названы “небесные миры Просветлённых”. Если, Субхути, бодхисаттва уверовал, что “дхармо-частицы без независимой самости, дхармо-частицы без независимой самости”, то Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым он величается великосущим бодхисаттвой».

18

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Истинносущего телесное око?»⁸¹

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, у Истинносущего есть телесное око».

⁸¹ Об этих и нижеследующих «очах» см. ДС, LXVI, 5.

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Истинносушего око божества?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, у Истинносушего есть око божества».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Истинносушего око мудрости?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, у Истинносушего есть око мудрости».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Истинносушего око Закона?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, у Истинносушего есть око Закона».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, есть ли у Истинносушего око Просветлённого?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, у Истинносушего есть око Просветлённого».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, сколько песчинок в великой реке Ганг и проповедовал ли Истинносуший об этих песчинках?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, именно так, Благосущный, Истинносуший проповедовал о песчинках».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, если бы рек Ганг было столько же, сколько песчинок в великой реке Ганг, и если было бы столько миров, сколько песчинок в этих [реках], то много ли было бы таких миров?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, именно так, Благосущный, много было бы таких миров».

Благодатный говорил: «Сколько бы ни было в этих мирах существ, Я ведаю различные состояния их потоков сознания⁸². Почему же? “Потоки сознания, потоки сознания” — Истинносуший проповедовал о них как о не-потоках. Тем самым они названы “потоки сознания”. Почему же? Субхути, прошлое сознание невоспринимаемо, будущее сознание невоспринимаемо, нынешнее сознание невоспринимаемо.

⁸² Поток сознания — *citta-dhāra* — Камалашила пояснил, что о них как о «не-потоках» Татхагата проповедовал с высшей точки зрения (*paramartha*) [Vajracchedika-tika 1994: 194].

19

Как ты считаешь, Субхути, если какой-нибудь сын (или дочь) из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями три тысячи миллионов миров, преподнесёт [их] в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым, то обретёт ли по этой причине этот сын (или дочь) из хорошей семьи огромное количество добродетели?»

Субхути отвечал: «Огромное, о Благодатный, огромное, о Благосущный».

Благодатный говорил: «Именно так, Субхути, именно так. По этой причине этот сын (или дочь) из хорошей семьи обретёт огромное количество добродетели, неизмеримое, неисчислимое. Почему же? “Количество добродетели, количество добродетели” — Истинносуший проповедовал об этом, Субхути, как о не-количестве. Тем самым названо “количество добродетели”. И опять-таки, Субхути, если бы не было количества добродетели, то Истинносуший и не проповедовал бы “количество добродетели, количество добродетели”».

20

Как ты считаешь, Субхути, должно ли взирать на Истинносущего как на совершенство Явленного тела?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, о Благодатный, не должно взирать на Истинносущего как на совершенство Явленного тела. Почему же? “Совершенство Явленного тела, совершенство Явленного тела” — о нём Истинносуший проповедовал как о не-совершенстве».

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, может быть виден Истинносуший благодаря великолепию его знаков-отметин?»⁸³

Субхути отвечал: «Нет, о Благодатный, Истинносуший не может быть виден благодаря великолепию его знаков-отметин. Почему же? Что Истинносушим названо “великолепием знаков-отметин”, то вовсе не является “ве-

⁸³ См. выше примеч. 71 к ВЧ, 13.

ликолепием знаков-отметин”. Тем самым сказано “великолепие знаков-отметин”».

21

Благодатный говорил: «Как ты считаешь, Субхути, приходит ли Истинносущему такая [мысль]: “Мною поведен Закон?”»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, о Благодатный, у Истинносущего нет такого [в мыслях]: “Мною поведен Закон”».

Благодатный говорил: «Тот, Субхути, кто скажет: “Истинносущим поведен Закон”, — тот солжет, тот осрамит Меня тем, что не постиг сути. Почему же? “Законоучение, Законоучение” — оно таково, Субхути, что нет никакого Законоучения, которое бы воспринималось под названием “Законоучение”».

Затем досточтимый Субхути обратился к Благодатному так: «Будут ли, о Благодатный, в будущем, в конце времён, в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда Благое Учение пойдёт на убыль, какие-либо существа, которые, услышав такого рода Закон, припадут к нему?»

Благодатный молвил: «Неверно, Субхути, что те суть существа или не-существа. Почему же? “Существа, существа” — о всех них Истинносущий проповедовал как о не-существах. Тем самым [они] названы “существами”.

22

Как ты считаешь, Субхути, есть ли какой-нибудь Закон, который Истинносущий воистину постиг как наивысшее Просветление?»

Досточтимый Субхути отвечал: «Ни в коей мере, о Благодатный, нет никакого Закона, который Истинносущий воистину постиг как наивысшее Просветление».

Благодатный говорил: «Именно так, Субхути, именно так. Здесь не найти и не воспринять даже самого маленького Закона. Тем самым он назван “наивысшим Просветлением”.

23

Опять-таки, Субхути, такой Закон был бы равен и ничем бы не отличался. Тем самым [он] назван [Законом] “наивысшего Просветления”. Это наивысшее Просветление лишено “независимой самости”, “существа”, “живой души”, “отдельной личности”, и он воистину постигаем как равный всем благоприятным дхармо-частицам. Почему же? “Благоприятные дхармо-частицы, благоприятные дхармо-частицы” — о них Истинносуший проповедовал как о не-дхармо-частицах. Тем самым [они] названы “благоприятными дхармо-частицами”.

24

Опять-таки, Субхути, если мужчина (или женщина), собрав столько гор из семи драгоценностей, сколько царские горы Сумеру [имеют] в трёх тысячах миллионов миров, преподнесёт в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым и если сын (или дочь) из хорошей семьи, усвоив хотя бы одну четырёхстопную строфу из этого Благовестия Совершенной мудрости, обучит других, то первое количество добродетели, Субхути, не составит даже сотой части второго количества добродетели. Наверное, их нельзя сравнивать даже приблизительно.

25

Как ты считаешь, Субхути, может ли Истинносуший думать так: “Мною освобождены существа”? Никак нельзя так думать, Субхути. Почему же? Неверно, Субхути, что есть какое-либо существо, которое освобождено Истинносушим. А если бы, Субхути, было такое существо, которое освобождено Им, то тогда бы у Истинносущего были понятия “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”. Субхути, понятие “независимая самость” проповедовалось Истинносушим как не-понятие. Оно ведь воспринимается лишь простым человеком, а о “простом человеке” Он проповедовал, что он не есть простой человек. Тем самым он назван “простой человек”.

26

Как ты считаешь, Субхути, может быть виден Истинно-сущий благодаря великолепию Его знаков-отметин?»

Субхути отвечал: «Ни в коей мере, о Благодатный. Если я понимаю смысл поведенного Благодатным, то Истинно-сущий не может быть виден благодаря великолепию Его знаков-отметин».

Благодатный молвил: «Верно, верно, Субхути, именно так, Субхути, именно так, как ты говоришь. Истинно-сущий не может быть виден благодаря великолепию Его знаков-отметин. Почему же? Если бы, Субхути, можно было видеть Истинносущего благодаря великолепию Его знаков-отметин, то тогда и Вселенский правитель⁸⁴ был бы Истинносущим. Поэтому Истинносущего нельзя увидеть благодаря великолепию Его знаков-отметин».

Досточтимый Субхути отвечал Благодатному так: «Если я понимаю смысл поведенного Благодатным, то нельзя увидеть Истинносущего благодаря великолепию Его знаков-отметин».

Тут же Благодатный изрёк такие стихи:

Те, кто видел Меня телесным
И кто последовал за Моими глаголами,
Устремились за лжедомыслами,
Те люди не узрят Меня.
На Просветлённого должно взирать как на Закон,
Ибо Тела Закона⁸⁵ суть водители.

⁸⁴ Вселенский правитель — *cakra-vartin*, тиб. *'khor los sgyur ba* — букв. «вращающий Колесо», но в буддизме понималось как «царь, вращающий Колесо буддийского Закона». Так называли тех правителей, которые оказывали действительное покровительство буддийской общине и следовали в своей социальной политике буддийским принципам. В буддизме было разработано учение о том, что такие цари обладают отличительными признаками великолепия, которые, однако, несопоставимы с последними у будд-татхагат. См. ниже РА, II, 77, 98–101; V, 44–45, а также ДС, XI, 9; LXXXV.

⁸⁵ Тела Закона (*дхарма-кайя*, см. об этом во Вступлении к «Четырём гимнам») во мн. ч., видимо, означает множественность будд, см. также [Андросов 2000: 118–119; 2000а: 712–713].

Подлинная реальность Закона⁸⁶
непознаваема [мыслью],
Её невозможно распознать [рассудком].

27

[И продолжил]: «Как ты считаешь, Субхути, постигалось ли Истинносушим наивысшее Просветление в качестве великолепия знаков-отметин? Никак нельзя, Субхути, чтобы ты рассматривал это так. Почему же? Ибо неверно, Субхути, что Истинносушим постигалось наивысшее Просветление как великолепие знаков-отметин. Никак нельзя, Субхути, чтобы говорили такое: “Разрушение или уничтожение любого Закона провозглашено ступившими на стезю бодхисаттв”. Никак нельзя, Субхути, чтобы ты рассматривал это так. Почему же? Ни разрушение, ни уничтожение никакого Закона не провозглашалось ступившими на стезю просветлённых существ.

28

Опять-таки, Субхути, если сын (или дочь) из хорошей семьи, наполнив семью драгоценностями мира, числом равные песчинкам великой реки Ганг, преподнесёт их в дар Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым и в то же время если некое просветлённое существо овладеет [парамитой] терпимости, опираясь на то, что дхармо-частицы бессамостны и никем не созданы, то именно по этой причине последнее обретёт огромное количество добродетели, неизмеримое, неисчислимое. Но ведь неверно, Субхути, что великосущий бодхисаттва должен накапливать количество добродетели».

Досточтимый Субхути вопрошал: «Разве, о Благодатный, просветлённое существо не должно накапливать количество добродетели?»

⁸⁶ Подлинная реальность Закона — *dharmatā*, тиб. *chos nyid* — неопикуемый Абсолют, который нельзя охватить даже мыслью. Всё творчество Нагарджуны можно считать попыткой объяснить это.

Благодатный отвечал: «Должно накапливать, Субхути, но не должно схватывать (т. е. привязываться). Тем самым сказано, что “должно накапливать”.

29

Опять-таки, Субхути, если кто-нибудь говорит, что Истинносуший уходит, или приходит, или стоит, или садится, или ложится, то он не понимает смысл поведенного Мною. Почему же? “Истинносушим”, Субхути, называют того, кто никуда не ушёл и ниоткуда не пришёл. Тем самым он и назван “Истинносушим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым”.

30

Опять-таки, Субхути, если сын или дочь из хорошей семьи изотрёт в пыль столько миров, сколько крупинок земли в трёх тысячах миллионов миров, с помощью неизмеримого [совершенства] усердия и решимости⁸⁷, да так, что [получится] скопление мельчайших атомов (*параману*), то, как ты считаешь, Субхути, огромно ли будет такое скопление атомов?»

Субхути отвечал: «Именно так, о Благодатный, именно так, о Благосущный, то было бы огромным скоплением атомов. Почему же? Ведь если скопление атомов не было бы огромным, то Благодатный не сказал бы “скопление атомов”. Почему же? То, что Истинносушим названо “скоплением атомов”, то же Им названо “не-скоплением”. Тем самым сказано “скопление атомов”. Опять-таки Истинносушим сказано о “трёх тысячах миллионов миров”, и о них же Им сказано как о “не-мирах”. Тем самым сказано “три тысячи миллионов миров”. Почему же? Если бы, о Благодатный, существовали миры, то это было бы воспринято как материальный объект, а то, о чём Истинносушим поведено как о восприятии объекта, о том же Им поведено как о не-восприятии. И тем самым оно названо “восприятием объекта”».

⁸⁷ [Совершенство] усердия и решимости — *вирья-парамита*, см. ДС, XVII, CVIII.

Благодатный говорил: «Восприятие материального объекта, Субхути, не является общепринятым, оно невыразимо. Оно не есть дхармо-частица и не есть не-дхармо-частица, но оно используется недалёкими и простыми людьми.

31

Почему же? Предположим, Субхути, если кто-нибудь заявит, что Истинносуший проповедовал взгляды о “независимой самости”, о “существовании”, о “живой душе”, об “отдельной личности”, то разве, Субхути, этот некто высказал подлинное суждение?»

Субхути отвечал: «Нет, о Благодатный, нет, о Благосущный, он не высказал ложное суждение. Почему же? Когда Истинносуший излагал взгляд о “независимой самости”, тогда Он не излагал взгляда. Тем самым сказано “взгляд о независимой самости”».

Благодатный говорил: «Точно так, Субхути, ступившим на стезю бодхисаттв должны быть постигнуты, увидены и оставлены все дхармо-частицы. Они должны быть так постигнуты, увидены и оставлены, чтобы не опираться ни на понятие “дхармо-частица”, ни на понятие “не-дхармо-частица”. Почему же? Субхути, о понятии “дхармо-частица”, о понятии “дхармо-частица” проповедовалось Истинносущим как о не-понятии. Тем самым оно названо “понятие дхармо-частица”».

32

И опять-таки, Субхути, если великосущий бодхисаттва, наполнив семью драгоценностями неизмеримые и неисчислимы миры, преподнёс бы их в дар Истинносущим, Достойным [нирваны], Совершенно Просветлённым, [то не столько бы он совершил, как] сын (или дочь) из хорошей семьи, который из Благовестия Совершенной мудрости усвоит один лишь стих в четыре стопы, запомнит, поймёт, изучит, передаст и подробно разъяснит другим и по этой причине приобретёт огромное количество добродетели, неизмери-

мое, неисчислимое. Как же он должен разъяснить? Например, посредством [образа] небесного пространства.

[Или]:

Звёзды, темень и свет,

Марево, иней и пузырь на воде,

Сон, молния и облако —

Именно так и должно взирать на происходящее.

Вот как он должен разъяснить. Тем самым сказано “он должен разъяснить”».

Вот так говорил Благодатный. Восхищённые, старец Субхути, монахи и монахини, миряне, послушники и послушницы, а также просветлённые существа и [весь] этот мир с богами, людьми, демонами и небесными певцами возликовали от проповеди Благодатного.

БЛАГОСЛОВЕННАЯ «**ВАДЖРА-ЧЧХЕДИКА ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА**»,
ИЛИ СУТРА О СОВЕРШЕННОЙ МУДРОСТИ, РАССЕКАЮЩЕЙ
[ТЬМУ НЕВЕЖЕСТВА],
КАК УДАР МОЛНИИ, ЗАВЕРШЕНА.

*Пять чувств — дорога лжи.
Но есть восторг экстаза,
Когда нам истина сама собой видна.
Тогда таинственно для дремлющего глаза
Горит укорами ночная глубина.
Бездонность сумрака, неразрешённость сна,
Из угля чёрного рождение алмаза.
Нам правда каждый раз сверхчувственно дана,
Когда мы вступим в луч священного экстаза.*

К. Д. Бальмонт

ТРАКТАТЫ НАГАРДЖУНЫ

Идеи праджня-парамитской литературы легли в основу религиозно-философского учения первой школы Махаяны, сторонники которой — мадхьямики («срединники» от санскр. *mādhyamika*; средний, срединный) — отстаивали специфическую интерпретацию буддийского «Срединного Пути». Основал эту школу **Нагарджуна** (санскр. *nāga-arjuna*; Змей-древо) — буддийский мыслитель II — начала III века, автор её базисных текстов. Он причислен к лику святых (просветлённых существ, или *бодхисаттв* Великой колесницы, и совершенных магов, или *сиддхов* Ваджраяны), канонизирован в тибето-монгольской иконографии. О нём известно только из агиографических источников, описывающих героя скорее как сверхъестественное существо, жизнь которого длилась от 300 до 600 лет в подвигах во славу Махаяны.

Возможно, он происходил из южного индийского брахманского рода, был мастером философской полемики и медитации, творцом десятков религиозно-идеологических и логико-диалектических произведений, хотя в китайских и тибетских переводах сохранилось около 200 приписываемых ему трудов: от комментариев на буддийские сутры до руководств по алхимии, врачеванию, металлургии и т. д. Подробнее о его жизни и деятельности см. [Андросов 1990: 7–67; 2000а: 20–56].

В научной буддологии Нагарджуной принято считать автора «Мула-мадхьямака-карик» (санскр. *Mūla-madhyamaka-kārikāḥ*) — «Коренных строф о Срединности», далее: ММК). Этот основополагающий трактат Махаяны входит в канонические буддийские собрания на китайском (Трипитака) и тибетском (Тенгьюр) языках. Санскритский текст сохранился только в составе «Прасаннапады» («Ясные строки» [Prasannapada 1903–1913]) Чандракирти (VII в.), являющейся комментарием на 447 строф (в 27 главах) произведения Нагарджуны. Последнее слово названия — *карика* (строфы) зачастую по-русски произносится *карики*, чтобы передать множественное число.

Трактат представляет собой руководство по логико-полемическому мастерству, применяя которое монахи-мадхьямики подвергали деструкции основные философские понятия и религиозные доктрины идейных противников, опровергали их доводы. Каждая глава посвящена опровержению отдельных категорий — как общефилософских (причина и условия, самосущее, время, соединение и т. д.), так и собственно буддийских (страдание, Будда-татхагата, 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения и т. д.). Доказывая внутреннюю противоречивость, недостоверность и даже абсурдность (*прасанга*) аргументации оппонентов, Нагарджуна в апофатической, или всё отрицающей, манере демонстрировал коренные учения и ценности ранней Махаяны: 1) во взаимообусловленном мире нет ни одной самостоятельной сущности (ни Бога, ни Будды, ни материи, ни другой первопричины), на которую можно было бы опереться, именно поэтому мир пуст (*шунья*), но и пустота пуста; 2) все теоретико-познавательные средства (*прамана*) недостоверны, абсолютная истина (*нарамартха-сатья*) ими непостижима и невыразима.

Нагарджуна деструктировал многие философские категории как буддистов, так и индуистов. Применяв метод негативной диалектики и специальные логические приёмы, автор «Мула-мадхьямака-карик» показал недостоверность и внутреннюю противоречивость понятий «движения» и «покоя», «действия» и «деятеля», «возникновения» и «разру-

шения», «бытия» и «небытия» и т. д. Составить собственное представление о ММК читатель теперь может по новому переводу строф с автокомментарием (**Акутобхайя**) и пространным исследованиям [Андросов 2006].

Вот примеры рассуждений Нагарджуны:

«Тогда исчезает то, что названо,
Когда исчезает сфера органов восприятия ума
(сознания).

Подобно прекращению череды рождений (*нирвана*),
Подлинная реальность (*дхармата*) не имеет
ни происхождения, ни исчезновения.

Всё является реальным или нереальным,

Или реальным и нереальным,

Или ни реальным, ни нереальным —

Таково Учение Просветлённого.

Не обусловленная другим, умиротворённая,

Не проявляемая через многообразные проявления,

Не схватываемая понятийно, не имеющая

различных значений —

Вот что свойственно высшей реальности»

(ММК, XVIII, 7–9 [Там же: 355–357]).

«Закоуочение Просветлённых

Покоится на двух истинах:

Истине, обусловленной (сокрытой) мирскими

значениями,

И истине наивысшего смысла (абсолютной).

Те, которые не знают различия

Между этими двумя истинами,

Те не знают сокровенной сути (высшей реальности)

В буддийском Учении.

Без опоры на обыденное значение

Не постигнуть наивысший (абсолютный) смысл,

Без обретения абсолютного смысла

Не достигнуть прекращения череды рождений

(нирваны)»

(ММК, XXIV, 8–10 [Там же: 413–414]).

«Мула-мадхьямака-карики» имеют богатую традицию комментирования, которая началась с автокомментария (две версии которого сохранились на китайском и тибетском языках) и продолжается до сих пор, в том числе на европейских языках. Такое внимание к труду привлечено благодаря не только авторству основателя школы, считающегося Вторым Буддой, но и содержательным аспектам.

В последней главе этого сочинения Нагарджуна заявил, что истинное учение Будды отличается, с одной стороны, от тех концепций, в которых признаётся вечная первопричина мира, а с другой — от тех, в которых отрицается будущая жизнь существ, а утверждается либо всеобщая гибель, либо существование только «души». Столь же «сильным» является следующее заявление:

«Нет ни однозначности, ни множественности значений,
Нет ни уничтожимости, ни вечности —
Такова бессмертная истина Учения Просветлённых,
Кои суть покровители этого мира»

(ММК, XVIII, 11 [Там же: 358]).

Нагарджуне атрибутируются десятки доктринально родственных ММК трактатов, в которых комментировались и защищались в полемике идеи ранней Махаяны⁸⁸. В этих текстах (отдельные дошли до нас и на санскрите) использовались различные подходы, в том числе и метод негативной диалектики, чтобы передать неопишуемость недвойственного Абсолюта через отдельные мадхьямиковские учения: о тождестве нирваны и сансары, о пустоте, об отсутствии независимой сущности во всеобщей относительности и взаимообусловленности, о двух истинах — условной и безусловной, о двух Телах Будды, о двойкой практике Просветления — посредством накопления нравственности (*пунья*) и интуитивно-йогических знаний (*джняна*) и т. д. Труды Нагарджуны стали теоретическим фундаментом религиозно-философской школы, они изучались и коммен-

⁸⁸ Переводы главных манускриптов см. [Андросов 2000а; 2006].

тировались в течение всего периода индийского буддизма; эта традиция продолжается до сих пор тибето-монгольским (в том числе российским) и в определённом смысле, китайско-японским буддизмом.

По-видимому, исходным намерением Нагарджуны было очищение первоначального учения Будды о Срединном Пути, которое, по его мнению, исказилось от спекулятивных стхавиро-сарвастивадинских концепций и других хинаянских интерпретаций. Поэтому критицизм — ведущая тема его сочинений. Хорошо зная палийский канон Типитаку, Нагарджуна успешно уличал в первую очередь философов-вайбхашиков в превратном толковании Слова Будды. Согласно мадхьямику, Шакьямуни избегал в своих речах категоричных утверждений или отрицаний и никогда не говорил, что «это существует», а «это не существует».

Однако ранняя мадхьямика, или, как я называю её, «нагарджунизм», была «полнопрофильной» религиозно-философской школой. Поэтому Нагарджуне атрибутируются труды по всем видам текстовой деятельности. Следовательно, если к оппонентам мадхьямики её основоположник применял апофатический метод экспозиции Махаяны, то для своих учеников он вполне мог использовать и нормальный утвердительный способ. Именно таковыми являются «**Двадцать стрóf о Великой колеснице**» («Махаяна-вимшика», хотя стрóf в ней больше) — самое краткое изложение сути его учения (с моими комментариями и исследованием см. ниже, а также [Андросов, 2000а: 388–399]).

Установка на «Срединность» в буддизме действительно древняя, если не изначальная. Кроме того, за аутентичное Слово Будды Нагарджуна принимал учения о «четырёх истинах», «взаимообусловленном происхождении» и «двух уровнях знания», или «двух порогах истинности». В духе раннего буддизма первый мадхьямик опровергал также индуистские концепции Бога-творца Ишвары (см. [Андросов 1985б; 2000а: 287–297]) и *атмана*.

Доктрина пустотности. Критика Нагарджуной категорий философского знания и демонстрация их логической

абсурдности дополнялась в мадхьямике доктриной «пустотности» (*шуньяты* — санскр. *śūnyatā*; пустота). Последняя была почерпнута из учения сутр «**Праджня-парамиты**», которое, собственно, и защищал в полемике Нагарджуна. Как известно, буддийское отождествление существования и страдания в Махаяне несколько модифицировалось. Возможно, этим объясняется цель Нагарджуны показать, что всякое понятие, «омрачающее» сознание человека, пусто. Более того, «пустотность», или парадоксальность, логическая абсурдность, или бессмысленность, выдвигаются им в качестве критерия истинности философских категорий:

«Всё одарено смыслом у того,
У кого пустотность имеет смысл;
Всё лишено смысла у того,
У кого пустотность не имеет смысла»

(ММК, XXIV, 14 [Андросов 2006: 415]).

Очевидна религиозная подоплёка такой позиции. Для мадхьямика хороша и правильна лишь та логика, посредством которой верующие интеллектуалы докажут себе недействительность, ненужность и вредность (в целях «спасения») дискурсивного мышления. «Истинность» у Нагарджуны — это прежде всего религиозная истинность. Поэтому он готов был признать доктрину дхармо-частиц, но только в том случае, если их рассматривать пустыми, а не реальными, как то делали стхавиро-сарвастивадины. В мадхьямике пустотностью характеризуются все познания индивидов сансары, в том числе и представления о нирване. Ухватить сущность данной точки зрения можно, лишь учтя общеиндийский взгляд на относительность или изменчивость, а также на обусловленное и на необусловленное существование.

В древней индийской философии всё текучее, зависимое, находящееся в любого рода отношениях и т. д. не является абсолютно действительным, т. е. существующим столь самостоятельно, что словами это не выразить. Нагарджуна рассуждал так: поскольку всё здесь подчиняется закону «взаимообусловленного происхождения», в том чис-

ле и дхармо-частицы, постольку оно нереально или пусто (ММК, XIV, 18). Таким образом, всеобщая относительность есть «пустота», которая не имеет ни статуса сущности, ни свойства существования или несуществования.

Согласно мадхьямике, «пустота» — плод уничтожения в индивидуальном сознании ложных доктрин, понятий, категорий (и буддийских тоже); реализация этого «плода» возможна лишь тогда, когда эпистемологические занятия подкрепляются йогическими, задача которых показать тождество Истинносущего (Татхагаты) и мира, нирваны и сансары. На втором уровне буддийского знания мадхьямиковская пустота «наполнялась». Здесь Нагарджуна уже мог отождествлять *шуньяту* и *татхату*, или «истинное Тело Будды» — *дхарма-кайю*.

Чтобы постигнуть высшую и единственно реальную природу Истинносущего (*Татхагата*), мадхьямики рекомендуют воспринимать мир несуществующим, иллюзорным, пустым, никак не связанным с неявленной, но повсюду присутствующей сущью — космической плотью Будды. Следовательно, религиозное познание в этой школе состояло не в научении, а в разрушении опор сознания, отказе от рационального.

Нагарджуновское отождествление нирваны и сансары означало, что, «шествуя Срединным Путём освобождения», нельзя противопоставлять нирвану чему бы то ни было, нельзя усматривать двойственность между тем, что есть на самом деле (*татхата*), и тем, чего вовсе нет (мир). Снимая последнюю оппозицию в мышлении, могущую возникнуть при изучении философии мадхьямики, Нагарджуна говорил, что нельзя утверждать даже то, что есть «спасение» или «Путь», поскольку эти слова с неизбежностью повлекут за собой представления о сансаре, заблуждения и т. д., то есть псевдопредставления о псевдореальности.

Однако в другом месте (ММК, XVIII, 5) основатель школы пустотностью назвал Срединный Путь, а целью Пути — устранение пустотностью последствий кармы, созданных мышлением. Противоречия в своей философии Нагарджуна разъяснял особым образом. По его мнению, категоричность

речи, диалектичность познания и рассудочность суть основные препятствия духовного совершенствования. Он считал, что избежать их помогает как практика шуньяты, так и учение о двух уровнях знания (см. процитированные выше строфы: ММК, XXIV, 8–10).

Согласно Нагарджуне, высшее знание нельзя называть пустым или непустым либо пустым и непустым одновременно или порознь, но в качестве термина для него предпочтительнее всё-таки избрать *шуньяту* (потому что остальные философские категории того времени были им деструктурированы). Значение этого термина не ограничивается теми смыслами, которые придал ему основоположник школы (см. также выше вступление к ХС).

Результаты полемики-теоретического «опустошения» сферы философского дискурса применялись в занятиях йогической медитацией, количество видов которых постоянно росло (в VIII веке было известно уже 20 видов пустотности, как в ДС, XLI, см. [Андросов 1999: 353–359; 2000а: 505–513]). Но мадхьямики и йогачары (в этом вопросе полностью разделявшие взгляды первых) вовсе не стремились установить категорию *шуньята* вместо других категорий: поскольку пустотность свойственна всему, постольку это означает, что она свойственна и самой себе (или пустота пустотности).

Во всех своих аспектах *шуньята* изучалась и развивалась буддистами Китая, Японии, Кореи и Вьетнама; более того, её дальневосточное истолкование оказало влияние на даосско-конфуцианскую философию, а также на многие формы культуры: поэзию, живопись, декоративное искусство и даже на мировоззренческие основы восточных боевых искусств. В тибето-монгольском и российском буддизме *шуньята* — одна из главных категорий философской теории и религиозной практики.

Пустота и сострадание. Свою деятельность на мирском уровне учитель мадхьямики рассматривал как бодхисаттвическое Сострадание (*каруну*) к существам. Позднейшая буддийская традиция причислила видных духовных лидеров школы к лику бодхисаттв. На индийской земле мадхь-

ямика развивалась вплоть до XII века. За это время было написано множество комментариев к трудам Нагарджуны и праджня-парамитским сутрам. Школа неоднократно делилась, и представители разных подшкол спорили между собой не менее остро, чем с инородными течениями религиозной философии. Но все индийские мадхьямики сохранили и нечто общее, а именно: отрицание возможности независимого возникновения сущностей и вытекающее отсюда отрицание субстанционального существования (*нихсвабхава*).

Кратко школу и её роль в истории буддийской философско-религиозной мысли можно охарактеризовать следующим образом. Название школы, как уже говорилось, перекликается с понятием Срединного Пути (*мадхьяма-пратипат*), которое являлось наиболее древним и общим самоназванием буддизма. Другие названия школы: *шунья-вада*, или учение о пустоте, *нихсвабхава-вада*, или учение об отсутствии самостоятельной сущности. Относительно первого названия следует сказать особо.

Шунья-вада (санскр. *śūnya-vāda*; учение о пустоте) — буддийское учение об относительности и бессамосущности, развиваемое преимущественно школами Махаяны и Ваджраяны. Учение о *шуньяте* — отсутствии, невозможности самостоятельного существования индивидов, вещей и дхармо-частиц потока сознания — относится к важнейшим в Великой колеснице, определяющим как её философские основания, так и духовные практики по совершенствованию и освобождению от страдания в круговороте рождений.

Начала *шунья-вады* восходят к раннебуддийскому положению об отсутствии вечной души (*анатман*) в любой особи, в том числе в богах и буддах (*пудгала-найратмья*). Это означало полную несамостоятельность или несуществование самого по себе любого существа, собственного Я (*атман*), души (*джива*), личности (*пуруша*) и индивида (*пудгала*), кои суть лишь обозначения тех или иных сочетаний групп дхармо-частиц. Только они являются единственно реальными элементами бытия. Эта доктрина оказывала огромное влияние на все остальные разделы древнего буддийского

Законоучения. Позднее в школах Хинаяны (II–VIII вв.), действовавших уже в спорах с Махаяной, эта доктрина по-прежнему применялась, а в некоторых получила дальнейшее развитие.

В этой части буддийского Закона в первых же сутрах Великой колесницы древнее положение было дополнено новым — *дхарма-найратмьей*. Оно означает, что дхармо-частицы также не имеют собственной самостоятельной реальной сущности. Именно эти два положения буддизма (древнее и махаянское) легли в основу формирования учения о пустотности. Чандракирти (VII в.) прямо указал, что ради освобождения всех живых существ бодхисаттве необходимо осознать бессамость (*анатман*) личности и отсутствие самосущего (*нихсвабхава*), что Буддой объяснялось, с одной стороны, положением об отсутствии самосущего в дхармо-частицах и вечной души в индивидах, с другой — учением о 16 видах пустотности, которые Он обобщил в четырёх категориях («**Мадхьямака-аватара**», VI, 179–180, см. [Madhyamaka-avatara 1912: 301–303]).

Различные версии сутр «**Праджня-парамиты**», записанные в III–X веках, кодировали это учение в списках пустотности, состоящих из 2, 7, 14, 16, 18 и 20 пунктов. Нередко каждый из этих пунктов раскрывался в текстах пространными определениями и пояснениями.

Нужно различать теоретический и практический аспекты учения о пустотности. Первый помогал махаянским мыслителям дать своё решение ряду проблем буддизма, прежде всего философского характера. Этим занимались Нагарджуна и его последователи, мадхьямики во II–V веках. Но этот аспект учения имел и практическое приложение и «участвовал» словом и мыслью в Совершенствовании Мудрости (*праджня-парамита*), а также в деятельности по накоплению знания (*джняна-самбхара*), поскольку учение о пустоте помогало освободиться от ложных взглядов. Теория *шунья-вады* классифицируется по подходам, основаниям и значениям.

Практическая сторона этого учения состоит в духовном совершенствовании бодхисаттв и представляет со-

бой один из способов обретения всеведения на Пути к наивысшему Просветлению (*бодхи*). По-видимому, начиная с IV века этот аспект наполняется содержательными практиками, о чём можно судить по текстам толкований на сутры «**Праджня-парамиты**». *Шунья-вада* — центральное учение буддийской философии стран Дальнего Востока, тибето-монгольского и российского буддизма.

Мадхьямика возникла в условиях религиозно-идеологического соперничества с другими школами раннего буддизма, коих тогда насчитывалось 18, а также с прочими философскими течениями Древней Индии. Историческое значение мадхьямики в том, что её мыслители «вышли в свет» для распространения и защиты в полемике идей, принципов и основных положений нового Слова Будды, запечатленного в неизвестном дотоле буддистам цикле сутр «**Совершенствования Мудрости**» («**Праджня-парамита**»), а также в иных ранних махаянских источниках (например, в «**Лотосовой сутре**»).

Нагарджуна и его последователи редактировали и комментировали эти тексты, объясняя их ритуально-эзотерическое содержание, создавали трактаты, в которых посредством философских учений и логико-полемических приёмов стремились передать религиозную сущность Махаяны, доказать её превосходство над другими буддийскими школами, а также религиями Индии. Последняя функция осуществлялась также путём непосредственного обращения с посланиями и наставлениями к власти имущим и царям с разъяснениями и махаянскими оценками всех сторон жизнедеятельности государства и поведения государя, его внутренней и внешней политики, образа мыслей и чувств.

Итак, содержательно-философский вклад мадхьямики в развитие буддизма состоял прежде всего в переистолковании древнего буддийского понятия Срединного Пути. Если в раннем буддизме этот Путь прокладывался между крайностями религиозного аскетизма и культового обслуживания мирских запросов верующих, то в Махаяне он реализовывался через уход от крайностей отрицания и утверждения по любому вопросу религиозной жизни. Такой образ мыслей и

поведения объяснялся тем, что всё в этом мире взаимообусловлено, лишено самостоятельной сущности, а потому пусто (*шуньята*), иллюзорно (*майя*), относительно. Подлинная реальность (*дхармата*) и наивысшая истина (*парамартхасатья*) не только невыразимы в любой системе знаков (*самврити-сатья*), но они и непостижимы (*ачинтья*) известными средствами познания (*прамана*), которые все недостоверны.

Для мадхьямиков очень важно, с кем общаться, кому адресован текст, а также другие ситуационные моменты (см. об этом [Андросов 2000а: 38–46]). Наиболее строгих правил Нагарджуна и его последователи придерживались в трактатах по логико-эпистемологической проблематике и в руководствах по полемике (например, «**Мула-мадхьямака-карики**»), в которых они не выдвигали тезисов и не делали никаких позитивных утверждений. Задача мадхьямики заключается в полной логической деструкции доводов оппонентов, в демонстрации абсурдности их основных положений, в «опустошении» главных категорий.

Для этого последние анализировались посредством знаменитой буддийской тетралеммы (*чатурх-котти*): А есть Б, А не есть Б, нет ни А, ни Б, нет ни не-А, ни не-Б — и не выдерживали критики по тем или иным логическим критериям. Занятия такого рода текстовой деятельностью считаются в мадхьямике, во-первых, реализацией подлинной истины, или абсолютной точки зрения, во-вторых, необходимыми для монахов, поскольку в них осуществляется махаянская практика сострадания (*каруна*): этим они помогают заблудшим философам освободиться от лжеидей и лжедогм.

Тексты мадхьямики, предназначенные для широкой аудитории, например «**Дружественное послание**» и «**Драгоценные строфы**» (приводимые ниже), отличаются от общеподобуддийских только тем, что дополняются изложением махаянских доктрин. Гораздо более оригинальными являются произведения Нагарджуны, адресованные своим ученикам-монахам, в которых либо сжато формулируются все религиозно-философские устои школы, либо даются конкретные советы по практике медитации (например,

«Четыре гимна буддам», см. ниже и [Там же: 400–450]), либо разъясняются махаянские сутры.

Здесь редко используются полемические приёмы и апофатический стиль, а довольно ясно и доверительно сообщается, что мадхьямика учит недвойственности Абсолюта (*адвайя*), называемого также Телом Закона Будды (*буддха-дхарма-кайя*), которое хотя и неопишимо, тем не менее постижимо в высшем состоянии мистической интуиции, Просветления (*бодхи*). Последнее достигается на долгом Пути постепенного духовного совершенствования Сострадания и Мудрости (*праджня*), накопления нравственных добродетелей и глубоких созерцательных знаний. Путь этот длится не одно рождение и предполагает посвящение в бодхисаттвы — просветлённые существа, преисполненные Любви (*майтри*) ко всему миру.

«Дружественное послание» («Сухрил-лекха»)

I

Вступление

«Сухрил-лекха» (СЛ), или «Дружественное послание» (часто переводят: «Послание (Письмо другу)»⁸⁹, является одним из самых известных и популярных во все времена (древность, Средневековье, современность) текстов из наследия Нагарджуны. Написанный просто и в известном смысле бессистемно, этот труд не имеет характерных черт школы мадхьямиков, а выдержан в каноническом духе раннего буддизма с незначительными вкраплениями махаянских идей и образов. Главный упор в «Послании» делается на общепбуддийские традиции и их функции в индийской культуре.

Основное место здесь занимают задачи индивидуально-го поведения члена общества, выделения личной судьбы из семейно-гражданских отношений, смещения акцента ответственности за своё настоящее и будущее с родственно-подданнической зависимости на религиозно-экзистенциальную. Каждый шаг человека — телесный, речевой или умственный — есть акт его выбора между воздаянием за добродетель и наказанием за проступок по шкале универсального закона кармы,

⁸⁹ На санскрите сочетание слов *suhṛd* и *lekha* можно понимать и как «Письмо любящего». Именно дружественность и любовь ко всем существам, а не к какому-то одному другу является побудительным мотивом в текстовой деятельности такого рода высокодуховных существ, каковым был бодхисаттва Нагарджуна. Поскольку в буддизме главное — это смысл высказывания, его значение (см. ДС, ЛП, 1), постольку и переводчику следует помнить о данном правиле, конечно, не в ущерб филологии, но и без буквализма. Кроме того, понятие «друг», которому адресовано «Послание», всегда вызвало закономерный вопрос, кем же был этот друг. Спор об этом ведётся в буддологии и в буддизме по сей день [Андросов 1990: 10–24, 32–42, 44–47], но принять достоверное решение по-прежнему невозможно. Скорее всего «друг» был царём (см. ниже, СЛ, 30). Поэтому, на мой взгляд, предлагаемый перевод названия точен по смыслу и одновременно снимает досужие домыслы об имени и династии царя.

управляющего цепью взаимозависимой череды рождений индивида в соответствии с Законом (Дхарма) буддизма. Только постоянный и неослабный контроль за собственным поведением позволяет, по мысли автора, надеяться субъекту сансары на облегчение своей участи.

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

Санскритский оригинал памятника не сохранился. Он трижды переводился на китайский язык. Во второй половине VIII века при царе Трисонг Децэне (755–797; о его деятельности по установлению буддизма в Тибете см. [Андросов 1996: 125–146; 2000б: 300–302, 505–308 и др.]) санскритский текст «Послания» перевели на тибетский язык индийский пандит Сарваджнядэва и один из первых тибетских монахов Палцег [Dietz 1983: 59]. Именно этот тибетский труд используется большинством переводчиков СЛ на европейские языки, в том числе и мною для перевода, предлагаемого в данном издании.

Тибетские учёные всегда высоко оценивали СЛ, полагая, что этот трактат является предшественником религиозных произведений класса *лам-рим*, т. е. «путеводителей» Махаяны, содержащих духовные наставления и нравственно-поведенческие предписания. По этой причине Цонкапа (1357–1419), основатель буддийской школы гелугпа в Тибете, в своём «Лам-риме» обильно цитирует СЛ [Цонкапа 1994–2000]. Таким образом, высокочтимый автор «Послания» Нагарджуна стал зачинателем и этой традиции.

«Дружественное послание» является знаменательным

текстом и для индийской литературы. Фактически это первое произведение, некогда существовавшее на санскрите, в жанре посланий, или писем (*лекха*), возникновение которого учёные относят как раз ко II веку, т. е. ко времени начала сложения нагарджунизма. Новый жанр отвечал и новым задачам буддизма, его ориентации на общественно-культурные ценности, которые теперь не только входили в сферу забот религии, но и воспроизводились особым типом текстовой деятельности. Посредством последнего Махаяна приступила к освоению знаковых систем различных слоёв индийского общества, чтобы переформулировать их установки в соответствии с идеалами и целями Великой колесницы (см. [Андросов 1990: 52–56, 84–91; 2000а: 41–46]).

Композиционно «**Послание**» построено просто. Правда, многие тибетские комментаторы, в том числе и современные, излишне, как мне кажется, детализируют содержание по различным параграфам. СЛ состоит из введения (строфы 1–3) и основной части, которую, вслед за ламой Рендава [Rendawa 1979], я разделяю на шесть разделов:

- 1 — общие советы мирянам и монахам (строфы 4–8).
- 2 — советы мирянам (строфы 9–37).
- 3 — особые советы мирянам и монахам (строфы 38–64).
- 4 — изложение буддийских воззрений на сансару — череду рождений в страдании (строфы 65–103).
- 5 — общее для всех колесниц буддизма объяснение практического Пути в нирвану (строфы 104–118).
- 6 — объяснение махаянского Пути и его плодов (строфы 119–123).

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

бавляются от страстей, лжемудрости и, в конце концов, от страданий. Лучший из путей предлагает Махаяна.

Китайские и тибетские письменные источники единодушно считают автором СЛ великого Нагарджуны. Соглашаются с этим практически все современные учёные, хотя в «Послании» нет собственно мадхьямиковских терминов и положений. В нём отсутствуют и прославившая Нагарджуна диалектика понятий, особые учения (например, о двойственности истины, о пустоте), отсутствуют и знаменитые приёмы логического опровержения, сведения к абсурду тезисов оппонента (подробнее см. [Андросов 1990: 40–42, 92–93; 2000а: 58–64]).

Весь текст выдержан в каноническом стиле раннебуддийских традиций, о чём свидетельствуют многочисленные параллели с палийской Типитакой и сарвастивадинской Пратимокшей — служебником, или собранием дисциплинарных правил (конкретные параллели см. [Dietz 1983: 65–69] и ниже, в примечаниях к переводу). Это было своего рода прикрытием для введения всего двух идей неортодоксальных для буддизма того времени (II в.): Колесницы Совершенствований (*парамита-яна* — строфы 6–8) и Великой колесницы (Махаяна — строфы 119–123). Автор стремился провести простую мысль, что занятия традиционными буддийскими практиками несколько не мешают вступить на более широкий Путь к Просветлению. Это делается посредством обета, ведущего к рождению бодхисаттвой — просветлённым существом, подобным Авалокитешваре, что вселяет надежду обрести рай Будды Амитабхи.

В качестве основного тибетского текста использовано одно из последних изданий СЛ [Suhrillekha 1978: 71–112]. В Индии в Центральном институте тибетологии (Сарнатх, Варанаси) идёт подготовка к изданию восстановленного санскритского текста СЛ, чем занимается тибетский учёный Пема Тензин, уже издавший восстановленный санскритский текст комментария Камалашилы (VIII в.) к «Алмазной сутре» [Vajracchedika-tika 1994].

II

Перевод

[ПОСВЯЩЕНИЕ]

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

[Введение — строфы 1–3]

1

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

2

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

3

Речения Великого Мудреца ты должен слушать,
Размышлять над ними и постигать [их смысл]*
вновь и вновь.
Ведь побелённые мелом [стены дома] в полуночном
лунном свете
Становятся ещё белее. Разве это не так?

[I. Общие советы мирянам и монахам —
строфы 4–8]

4

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

5

Неизменно следуй путём десяти добрых деяний*
Для тела, речи и ума,
Отворачивайся от вина и вину подобного
И будь полностью удовлетворён такой жизнью.

6

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

7

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

8

Даяние, нравственность, терпимость, решимость,
Сосредоточенное созерцание и проникновенная мудрость*
— вот они,

Безграничные совершенствования, кои должно тебе развивать,
 Дабы пересечь океан существования (сансары)
 и стать Победителем.

[II. Советы мирянам — строфы 9–37]

9

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

10

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

11

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

12

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

13

Мудрый Будда установил, что нравственная чистота* —
 Это причина бессмертия, а безнравственность** —
 причина смерти.

Поэтому ради умножения в тебе добродетельных качеств
Достоинно отнесись к тому, чтобы блюсти нравственную
чистоту.

14

Кто ранее был безнравствен,
А затем обрёл нравственную чистоту,
Тот прекрасен, как луна, выглянувшая из-за туч.
Таковыми были Нанда, Ангулимала, Аджаташатру, Удаяна*.

15

Поскольку в духовном пути нет ничего более трудного,
чем терпение*,
Постольку не предавайся гневу.
Просветлённый сказал, что полным искоренением гнева
Достигается стадия невозвращения**.

16

«Тот оскорбил меня, а тот ударил,
Ещё один стремится сломать меня, а другой — обобрать»* —
Такое негодование порождает враждебность.
Преодолевай её зачатки — и будешь спать спокойно**.

17

Пойми, что состояние сознания подобно рисунку,
начертанному
На воде, песке или вырезанному в камне.
Для тех, кто омрачён* изнутри, лучшим будет первый рисунок.
Для тех же, кто стремится к Закону, лучшим является
последний**.

18

Будда-Победитель учил, что люди говорят тремя способами:
Приятным для сердца, правдивым и недостойным —
Подобными соответственно мёду, цветку и грязи.
Последний из них нужно забыть.

19

Существуют четыре вида людей:
Идущие из света к свету, из тьмы — во тьму,
Из света — во тьму и из тьмы — к свету.
Будь среди первых*.

20

Людей должно распознавать подобно плодам манго:
Незрелый, а кажется зрелым, в то время как зрелый —
незрелым,
Кажущийся незрелым и является таковым,
Кажущийся же зрелым и оказывается таковым*.

21

Не смотри [с вожделием] на жену другого,
а если всё-таки это случается,
То представляй её соответственно возрасту: мать, дочь или сестру.
Но когда страстная привязанность от этого не проходит,
Тогда предприми должную медитацию на нечистоте
[её тела]*.

22

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

23

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

24

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

25

Взирая на тело молодой женщины, ты видишь её
прикрытую [одеждой] кожу
И украшения, но если будешь смотреть с другой точки
зрения,
То узришь сосуд с девятью зловонными отверстиями,
уже наполненный
Всеми нечистотами, но который по-прежнему трудно
наполнить*.

26

Подобно тому как прокажённый, раны которого
терзают черви
И насекомые, тянется к огню в поиске отдохновения от мук,
Но не находит его, знай, что точно так же
Привязанность к страстям не приближает умиротворения.

27

Чтобы узреть доподлинно Наивысшую истину*,
Должным образом усовершенствуй способ, коим ум
воспринимает вещи.
Нет другого [кроме нашего] более достойного законоучения,
Практика которого могла бы принести в этом
существенную пользу**.

28

Если человек из хорошей семьи, красив и образован,
Но лишён проникновенной мудрости и высокой
нравственности,

То он не уважается с таким же почтением, как тот,
кто обладает ими,
Даже если у него нет других достоинств, кроме этих двух*.

29

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

30

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

31

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

32

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

33

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

34

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

35

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

36

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

37

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

[III. Особые советы мирянам и монахам —
строфы 38–64]

38

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

39

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

40

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

41

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

42

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

43

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

44

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

45

Старательно совершенствуй пять высших навыков:
Веру, решимость, память, сосредоточение и мудрость, —
Которые станут способностями и силами,
Ведущими к духовным вершинам*.

46

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

47

Если всерьёз стремишься к высшим небесам и Освобождению*,
То прибегай только к правильным воззрениям**.
Ибо человека с ложными взглядами*** ждут все ужасные
последствия,
Даже если он творит добрые дела.

48

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

49

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

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

50

Знай, что группы [дхарма-частиц] не происходят от случайности,
 Времени, природы, самосушего*,
 Бога-Творца и не происходят беспричинно**.
 Они возникают благодаря неведению, делам (карме)
 и желанию***.

51

Лжепонимание нравственности и практики воздержания*,
 Искажённые взгляды на собственное бытие** и сомнение*** —
 Такова триада оков****, запирающих врата
 В град Освобождения. Знай их доподлинно.

52

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

53

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

54

О Господин, Благосущный* учил устанавливать в памяти
 [созерцание тела] в теле**,
 Ведь именно таким способом следуют по Пути.

Твёрдо держись этой практики, относись к ней бережно
и серьёзно,
Ибо потеря памяти**** приведёт к полному разрушению всего.

55

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

56

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

57

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

58

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

59

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

60

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

61

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

62

Просветлённым сказано, что полагаться на духовного друга* —
 Значит полностью претворить в жизнь нравственные устои**.
 Поэтому опирайся на святых людей, многие из них
 обрели мир***,
 Прибегнув к покровительству Будды-Победителя****.

63–64

Родиться же с ложными взглядами*, животным,
 ненасытным духом**,
 Тварью ада, или родиться в стране дикарей,
 Не слышавших про Слово Будды-Победителя,
 Родиться слабоумным или глухонемым***,
 Родиться любым из богов-долгожителей**** —
 Вот восемь рождений***** в пороках и в несчастье.
 Коль ныне от них ты избавлен,
 Стремись прекратить череду рождений.

[IV. Изложение буддийских воззрений на сансару,
 череду рождений в страдании — строфы 65–103]

65

О благородный, утрата желанного*, смерть, болезнь, старость —
 Вот лишь некоторые из множества страданий.

Источник их — круг рождений**. Не приемли его.
Ты знаешь его пороки, но послушай ещё.

66

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

67

Каждый из нас [в прошлых рождениях] выпил молока больше,
Чем его наберётся в четырёх океанах*.
Но люди, следующие мирскими путями по кругу рождений,
Выпьют его ещё много более прежнего.

68

Каждый из нас [в прошлых рождениях] износил столько
скелетов,
Что эта куча костей равна горе Меру*, а то и повыше её.
Если пересчитать всех матерей [любого из нас],
то не хватит всей земли,
Чтобы разместить на ней счётные шарики даже
с можжевелевое зёрнышко.

69

Даже став богом Индрой*, по достоинству почитаемым
во вселенной,
Силой кармы** вскоре вновь очутишься на земле.
Пусть даже [удостоишься] рождения Вселенским правителем***,
Всё равно в круговращенье бытия**** придётся родиться
и слугой.

70

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

71

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

72

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

73

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

74

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

75

Даже достигнув неба солнца и луны*, где будешь
Светом собственного тела освещать бесконечную вселенную,
Затем непременно опять войдёшь в чернейшую пасть тьмы,
Где не сможешь рассмотреть и своей протянутой руки.

76

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

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

77

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

78

Одних там [сдавливают так], словно выжимают масло
из кунжута,
Других — словно растирают в муку тонкого помола.
Некоторых распиливают пилой на кусочки.
Иных же разрубают страшными топорами с острыми
лезвиями.

79

Ещё одних наполняют жидкостью —
Расплавленным потоком пылающей чистой бронзы.
Других же насаживают целиком на колья,
Снабжённые раскалёнными до блеска железными шипами.

80

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

81

Ещё одни стенающие и корчащиеся станут пищей
Для бессчётных червей, жуков, а также
Мириад трупных мух и чёрных ос,
Разъедающих зияющие раны до огромных размеров.

82

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

83

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

84

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

85

В сущности, господином всех наслаждений является
Великое счастье избавления от привязанностей, страстей.
Точно так же нестерпимое мучение в аду Авичи есть
Величайшее из всех страданий.

86

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

87

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

88

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

89

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

90

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

91

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

92

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

93

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

94

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

95

Таких [из низких видов] в летнее время обжигает даже луна,
А зимой — холод даже от солнца.
От одного лишь их взгляда деревья теряют плоды,
А реки пересыхают.

96

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

97

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

98

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

99

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

100

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

101

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

102

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

103

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

[V. Общее для всех колесниц буддизма
объяснение практического Пути в нирвану —
строфы 104–118]

104

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

105

Посредством нравственности, мудрости
и сосредоточенного созерцания*
Навсегда покидают юдоль скорби и достигают
состояния умиротворения.
Оно лишено преходящести, старости, смерти. Это «место»,
Где нет восприятия земли, воды, огня, воздуха, солнца и луны**.

106

Память, изучение Закона, решимость, радость, успокоенность,
Сосредоточение и беспристрастие — вот семь звеньев
Просветления*.
Осуществив, таким образом, накопление добродетели**,
Обретёшь мир без печали***.

107

Без проникновенной Мудрости* нет сосредоточенного
созерцания**,
Без сосредоточенного созерцания нет проникновенной
Мудрости.
Для обладателя обеих [сторон Знания***] океан существования
Подобен следу с водой от копыта животного.

108

Известны четырнадцать непрояснимых положений
о мироздании*,

Которые перечислены Потомком солнца**.
 Все они мешают сосредоточению,
 Так как [размышляя], над ними, ум не обретает умиротворения***.

109

Великомудрый провозгласил*, что из неведения
возникает карма,
 Из неё — осознание, а из него — имя и форма,
 Из которых происходят шесть источников познания,
 Из них же — соприкосновение.

110

Из соприкосновения появляются чувственные переживания,
 Из чувственных переживаний возникает желание.
 Желание порождает жажду обладания (или привязанность),
 Из неё происходит существование,
а из существования — рождение.

111

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

112

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

113

Правильные воззрение, способ поддержания жизни,
приложение сил,
 Правильные память, сосредоточение, речь, поведение

И правильное размышление — таков Восьмеричный Путь*.
 Чтобы достичь умиротворения, сосредоточься
 на следовании этим Путём.

114

Рождение есть страдание. Желание —
 Вот главная причина страдания. Но есть прекращение
 Действия этой причины. Есть и Путь освобождения.
 Обретение его — это [вступление на] благородный
 Восьмеричный Путь*.

115

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

116

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

117

Разве ещё много нужно вопрошать, чтобы преодолеть страх?*
 Цель [моего] почтительного обращения к тебе — пояснить,
 что есть благо,
 Дабы ты сохранил свой разум, ибо Благодатным** сказано:
 «Ум является источником (корнем) Закона»***.

118

Поучение, которое я сообщил тебе с почтением,
 Трудно осуществить на деле даже монаху.
 Следовательно, чтобы приобрести добродетель
 уже в этой жизни,
 Действуй, исходя из практической сути каждого наставления*.

[VI. Объяснение махаянского Пути и его плодов —
строфы 119–123]

119

Радуюсь любой добродетельности всех существ,
Сам же совершай добрые поступки трёх видов*.
Чтобы обрести природу Будды**, тебе нужно
Всё подчинить накоплению огромной добродетели.

120

Тогда на [период твоих] бесчисленных рождений во всех мирах
Богов и людей ты сохранишь способности мастера
йогической медитации
И, родившись, подобно благородному Авалокитешваре*,
Предпримешь усилия в помощь множеству мучающихся.

121

После таких рождений ты избавишься от болезней, старости,
Привязанностей, ненависти и победителем войдёшь
в страну Будды*.
Там, подобно Беспредельно сияющему** [Просветлённому],
Станешь Покровителем всей вселенной с бесконечно
долгой жизнью.

122

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

123

Когда станешь Владыкой, Победителем,
успокаивающим от страха
Рождений и смерти мириады существ — страдальцев
омрачённости,

Тогда достигнешь высот состояния,
 где царят бесстрашие, нестарение,
 Безошибочность и где есть лишь имя, покой
 и наисовершенство*.

[КОЛОФОН]

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

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

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

I

Вступление

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

Эти главные задачи Нагарджуной решались путём использования явно буддийских (преимущественно махаянских) идеалов социальной, государственной, правовой, индивидуально-поведенческой и других областей общественной жизни, в которых в то время использовались почти исключительно брахманистско-индуистские традиционные доктрины. В общем-то, до Махаяны буддийское обращение к данной проблематике было минимальным, чаще всего ограничивалось нововведениями в сфере нравственности и касалось преимущественно монашества. Всё-таки период правления императора Ашоки, когда буддийским Законом корректировалась Дхарма царя, государства и общества, был лишь эпизодом в истории Индии.

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

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

С этой точки зрения **РА** выглядит текстом, созданным для другого лица или того же, но уже прошедшего основательную подготовку в буддизме, хорошо знакомого с учением Малой колесницы. Понятия и доктрины последней в **«Драгоценных**

строфах» подаются в критическом ключе, в чём недвусмысленно усматривается задача автора — обратить царя в лоно Великой колесницы, искать у него поддержки для её учителей. Причём хинаянисты (*шраваки*, слушатели) осуждаются вовсе не за то, что они учат Закону, а за то, как они его истолковывают. Особый упрёк Нагарджуны они заслужили за незнание Махаяны и непризнание сутр Великой колесницы Словом Будды. Поэтому главная цель **РА** состояла в необходимости убедить адресата в духовном авторитете Великой колесницы, что, пожалуй, удобнее и зримее было осуществить, оспаривая и принижая значение доктрин Малой колесницы.

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

Удивительно, но содержательно богатая социальная тематика **РА** не привлекла до сих пор пристального внимания историков Древней Индии (свою давнюю работу [Андросов, 1989б] я отношу к неудавшимся). Только труд Роберта Тёрмена может считаться исследованием общественно значимых и идеологических пассажей «**Драгоценных строф**» [Thurman 1983]⁹⁰. Эту статью заметили буддологи, и появились новые

⁹⁰ Хотя лично для меня далеко не все подходы и решения автора кажутся удачными прежде всего потому, что он прибегает в анализе **РА** к современной политико-идеологической терминологии. Так, он рассматривает содержание и **РА**, и «**Указов**» Ашоки под углом зрения четырёх выведенных им принципов,

интересные взгляды на проблематику, правда, в основном опирающиеся на другое произведение Нагарджуны — «Сутра-самуччай» [Pasadika 1996; 1996a].

Научные проблемы авторства СЛ и РА, как и вопрос об адресате этих текстов, мною уже освещены [Андросов 1990: 34–43, 92–94 и др.]. Хотя текстологически, содержательно и с других точек зрения единство авторства и единство адресата (как на том настаивают традиционные предания махаянистов Индии, Тибета и Китая) фактически недоказуемо, но предлагаемое метатеоретическое понятие нагарджунизма (см. [Там же: 52–67; 2000a: 20–46 Androssov 1986; 1989; 1997]), обозначающее идейное движение в ранней Махаяне II–IV веков, снимает эти проблемы.

Ведь на самом деле в двух принципиально разных системах исторического описания (в древней религиозной и в современной научной) речь идёт об одном и том же периоде. К примеру, Кумараджива в самом начале V века писал, что бодхисаттва Нагарджуна «управлял религией 300 с лишним лет» [Андросов 1990: 228; 2000a: 49]. Этот же срок называю и я, хотя в соответствии с европейскими воззрениями полагаю, что в этот период, скорее всего, было несколько лиц, «работавших» на имя бодхисаттвы Нагарджуны или даже под его именем. Это сродни тибетским представлениям о перевоплощениях (ср. с образом Далай-ламы, рождений которого за 600 лет было уже 14, см. [Андросов 2000: 109–110; 2000a: 704–705]).

которые я даже не решаюсь перевести на русский язык, поскольку не уверен в их применимости к буддизму: «1) individualistic transcendentalism, 2) renunciative pacifism, 3) transformative, educational universalism, 4) compassionate socialism» [Thurman 1983: 30]. В результате оказывается, что РА на 2/3 состоит из личных инструкций «on the core insight of individualism», как субъективной и объективной бессамости [Там же: 32]. Я не согласен с числом и не думаю, что может состояться некий глубинный инсайт в названное понятие, и что «сердцевиной буддийской социальной активности является individualistic transcendentalism» [Там же: 35], и что «Нагарджуна дал особый совет относительно социалистической универсальной политики благосостояния... которую проводил Рузвельт в США и которая осуществлена в социализме благосостояния в социалистических государствах» [Там же: 48].

Поздние тибетские агиографы Нагарджуны объединили героя и мудреца ранней Махаяны с «нагарджунами» последующих веков и для этого просто удвоили земную жизнь бодхисаттвы [Андросов, 1990: 230, 233]. Но в V–VII вв. Нагарджуне приписывали уже тексты либо ваджраянские, тантрические, либо вообще посвящённые другим предметам (например, алхимии), поэтому к нагарджунизму в моём определении они не имеют отношения.

«Драгоценные строфы» введены в научный оборот известным итальянским востоковедом Джузеппе Туччи, опубликовавшим в 30-е годы XX в. часть найденных им в Непале фрагментов санскритской рукописи с английским переводом [Tucci 1934; 1936; 1974]. Позднее издавались и другие находки. Они были учтены в критическом издании **РА** немецкого филолога М. Хана, включившего в него также тибетскую и китайскую рецензии переводов текста [Hahn 1982]. На санскрите сохранились 303 из 504 строф всего текста.

Изданный параллельно санскритскому полный тибетский перевод осуществлён в начале IX века индийским пандитом Джнянагарбхой и тибетским монахом Лугьел Ценом, а затем выверен с помощью трёх индийских манускриптов **РА** пандитом Канакаварманом и тибетским толмачом (лоцава) Пацеб Ньимой [Там же: 14].

В тибетском Тенгьуре имеется также перевод единственного санскритского толкования (*мика*) на **РА**, составленного Аджитамитрой, жившим между VI и началом VIII века⁹¹, который опубликовал Юкихиро Окада [Ajitamitra 1990], ученик М. Хана. Это прекрасно выполненное издание (в латинице тибетского источника) с введением и примечаниями на немецком языке отличается тщательным анализом содержания, который позволил выделить в тексте комментария 11 видов предложений: от объясняющих цель и смысл всей строфы, отдельных слов, композиции контекста до примеров и цитат из других источников. Причём по математичес-

⁹¹ Вероятно, он же сочинял и тантрические труды, переводы которых тоже есть в Тенгьуре [Ajitamitra 1990: XII–XIV], хотя по толкованию к **РА** об этом судить трудно.

ким выкладкам издателя выходит, что больше всего места (54,1%) в толковании занимают пояснения к отдельным словам [Там же: XXI–XXIII]. Отмечу, что последние чаще всего объясняются синонимами. Другой характерной чертой толкования стал интерес Аджитамитры к философским идеям первой и второй глав **РА**, которым посвящено более 77% объёма комментария. В своих пояснениях к переводу я широко пользовался этим изданием.

Тибетский учёный-монах Нгаванг Самтен из Центрального института тибетологии⁹², возглавляемого досточтимым Самдхонгом Ринпоче, выпустил в свет критическое издание тибетского текста «**Наставления**» Нагарджуны с толкованием Аджитамитры параллельно соответствующим строфам с постраничными примечаниями и пространным введением (132 страницы по-тибетски), в котором анализируется содержание [Ratnavali 1991]. В приложения вошли индекс тибетских стихов **РА** и очень подробное оглавление. Оно фактически является религиозным руководством к чтению, составленным Гьялцаб Дарма-ринченем (1364–1432) — одним из двух ближайших учеников Цонкапы (1357–1419), родоначальника школы *гелугпа* тибето-монгольского буддизма. Эта книга опубликована тибетским шрифтом.

Осенью–зимой 1995–1996 годов мне посчастливилось работать в этом институте по любезному приглашению достопочтенного Самдхонга Ринпоче. Я провёл долгие часы в студиях **РА** с Нгавангом Самтеном. Он подготовил к изданию второй том своей книги, но уже на санскрите. Мы с ним читали его компьютерную вёрстку, в которую вошли все сохранившиеся санскритские фрагменты «**Драгоценных строф**», восстановленные в переводе с тибетского на санскрит остальные строфы и весь комментарий Аджитамитры (параллельно строфам). Кроме того, Н. Самтен сделал прозаический пересказ каждого стиха **РА** (опять-таки параллельно) на хинди.

⁹² Расположен в местечке Сарнатх, близ Варанаси (Индия), в месте первой проповеди Будды.

Благодаря дружелюбию и духовной щедрости тибетского учёного мне позволено было пользоваться результатами этой работы. В первую очередь это касается реконструированных с тибетского на санскрит терминов **РА** и *тики*, которые я привожу в своих комментариях к строфам. Все они выполнены Н. Самтенем, а редкие случаи моего несогласия с его версией оговариваются особо. Всей душой признателен Нгаванг Самтену также за помощь в разъяснении трудных чтений **РА**. Возможно, это издание уже вышло из печати, поскольку автору оставалось лишь написать введение.

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

Как уже говорилось, в тибетском Тенгьюре «**Драгоценные строфы**» входят в особый раздел «Наставлений» (собственно о **РА** в этой связи и о самом разделе см. [Dietz 1980. Т. 1: 130—159; Андросов 1990: 99—100]). Кроме того, фрагмент из 20 строф (V, 67—86) этого «**Наставления**» Нагарджуны входит ещё и отдельным текстом в раздел гимнов тибетского канона. Здесь же нужно упомянуть и о комментарии на **РА**, написанном Гьялцаб Дарма-ринченем. Согласно М. Хану, это толкование во многом зависит и буквально повторяет большое число фрагментов *тики* Аджитамитры, но в то же время

оно весьма сказалось на понимании ряда мест **РА** современными переводчиками [Hahn 1982: 18–19].

Полный перевод **РА** только с тибетского языка и под сильным влиянием комментария Гьялцаба выполнен по-английски Джеффри Хопкинсом, Лати Ринпоче и Анной Клейн [Hopkins 1975]. По мнению М. Хана и ряда буддологов, эту работу, скорее, можно считать *интерпретацией*, нежели переводом тибетской версии, причём плохо согласующейся с санскритским оригиналом [Hahn 1982: 5].

Относительно композиции **РА** и распределения материала по главам я выскажу «крамольную» мысль. Во-первых, мне думается, что деление текста на пять глав весьма условно и, по-видимому, вторично, т. е. не принадлежит Нагарджуне как первому автору первого варианта «**Наставления**». Более или менее композиционно оправданные зачины имеют лишь первая, четвёртая и пятая главы, соответственно им у третьей и четвёртой глав последние строфы похожи на концовки.

Во-вторых, логично сделать предположение, что этот памятник буддийской словесности либо составлялся поэтапно, либо вообще дополнялся позднее, возможно, даже учениками Нагарджуны, «вторым» Нагарджуной. К такому предположению подталкивают и некоторые содержательные моменты источника. Например, изложенное и аргументированное в пятой главе (40–62) учение о 10 стадиях духовного роста (*бхуми*) бодхисаттв имеет очень зрелый и, я бы даже сказал, окончательный для махаянистов вид, который сложился и оформился, скорее всего (при всей проблематичности хронологии сутр), не ранее середины III века (подробный анализ учения по отдельным сутрам см. [Dayal 1932: 270–291]).

В то же время другие махаянские пассажи **РА** (к примеру, III, 11–21 о двух телах Будды) явно свидетельствуют в пользу более ранней датировки текста — II век, в котором, вероятнее всего, и жил «первый» Нагарджуна. Не исключено, что первоначально памятник назывался иначе, например «**Наставление о достижении счастья и обретении блаженства**», как

теперь называется только первая глава, заканчивался строфой III, 31, и не делился на главы. Остальные строфы третьей главы цельны сами по себе и выглядят вставным эпизодом, повествующим о махаянской социологии и аксиологии для царей. К тому же уважительное обращение к царю, в котором выдержано **«Наставление»**, в этих строфах отличается особой назидательностью, что ещё более становится заметным, если сравнить их с аналогичными по содержанию пассажами из следующей главы.

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

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

Более сложными практиками являются постоянные умственные усилия по накоплению интуитивного знания (*джняна-самбхара*). Только последнее в состоянии привести к высшему освобождению, сопоставимому с Телом Закона

(*дхарма-кайя*) Будды, — состоянию, не постижимому рассудком, не охватимому мыслью.

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

Глава I

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

- 74–79 — глубина Закона в недвойственности, которая выше понимания другими учителями;
80–82 — идея бессамости личности;
83–100 — учение о бессамости первостихий и дхармо-частиц.

Глава II

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

Глава III

- 1–9 — Махаянское учение о непостижимых рассудком признаках Будды.
10–13 — Возможность обрести Тело цветов и форм Будды.
14–15 — Возможность обрести Тело Закона Будды.
16–27 — Страдания существ мироздания и роль бодхисаттв в связи с этим.

- 28–31 — Заключительные строфы ко всему предыдущему тексту (РА, I–III) о достижении счастья в рождениях и обретении высочайшего блаженства.
- 32–82 — Наставление царю в том, как ему должно служить Будде, Закону, общине:
- 32–35 — воздвигать обители, храмы, изваяния Будды и посещать их;
- 36–38 — почитать провозвестников Закона и не кланяться другим проповедникам;
- 39–40 — щедро подносить дары Будде и буддийским обителям;
- 41–43 — обустроить места паломничества, дороги к ним и содержать паломников;
- 44–45 — кормить и содержать всех монахов, подавать нищим и нуждающимся;
- 46–51 — для чего нужно снабжать продуктами и прочим места отдыха у дорог;
- 52–54 — покровительствовать пострадавшим жителям и должникам;
- 55 — покончить с ворами и убийцами;
- 56–65 — знать, что полезно другим, и приносить им пользу;
- 66–68 — не только слушать Закон, но и постигать его, почитать учителей его;
- 69–72 — отказаться от гордыни, принесения вреда другим, от гнева;
- 73–77 — служить другим бескорыстно, правдиво, разумно;
- 78–81 — согласовывать свои действия с Законом;
- 82 — почитать родителей и старейшин.
- 83–101 — Обещание плодов, соответствующих должному служению:
- 83 — соблюдая всё, станешь царём богов в следующей жизни;
- 84–86 — обрети Любовь, и станешь невредимым, родишься Брахмой;
- 87 — если же других будешь побуждать к Просветлению, то и сам пробудишься;
- 88–100 — список конкретных плодов в награду за конкретные добродетели;
- 101 — собственное благо царя — действовать ради других.

Глава IV

- 1–6 — Введение в Наставление о царском образе действий.
7–8 — Неразрывная связь даяния и царствования.
9–46 — Наставление царю в том, как ему должно служить
 Закону, общине и подданным:
9 — будь возвышенно мыслящим;
10–11 — воздвигни храм Закону;
12–13 — будь необычайно щедр к Закону;
14–17 — трать богатства только на даяния и ради Закона;
18–19 — отправляй ритуалы Закона с теми, кто твёрд в обетах;
20–21 — подавай нищим и убогим, поощряй последователей
 Закона;
22–26 — назначай министрами и наместниками привержен-
 цев Закона;
27–28 — царствуй ради Закона, и обретёшь необыкновенное
 воздаяние;
29–37 — поправляй приказы других, исходя из сострадания
 даже к убийцам;
38 — наблюдай за страной сам и глазами соглядатаев;
39–40 — будь добр и терпим к подданным;
41 — будь щедр, и будешь любим;
42 — право сильного не для тебя;
43–46 — не радуйся вещам, и станешь Вселенским прави-
 телем.
46–55 — Буддийское учение о наслаждении и восприятии.
56–62 — Его махаянская оценка с наивысшей точки зрения.
63–65 — Учение об истинно познающем.
66–67 — Таковым является бодхисаттва, коего обучают будды.
68–72 — У Махаяны много ненавистников, коих ждёт адская
 участь.
73–77 — Что такое благо, счастье и страдание для ума?
78–79 — Невежды, осуждающие Махаяну, лишены ума.
80–82 — Махаяна — это шесть практик совершенствования
 и Сострадание как седьмая практика.
83–85 — Великий Путь указан буддами, а величие Просвет-
 лённого неохватимо мыслью.
86–88 — Различие в понимании пустоты в Махаяне и Хина-
 яне относительно.

- 89 — Не понимающие этого суть ненавистники Махаяны.
90–94 — Для слушателей (*шраваков* Хинаяны) Будда не говорил о бодхисаттвах.
95–96 — Нужно уметь определять пять уровней глубины проповеди Будды.
97–99 — Тогда проникнешься истинами Великой колесницы и её сущностью.
100 — Если же царствовать в соответствии с Законом тебе трудно, стань монахом.

Глава V

- 1 — Посвящение в монахи и «дела монашеские».
2–34 — Перечисление 57 недостатков, которые нужно устранить монаху.
35–39 — Практики и плоды шести совершенствований и Сострадания.
40–62 — Учение о десяти стадиях духовного роста (*бхуми*) бодхисаттв.
63–65 — Неизмеримость и невоспринимаемость десяти сил будд.
66–86 — Молитва в 20 строф, которую следует произносить трижды в день.
87–88 — Добродетельный будет рождаться вновь, сохраняя желание помогать существам.
89–102 — Заключительное слово к царю о Законе, нравственности и Просветлении.

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

II

Перевод

[ПОСВЯЩЕНИЕ]

Хвала трём Драгоценностям*.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

НАСТАВЛЕНИЯ О ДОСТИЖЕНИИ СЧАСТЬЯ [РОЖДЕНИЙ]
И ОБРЕТЕНИИ ВЫСОЧАЙШЕГО БЛАЖЕНСТВА*

1

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

2

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

3

Вначале — счастье Закона*,
Затем — достижение высочайшего блаженства**,
Поскольку с обретением счастья
Постепенно приближается высочайшее блаженство***,

4

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

5

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

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

6

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

7

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

8

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

9

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

10

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

11

Одно лишь истязание плоти
Не является Законоучением,

Потому что оно не учит ни как не вредить другим,
Ни как помогать другим существам*.

12

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

13

У кого члены тела немощны, больны,
Тот будет очень долго продираться сквозь ужасный лес
сансары*,
Растениями которого являются
Бесчисленные поколения людей.

14

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

15

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

16

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

17

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

18

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

19

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

20

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

21

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

22

Отстраняться во всём от неблагоприятного*
 И постоянно совершенствоваться в благом —
 Умом, поступками и речью —
 Таково Законоучение, двояко разъяснённое.

23

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

24

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

25

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

26

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

27

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

28

Высказывания «Есть Я» и «Есть Моё»
Ложны с наивысшей точки зрения*,

Ибо ни то, ни другое не существует,
Когда воистину постигнуто сущее, как оно есть**.

29

При созидании Я появляется [членение потока сознания]
на группы*.
Такое созидание Я неправильно с высшей точки зрения**.
Если семя ненастоящее,
Разве росток будет подлинным?***

30

[Мудрец же], познав, что группы [дхармо-частиц]
неистинны*,
Должен прекратить созидание Я.
Прекращение же созидания Я [означает],
Что и группы вновь создавать не надо**.

31

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

32

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

33

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

34

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

35

Поскольку есть восприятие* групп [дхармо-частиц],
Постольку, несомненно, есть и [делание] Я.
Если же есть созидание Я,
То снова будет деяние (карма), а от него снова — рождение**.

36

Этот круг рождений*, не имеющий ни начала,
Ни конца, ни середины, приводится в движение
тремя видами деятельности**,
Которые являются взаимными причинами друг друга.
[Этот круг] подобен кругу летящей головешки***.

37

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

38

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

39

Услышав о Законоучении, устраняющем все страдания,
Не умеющий думать и распознавать [благо человек]

Дрожит и из-за своего невежества
Бойтся места исчезновения страха*.

40

Тебе (приверженцу Малой колесницы) не страшно,
Что всё это не будет существовать в нирване.
Почему же тебя страшат слова о том,
Что это и здесь не существует?*

41

В состоянии освобождения* нет ни Я, ни групп [дхармо-частиц].
Коль освобождение столь дорого,
Почему же здесь тебе неприятно
Избавление от Я и групп [дхармо-частиц]?

42

Неверно, что нирвана есть небытие*.
Но разве [можно представить] её бытие?
Прекращение раздумий о бытии и небытии
Называется нирваной**.

43

Кратко идея несуществования* [означает],
Что у деяний не существует плода.
Она недобродетельна и ведёт к плохому рождению.
Она считается ложным воззрением**.

44

Кратко идея существования [означает],
Что деяния имеют плод.
Она добродетельна и способствует благоприятному рождению.
Она считается правильной идеей*.

45

Когда есть подлинное знание*, тогда благодаря
спокойствию по поводу
Несуществования и существования преодолевается

[Пара] зла и добра. Вот почему это названо мудрыми
Освобождением от плохих и хороших рождений.

46

Возникновение причинно-обусловленно.
Видящий это отбрасывает идею несуществования.
Прекращение причинно-обусловленно.
Видящий это не принимает идеи существования.

47

Причина, предшествующая рождению
или сопутствующая рождению,
С высшей точки зрения* не является причиной из-за того,
Что происхождение нельзя определить ни в понятиях**,
Ни с точки зрения высшей реальности***.

48

[Мне возражат*, что] наличие этого свидетельствует
и о наличии того.
Например, когда есть [нечто] длинное, то есть и короткое**.
[Мне возражат, что] при возникновении этого возникает и то.
Например, когда появляется огонь, тогда — и свет.

49

Если бы [представление о] длинном не существовало
В соответствии с его собственной природой*,
То не было бы и [представления** о] коротком.
Так же когда нет лампы, то нет и света.

50

Точно так же следствие происходит из причины,
Видящий это не признает идеи несуществования.
Сущее, каково оно есть* у видимого мира,
Порождает многообразные проявления [сознания]**.

51

С точки зрения сущего, каково оно есть, прекращение*
не наступает,
Пока возникают многообразные проявления [сознания]**.
[Видящий это] не принимает идеи существования.
Поэтому обретает Освобождение опирающийся
на недвойственное***.

52

Предмет, едва различимый издали,
Отчётливо виден вблизи.
Если бы мираж* был водою,
То почему же её не видно вблизи?

53

Одно дело, когда этот мир в качестве сущего, каково оно есть,
Разглядывают издали*. Но он виден не таким,
Когда на него взирают вблизи. Подобно миражу,
Мир не имеет определённости**.

54

Как мираж, принимаемый за воду, не является
Ни водой, ни чем-то реальным с высшей точки зрения,
Так и группы (скандхи), принимаемые в качестве Я,
Не являются ни Я, ни чем-то реальным
с высшей точки зрения*.

55

Если некто, видя мираж, думает, что там вода,
И, подойдя туда, убеждается,
Что там никакой воды нет,
То он глупец*.

56

Если некто воспринимает миражеподобный мир
Либо существующим, либо несуществующим,

То он невежествен. Поскольку он пребывает в невежестве*,
Постольку ему не освободиться.

57

Сторонника [идеи] несуществования ждёт плохое рождение.
Сторонника [идеи] существования ждёт хорошее рождение.
В силу совершенного знания сущего, каково оно есть,
Лишь опирающийся на недвойственность идёт
к освобождению.

58

Он не желает ни существования, ни несуществования,
Постигнув сущее, каково оно есть.
Из-за невежества некто припадает к [идее] несуществования,
Из-за него же он не воспринимает [идею] существования*.

59

Но если отвергается существование, то тем самым
С высшей точки зрения отвергается и несуществование.
И наоборот, разве, отвергая несуществование,
Не отвергают существование?*

60

В состоянии Просветления* нет утверждений,
Нет правил поведения, нет мышления**.
Если же некоторые отрицают [идею] существования
с высшей точки зрения,
То в каком же смысле их считать [сторонниками идеи]
несуществования?***

61

Спроси мирян и учёных из санкхьи*,
Вайшешиков**, а также джайнов***, [буддистов] —
Сторонников идеи личности и групп (скандх)****, —
учат ли они
Преодолению двойственности существования
и несуществования*****?

62

Только наше Законоучение преодолело
[Двойственность] несуществования и существования.
Оно глубоко практично* и является
Учением о бессмертии**, провозглашённым буддами.

63

Мир не возникает, не исчезает
И даже не пребывает ни мгновения.
Его природа вне трёх времён*.
Каков же он с высшей точки зрения?

64

С точки зрения высшей реальности* мир и нирвана
В равной мере не возникают, не исчезают и не пребывают.
Поэтому с точки зрения высшей истины
Разве есть между ними различие?

65

С точки зрения высшей реальности если нет пребывания,
То нет ни возникновения, ни исчезновения.
Разве [можно считать нечто] возникающим, пребывающим
И исчезающим* с точки зрения высшей истины?

66

Если всё постоянно изменяется,
То как же возможно неизменное* состояние?
Если же предположить, что изменений нет,
То каким же будет неизменное состояние
с точки зрения высшей истины?

67

Если бы нечто было моментально изменчивым,
Оно бы исчезало полностью или частично [каждое мгновение].
Но из-за того, что такое не наблюдается и его трудно представить,
Это [моментально изменчивое] в обоих случаях недостоверно*.

68

Если бы всё пребывало в состоянии мгновенной изменчивости,
Разве наступала бы старость?
Если бы всё пребывало вне изменчивости,
Разве наступала бы старость?*

69

Поскольку мгновение имеет конец,
Постольку оно должно иметь начало и середину.
Из тройственной природы мгновения следует,
Что мир не пребывает лишь мгновение*.

70

Но любое [из этих трёх] — начало, середина, конец —
Распадается так же [на три части], как и мгновение.
Следовательно, нельзя быть самостоятельно началом,
Серединой, концом, а только в зависимости от другого*.

71

Единица не состоит из множества частей,
В то же время нет ничего несоставного*.
Однако без единицы нет множества,
И без несуществования нет существования**.

72

Несуществование возможно лишь
Как противопоставление или уничтожение существования.
Но разве противопоставление или уничтожение возможно,
Когда нет того, что должно быть [подвергнуто им]?

73

Следовательно, с точки зрения высшей истины
Обретение успокоения [в нирване] не является
концом обыденного мира.
Вот почему Будда-Победитель молчал,
Когда Его спрашивали, кончен ли мир*.

74

Тот, кто всё знает, признаётся мудрецами
Всеведущим, но только в том случае,
Если он не проповедовал глубин Законоучения* тому,
Кто не в состоянии его воспринять.

75

Совершенно просветлённые созерцатели высшей реальности*
Провозгласили Закон обретения высочайшего блаженства**,
Который глубок, непостижим рассудком
И независим от кого бы то ни было и чего бы то ни было***.

76

Люди страшатся этого Закона независимости,
Довольствуются своим местом [в жизни],
Не стремятся превзойти [двойственность]
существования и несуществования
И, будучи неразумными, губят себя*.

77

Те гибнущие стремятся погубить других,
Которые тоже боятся состояния бесстрашия.
Следовательно, о царь, поступай так,
Чтобы тебя не погубили те, кто губит себя.

78

Ради подлинной истины*, о царь, и дабы отвратить
от гибели**,
Я объясняю священное Писание***,
Содержащее учение о том, как превзойти земное****
И опирающееся на недвойственность*****.

79

Этот сокровенный [Закон], действующий вне
[двойственности] добра и зла,
Приводит к ясной цели.

Он не по вкусу тем, кто страшится безопорности*,
Небуддистам и прочим, а также некоторым
из наших [буддистов]**.

80

Поскольку человек — не земля,
Не вода, не огонь, не ветер, не небесное пространство,
Не сознание*, не всё это, вместе взятое,
То кто же он такой, отличающийся от этого?

81

Поскольку с точки зрения подлинной истины*
Человек — не соединение шестёрки первостихий**,
Постольку каждая из этих стихий порознь
Тоже не есть подлинная реальность***.

82

Группы (скандхи) дхармо-частиц не есть атман*,
И они не пребывают в нём. Но и он не в них,
и его нет без них.
Атман не соединяется с этими группами,
Как огонь с топливом**. Что же такое атман?

83

Три основных качества земли* не суть земля,
Они не в ней, она не в них и не без них.
То же самое относится к каждому из них по отдельности.
Будет заблуждением рассматривать основные качества
подобно атману.

84

Земля, огонь, вода, ветер — каждая из этих [первостихий]
Сама по себе не обладает самосущим*.
Когда отсутствуют [любые] три из них,
тогда нет и никакой одной.
Но если же нет всего одной, то нет и трёх [остальных].

85

Если нет трёх [первостихий], то нет и одной.
Если же нет одной, то нет и трёх.
Каждая по отдельности самостоятельно не существует.
Каким же образом произойдёт [их] соединение?*

86

Но если бы каждая из них [первостихий] могла
существовать сама по себе,
То почему же нет огня без топлива,
А ветра, воды и земли —
Без движения, сцепления и сопротивляемости?*

87

Да, этот случай с огнём [и топливом] очевиден,
Но почему же три другие [первостихии] не могут быть
самостоятельны?
Для этой троицы неразумно предполагать такое,
Ибо было бы нарушение закона взаимозависимого
происхождения*.

88

Если они [первостихии] существуют порознь
и самостоятельно,
То возможно ли наличие между ними зависимости?
Если же они не существуют порознь и самостоятельно,
То возможно ли наличие между ними зависимости?

89

[Допустим], они не существуют по отдельности
и самостоятельно,
Тогда где есть одна [первостихия], там же — и остальные.
Но если они не соединяются, то они не могут быть
в одном месте.
Если же они соединяются, то они уже не пребывают
порознь.

Короткого и длинного, тонкого и толстого,
Чистого и нечистого, имени и формы.

96

Что до сих пор было неведомо сознанию,
То всё прояснилось и стало подлинным знанием.
Тем не менее позже в сознании
Это [состояние] прекратится.

97

Все эти дхармо-частицы проявленного мира
Можно считать топливом для огня сознания.
Когда их поглотит огонь и засияют лучи
просветляющего знания*,
Тогда наступит абсолютный покой**.

98

Вначале [прекращаются] невежественные предположения,
Затем только устанавливается значение высшей реальности.
Когда не воспринимается бытие чего-либо,
Откуда же тогда возьмётся небытие?*

99

Пространство* [как первостихия] —
одно лишь наименование**,
Потому что нет бытия у [дхармо-частиц группы]
чувственного***.
Разве могут [дхармо-частицы] чувственного
быть без первостихий?
Следовательно, [группа] чувственного —
тоже только наименование****.

100

[Дхармо-частицы группы] переживания*, представлений,
Сил и влияний [от прежних деяний]
и познания должно рассматривать

Так же, как первостихию или как атман**.

Поэтому шесть первостихий

не имеют независимой самости***.

ТАКОВА ПЕРВАЯ ГЛАВА «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ»,
НАЗВАННАЯ «НАСТАВЛЕНИЕ О ДОСТИЖЕНИИ СЧАСТЬЯ
[РОЖДЕНИЙ]
И ОБРЕТЕНИИ ВЫСОЧАЙШЕГО БЛАЖЕНСТВА»

ГЛАВА ВТОРАЯ.
СОЕДИНЁННЫЕ* НАСТАВЛЕНИЯ
[О СЧАСТЬЕ И ВЫСОЧАЙШЕМ БЛАЖЕНСТВЕ]

1

Как [срезанное] банановое дерево, сгнившее целиком
Вместе с ветвями*, есть ничто,
Так и человек, погибший вместе с первостихиями,
Есть то же самое [ничто].

2

«Все дхармо-частицы без атмана» —
Так сказано буддами-победителями.
Ими также установлено, что вся шестёрка первостихий
Такая же* и не имеет значения [с точки зрения высшей цели].

3

В состоянии сущего, как оно есть, не воспринимается
Ни наличие атмана, ни отсутствие его,
Поэтому Великомудрый предостерегал нас
От воззрений об атмане и не-атмане.

4

Мудрым установлено, что видимое, слышимое и другое
Не являются ни истинным, ни ложным,
И если есть мнение, то есть и противоположное ему,
Но оба они — ничто с точки зрения высшей истины.

5

Руководствуясь наивысшей целью [увидишь]:
Этот мир вне [пары] истины и лжи*,
Потому что с точки зрения подлинной реальности
Нельзя противопоставлять «это есть» и «этого нет».

6

Если бы Всеведущий на любой вопрос отвечал:
«Этого нет», что бы Он тогда сказал о нём (о мире),

Имеет ли он конец или бесконечен,
Двойствен или недвойствен?*

7

«Бесчисленны будды прошлого, будущего и настоящего.
Согласно им, представление о конце странствий
Рождавшегося неисчислимо количество раз
Возникло из идеи трёх времён*.

8

Нет причины для преумножения мира существ,
Сокращенье ж Его происходит согласно идее трёх времён**.
Почему Всеведущий не разъяснил,
Что происходит в начале и в конце мира?***»

9

[Ответ на] это сокрыт в глубинах Законоучения,
Которые суть тайна для обычного человека.
Учение о бессмертии, провозглашённое буддами*,
Состоит в том, что мир подобен мареву**.

10

К примеру, в мареве вполне могут привидеться
Рождение и смерть слона,
Хотя с точки зрения высшей реальности
Никакого такого рождения и смерти нет.

11

Точно так же могут привидеться возникновение
И гибель мира, подобного мареву,
Хотя с точки зрения наивысшей истины
Нет ни рождения, ни смерти.

12

Как слон из марева не приходит откуда-то и не идёт куда-то
И нигде не пребывает в качестве существующего,

Ибо [видение объясняется]
Всего лишь помрачением сознания,

13

Точно так же подобный мареву мир
Ниоткуда не возникает, никуда не исчезает
И нигде не пребывает в качестве существующего,
Ибо [видение объясняется] всего лишь
помрачением сознания.

14

Мир имеет природу, которую не выразить идеей трёх времён.
Каков же он с точки зрения высшей истины?
С обыденной точки зрения* он то есть, то его нет,
То, возможно, он есть где-то в другом месте.

15

Поэтому есть четыре суждения: он конечен,
Он бесконечен, он двойствен, он недвойствен*.
Будда полагал, что именно по этой причине
И ни по какой другой у мира нет определяя.

16

Если телесные, плотские загрязнения,
Присутствующие в сфере чувств,
Постоянно пребывающие зримыми,
Всё-таки не осознаются умом*,

17

То каким же образом этот наитончайший,
Глубочайший и ни на что не опирающийся
Благой Закон, которого нет в сфере чувств,
Проникнет в сознание, дабы принести счастье?*

18

Достигнув Просветления, Шакьямуни
[Сначала] отказался передать нам этот Закон*,

Так как познать Законоучение во всей глубине
Простым людям крайне сложно.

19

Это Законоучение, будучи неверно понято,
Погубит несведущего, который пребывает
В скверне мнений о несуществовании,
Поэтому с ними он и погибнет*.

20

Об этом [Учении имея] ложные представления,
Ограниченный человек, мнящий себя мудрецом,
Губит себя тем, что оспаривает [Закон].
Понури голову, отправится он в ад Авичи*.

21

Подобно тому как неправильно и не вовремя
Принимающий пищу находит гибель,
А правильно питающийся получает в награду
Долголетие, здоровье, силу и наслаждения,

22

Точно так же плохо понимающий [Закон],
Как и неправильно питающийся, находит гибель,
А истинно знающий обретает
Счастливые [рождения]* и наивысшее Просветление.

23

Поэтому, избавившись уже здесь от сомнений,
А также от взглядов о несуществовании [и существовании],
Устремляйся к высотам подлинного знания
Ради достижения всех целей*.

24

Из несовершенного знания этого Законоучения
Проистекает возвеличивание собственного Я,
Затем совершаются праведные и неправедные действия,
Потом [человек получает] плохое или хорошее рождение.

25

Следовательно, пока не познано Законоучение,
Прекращающее возвеличивание собственного Я,
Стремись овладеть учением
О даянии, нравственности и терпимости*.

26

О царь, кто совершает поступки,
Согласующиеся с Законом, до начала действия,
В процессе [действия] и после него,
Тот не попадёт в беду ни в этом мире, ни в ином*.

27

Овладев Законоучением, обретёшь славу, счастье и бесстрашие
Не только здесь [в жизни], но и перед лицом смерти,
А также полное счастье — в мире ином.
Поэтому всегда следуй Закону.

28

Закон есть высшая политика*,
Потому что мир любим благодаря Закону.
Однако ни тут, ни там [в иных мирах]
Никто не заблуждается относительно мирского очарования.

29

Беззаконие есть тоже политика,
Но из-за него мир обесценивается.
Когда же мир обесценен,
То не радуется ни здесь, ни там.

30

Почему же злонамеренные обманывают других,
Вредят, предопределяя [себе] плохие рождения,
Знание же того, как достичь высших целей,
Пустословием превращают в бессмысленное знание?

31

Разве может сведущий в политике
Заниматься обманом других?
В действительности он обманывает себя,
Обрекая на многие тысячи рождений.

32

Желая доставить неприятности врагу,
Оставь пороки, прибегни к достоинствам,
Ибо только обретая собственное благо,
Можно доставить неприятности врагу.

33

Щедростью, благоречивостью, добротой,
Совершенствованием в единственном предмете,
Коем является благо других,
Да воссоедини* [о царь], мирские дела с Законом.

34

Как одна лишь правда вызывает у подданных
Стойкое доверие к царям,
Так только неправда
Вызывает недоверие к ним.

35

С точки зрения высших целей неверно уподоблять правду*
Непротиворечивости или считать её продуктом ума.
Правда — это благо, творимое исключительно для других,
И наоборот — ложно неблаго.

36

Как одно щедрое пожертвование*
Искупает проступки царей,
Так скупость сводит на нет**
Все их достоинства.

37

Кто внутренне спокоен*, тот способен
глубоко сосредоточиться**.
От внутренней глубины проистекает высшая доблесть,
От доблести же — величие и властность.
Поэтому развивай спокойствие.

38

С обретением мудрости ум становится решительным*,
Он не полагается на мнения других
И не обманывается ими.
О царь, потому стремись к мудрости.

39

Повелитель людей, обладающий четырьмя достоинствами:
Правдивостью, щедростью, самообладанием и мудростью, —
Воспеваётся богами и людьми, равно как и Законоучение,
Обладающее четырьмя достоинствами*.

40

Когда будешь пребывать постоянно рядом с теми,
Кто сдержан в речи, безупречен,
Очищен мудростью и состраданием,
Тогда [в тебе] возрастет мудрость и [знание] Закона.

41

Редко [встречаются] те, кто говорит о благотворном,
Ещё реже — те, кто поступает в соответствии с услышанным.
Кто же непосредственно творит благо,
Те чрезвычайно редки.

42

Поэтому, узнав, что [является] благотворным,
Сразу же приступай к овладению им, даже если это неприятно.
Точно так же, чтобы выздороветь, разумный человек
Пьёт горькое лекарство.

43

Размышляй постоянно о тленности жизни,
Преходящести здоровья, царствования —
Вот тогда достигнешь духовной зрелости
И припадёшь к Закону как единственному прибежищу*.

44

Видя, что смерть неизбежна
И что страдание умирающего определяется его виной,
Пойми — ради земного наслаждения
Не следует совершать зла*.

45

Что в одном случае не кажется страшным,
То в другом — несомненно опасно.
Если по поводу первого ты спокоен,
То почему не страшишься второго?*

46

В миру пьянство вызывает презрение,
Причиняет вред делу, влечёт оскудение состояния,
Затем происходит умопомрачение и забываются
обязанности.
Поэтому навсегда брось пьянство*.

47

Азартные игры — это всегда место обмана,
Надувательства, гнева, ненависти, страсти, самонадеянности.
Они — причина лжесловия, пустословия
и оскорбительных речей,
Поэтому брось такие игры*.

48

Вожделение к женщине чаще всего возникает
Из представления о женском теле как о чистом.
Но на самом деле нет ничего чистого
В женском теле.

49

[Её] рот — сосуд слюны и грязи
С нечистыми остатками [пищи] между зубами,
[Её] нос полон соплей и слизи,
Глаза же — выделений и слёз*.

50

[Её тело] — сосуд с желудком, брюшной полостью,
Калом, мочой, лёгкими, печенью и прочим.
Из-за помутнения рассудка* [мужчина] не видит женщины,
Ибо похотливо желает её тела.

51

Как какой-нибудь слабоумный хочет взять
Разукрашенный горшок с нечистотами,
Так из-за помутнения рассудка столь же постоянно
Глупый мирянин [вожделеет] к юным женщинам*.

52

Такое чрезвычайно мерзкое* тело
Должно бы вызывать отвращение ко всему мирскому.
Однако мир накрепко привязан к нему (женскому телу).
Как же тогда привести его (мир) к освобождению
от страстей?***

53

Как борову нравится [валяться] в куче
Навоза, мочи и блевотины,
Так похотливому любовнику нравится [ласкать]
Источники кала, мочи и рвоты*.

54

«Приёмные покои» женского тела имеют отверстия
Для испражнений, и потому они зловонны,
И потому они лишь глупыми мужами почитаются
[Источниками] высшего наслаждения*.

55

Видя каждый раз собственные нечистоты —
Мочу, кал и прочее,
Как же у тебя могут возникать навязчивые мысли
Относительно тела, состоящего из таких [нечистот]?

56

Семя-зародыш, получающийся из смешения спермы
и крови*,
Есть лишь растущее количество кала и мочи,
Которое приведёт к рождению нечистой плоти.
Тебя привлекает здесь это только из-за похоти**.

57

Кто ложился на женщин,
Тот лежал на ягодицах или лоне,
Принадлежащих груди нечистот,
Покрытых гнилой и потной кожей*.

58

Будь они прекрасны или безобразны,
Стары или молоды — все женские тела нечисты.
Тогда за какие же качества
Они нравятся тебе?*

59

Будь комок грязи даже красивого цвета и сверхсвежий,
Но ведь не вспыхивает же страсть
По поводу такой красоты.
То же самое [должно быть] и в отношении женского тела.

60

Как же ты можешь не видеть того,
Естество чего выглядит ужасающе, —
Вонючие телеса, туша,
Обтянутая сверху кожей?

61

Говорят, мол, кожа не является нечистой,
Что она подобна покрову из ткани.
[Это значит] подобно покрову на грязной туше*.
Как же она может быть чистой?

62

Ведь бранят же внешне прекрасный горшок,
Если он наполнен нечистотами.
Почему же не осуждается нечистое тело,
Которое по своему естеству наполнено вонючей скверной?

63

Если ты бранишь нечистоты,
Почему же не ругаешь это тело,
Которое делает чистое нечистым:
Запах, цветочную гирлянду, пищу, напитки?

64

Коль же бранишься на нечистоты
Свои собственные и другого,
То почему не осуждаешь нечистое тело,
Как своё собственное, так и чужое?

65

Поскольку собственное тело является
Таким же нечистым, как и женское тело,
Почему бы не отказаться от всех мирских желаний,
[Касающихся тела] как внутри, так и вне?

66

Когда [обмываешь] свои телеса в потоке воды,
Тогда [подставляешь] потоку девять ран*.
Неужели не осознаёшь нечистоты тела?
Что же тогда ты узнаешь, слушая мудрые речи?

67

[Но есть] те, кто сочиняет трактаты для похотливых*,
Восхваляя нечистое тело.
Как же так можно? Какая глупость?!
Какое бесстыдство среди людей?!

68

В своём большинстве существа здесь
Покрыты тьмою неведения.
Они раздраемы распрей из-за вожденной цели*,
Подобно собакам, [дерущимся] ради грязных отбросов.

69

Приятно почесать зудящую рану,
Но счастье — это когда нет раны.
Приятны желания в мире наслаждений,
Но счастье — в отсутствие таких желаний*.

70

Если путём таких размышлений
Ты всё-таки не обретёшь бесстрашие,
Тем не менее похоть должна уменьшиться,
И тогда не будет страстного влечения к женщинам*.

71

Охота — причина боязливости
И короткой жизни* [в следующем рождении],
Из-за охоты [ожидает] ужас ада.
Поэтому всегда будь твёрд в невредении**.

72

Тот, у кого всё тело нечисто, измазано,
Кто похож на устрашающую змею,
Тот, презренный, боится
Прикосновений живых существ*.

73

Как земледельцы радуются,
Когда собираются большие тучи, несущие дождь,
Так же радуется живым существам [при встрече]
Тот, кто наилучший*.

74

Поэтому будь бдителен и предан Закону,
Отринув лжеучение*.
Ибо тогда личность** и мир [живых существ]
Устремляются к наивысшему Просветлению***.

75

Поэтому корень ума, устремлённого к Просветлению*,
Крепок, словно царь гор**,
Сострадание*** же простирается до пределов пространства,
А подлинное знание**** [этого ума] есть прибежище
недвойственности*****.

76

Послушай же, о великий царь,
Как твоё тело станет преображаться
Тридцатью двумя знаками-отметинами
Великого человека*.

77

Благодаря преданному почитанию ступ и храмов*,
Людей достойных и благородных, а также старейших
Ты родишься Вселенским правителем**, а [твои] подошвы ног
И ладони будут отмечены знаком великолепного колеса***.

78

О царь! Всегда неуклонно следуй
Взятым на себя обетам Закона*,
Тогда ты родишься бодхисаттвой**
С подошвами ног красивой формы***.

79

Благодаря дарениям*, доброжелательной речи,
Дружелюбию и целеустремлённому поведению
Бодхисаттва рождается с прекрасными пальцами рук,
Соединёнными между собою сеточкой**.

80

Благодаря дарам, из которых каждый следующий
превосходит предыдущий,
[Пусть это только] хорошо приготовленные еда и напитки,
Прекрасные руки и ступни [станут] нежными,
Тело — стройным и красивым в любой из его семи частей*.

81

Благодаря двум [обетам] — непричинение вреда
и неосуждения других —
Твоё тело в целом станет прекрасным, сужающимся книзу*,
Высоким и стройным, пальцы — длинными,
Жизнь — долгой, пятки — широкими**.

82

Благодаря полному выполнению взятых на себя обетов Закона
Хороший цвет [кожи] станет прекрасным,
Лодыжки ног не будут выступать,
Волоски [на теле] будут приподняты*.

83

Усердно предаваясь искусствам, познанию и прочему*
И в качестве дара передавая другим постигнутое**,
Ум [бодхисаттвы] становится проникновенным,
а мудрость — великой,
Голени ног — как у чёрной антилопы-самки***.

84

Даже когда [дары] у тебя выпрашивают ради обогащения,
И тогда будь предан обету безотлагательного даяния*,

И [в силу верности ему] родишься длинноруким**,
Излучающим счастье*** земным царём.

85

Благодаря участию в добром примирении
Между поссорившимися близкими друзьями
Твой превосходный мужской член с покрытой головкой
Будет сокрыт внутри живота*.

86

Благодаря дарениям добротных домов, радующих [насельников],
И наилучших украшений для монашеских залов
Ты приобретёшь очень нежный цвет [кожи],
Без пятен, блестящий, как золото*.

87

Благодаря дарению земель царства*, а также
Верности учителю
Лицо твоё украсится кругом между бровей,
обрамлённым волосками,
И каждый отдельный волос будет великолепно [виться вправо]**.

88

Благодаря речам добрым, приятным, радостным
И надлежащим им действиям
Передняя часть твоего тела уподобится львиной,
Плечи станут округлыми*.

89

Благодаря посещению и содержанию больных
Тебе суждено хорошее здоровье*,
Широкие плечи
И лучший из всех вкусов**.

90

Благодаря ритуалам посвящения*,
проводимым согласно Закону,
На макушке головы образуется выпуклость** с ореолом,

И ты будешь рождаться счастливым, имея пропорции тела,
Как у сферы, подобной баньяновому дереву***.

91

Благодаря речам правдивым, благозвучным,
Соответствующим уровню [понимания слушающих],
И благодаря тому, о царь, что твои речи будут долгими,
Язык станет длинным, а голос — как у Брахмы*.

92

Благодаря произнесению всегда и непременно
Только правдивых речей
[Твои] челюсти станут, как у льва,
Мощными и прекрасными*.

93

Благодаря высоконравственному поведению,
Огромному уважению к другим и упражнениям в медитации
Твои зубы станут сиять белизною,
Будут ровными и одноцветными*.

94

Благодаря долгим упражнениям в речах правдивых
И без всякого злословия
Ты родишься, имея сорок прекрасных,
Одинаковых зубов без зазоров*.

95

Благодаря тому, что [ты будешь] смотреть на всех
С любовью, беспристрастно, без ненависти, заблужденья,
Твои глаза станут блестящими и очень голубыми,
Ресницы же станут как у быка*.

96

Вот и все вкратце вместе с причинами
Тридцать два признака Великого человека,
Подобного льву.
Их нужно правильно распознавать.

97

Восемьдесят же малых признаков*
 Появятся в определённой последовательности из Любви**.
 О царь, опасаясь, что этот стихотворный трактат
 Чрезмерно увеличится, они здесь не называются.

98

Поскольку принято, что все Вселенские правители
 Имеют такие же [признаки — большие и малые],
 То [надо помнить], что их чистота, красота и незапятнанность
 Несопоставимы с [оными признаками],
 накопленными буддами*.

99

Ибо каждый из больших и малых признаков
 Вселенских правителей
 Появляется, как сказано в предании,
 Исключительно из преданности*
 Лучшему из мудрецов.

100

Но добродетели, накапливаемые сотни раз
 В течение десяти миллионов вселенских периодов*,
 Не в состоянии произвести
 Ни одной поры волоска Будды.

101

Как сияние солнца лишь самую малость
 Походит на [мерцанье] светлячков,
 Так и признаки Будды лишь немного
 Напоминают признаки Вселенского правителя.

ТАКОВА ВТОРАЯ ГЛАВА «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ»,
 НАЗВАННАЯ «СОЕДИНЁННЫЕ НАСТАВЛЕНИЯ [О СЧАСТЬЕ
 И ВЫСОЧАЙШЕМ БЛАЖЕНСТВЕ]»

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.
НАСТАВЛЕНИЕ О НАКОПЛЕНИИ
[ЗНАНИЙ И ДОБРОДЕТЕЛИ] РАДИ ПРОСВЕТЛЕНИЯ

1

О великий царь, послушай, как,
Согласно священному писанию* Великой колесницы**,
Появляется признак Будды благодаря добродетели,
Непостижимой для мысли***.

2

Подобная вселенной, неизмеримая добродетель
Мира совершенных существ
Порождается всеми просветлёнными одиночками*,
Учениками** и даже неучениками.

3

Если эту добродетель увеличить десятикратно,
То может появиться одна-единственная
Пора волоска Просветлённого (Будды).
Таким же образом возникают все поры Его волос.

4

Если же [безмерную] добродетель, породившую все поры
Его волос,
Увеличить ещё стократно,
Вот тогда, считается, может появиться
Один великолепный малый признак Просветлённого.

5

О царь, сколько добродетели необходимо для обретения
Одного великолепного малого признака Просветлённого,
Столько же её потребуется
Для каждого из 80 Его признаков.

6

Если же накопление добродетели*, созданное
 [При порождении] 80 малых признаков Будды,
 Увеличить ещё стократно, то [может появиться]
 Одна большая отметина Великого человека**.

7

Если же то неизмеримое накопление добродетели,
которое послужило
 Причиной появления тридцати больших отметин*,
увеличить тысячекратно,
 То [можно родиться] с таким знаком, как круг,
 [Образуемый волосками между бровей],
похожий на полную луну.

8

Если же та добродетель, которая вызвала появление такого круга,
 Увеличить в сто тысяч раз,
 То у Покровителя [вселенной] на голове вырастет
 Нарост, невидимый [для непрактикующих]*.

9

Если же та добродетель, которая вызвала появление
нараста на голове,
 Увеличить ещё в сто тысяч миллионов раз,
 То тогда [голос Просветлённого зазвучит] подобно
раковине* Закона,
 [Свидетельствуя], что обладатель 10 сил** познал единое***.

10

[Закон] возвещается всему миру
 И распространяется по десяти странам света*.
 Он является провозвестием благодаря тому,
 Что безмерную добродетель мысленно уподобляют малому**.

11

Если причина Тела Будды [созерцаемого], в цвете и форме*,
Неизмерима, как вселенная,
То каким же образом измерить
Причину Тела Закона**?

12

Если от маленькой причины во всё
Происходят большие следствия*,
То от неизмеримой во всех отношениях причины
[Становления] Просветлённым последствия тоже неизмеримы.

13

Тело цвета и формы будд порождается
Накоплением добродетели, о царь,
Тело истинного Закона, если говорить вкратце,
Возникает благодаря накоплению подлинного знания*.

14

Причина обретения состояния Будды*
Коренится в этих двух накоплениях.
Следовательно, постоянно практикуй их:
Добродетель и подлинное знание.

15

Благодаря доводам разума и предписаниям сутр
Появится уверенность в духовной деятельности*,
Поэтому не впадай в отчаяние
[перед необходимостью накопить]
Такое количество добродетели ради достижения Просветления.

16

Как во всех направлениях бесконечно простираются
Земля, вода, огонь, ветер и пространство,
Сказано, что так же бесконечно длятся
Страдания живых существ.

17

Благодаря состраданию просветлённых существ (бодхисаттв)
Эти бесчисленные живые страдалыцы
Высвобождаются из [плена] мук
И решительно направляются к состоянию Будды.

18

Тот, кто непосредственно воспринял [такое сострадание],
Будь то во сне или наяву,
Пребывает во здравии, хотя окружающим
Он [кажется] сошедшим с ума.

19

Он постоянно стремится [накопить] бесконечное
число добродетелей,
Сопоставимое с бесконечным количеством живых существ.
Поэтому, всегда [зная о природе] бесконечности,
Бесконечное состояние Будды нетрудно обрести*.

20

Ради бесчисленных живых существ
[Бодхисаттва] пребывает здесь бесконечное время.
Стремясь достичь бесконечных [качеств] Просветления,
Он совершает бесконечное число добродетельных поступков.

21

Поскольку Просветление бесконечно,
То как же быстрее и не откладывая на потом
Обрести эти неизмеримые накопления,
Кои [подразделяются] на четыре вида*?

22

Благодаря безмерному накоплению добродетели
И безмерному накоплению подлинного знания
Страдания тела и ума
Будут быстро устраняться*.

23

При неблагоприятных рожденьях телесные страдания,
Такие как голод, жажда и прочее, обусловлены злом,
[содеянным в прежних рожденьях].
Тот (бодхисаттва) не творит зла и благодаря добродетели
Не претерпевает [страданий] при очередных воплощениях.

24

Из-за духовной слепоты (невежества)* в уме появляются
Ненависть, страх, страсть, боль**, желание и прочее.
Познав, что они не имеют опоры***,
Он (просветлённое существо) может быстро от них избавиться.

25

Ведь он (бодхисаттва) совсем не подвержен
Страданиям телесным и умственным.
Тогда почему же он так устал выводить
Существа за границы мира [страдальцев]?

26

Для страдающего [боль] невыносима даже на короткий срок,
Каково же ему приходится [терпеть] долгое время?
Счастливец же (бодхисаттва) избавился от страданий.
Что же заставляет его быть здесь бесконечно долго?

27

Если его тело не болит, не мучается,
То почему же его ум испытывает страдание?*

Он пребывает здесь столь долго** из сострадания,
Через которое ему передаётся страдание мира***.

28

Имеющий умственные способности не должен отчаиваться,
Что состояние Будды столь далеко.
Постоянно здесь искореняй в себе плохое
и обретай добрые качества,
С усердием трудись над тем, что должно быть сделано*.

39

Лучшему из мудрых дары подносятся
Словом, которое Он произнёс,
И [знанием] Его учений, но сначала изложенных в стихах
И верно записанных пером и чернилами*.

40

По мере роста подлинного знания* должно одаривать
Буддийские святыни** более щедро, [чем раньше]***,
Чтобы обеспечить проживание учителей в обителях
И в школах обучения письму.

41

Ради избавления от страданий людей старых, [а также]
Юных и немощных нужно распорядиться,
Чтобы в стране действовали обычаи мест паломничества*,
А также работали брадобреи и лекари**.

42

О Справедливомудрый*, нужно хорошо обустроить
Сады развлечений, дома отдыха, мосты, пруды,
Источники питьевой воды, павильоны со скамьями,
Нужно снабжать [эти места] пищей, травой и дровами.

43

Да будут возведены такие павильоны повсюду:
В монастырях, городах, селениях, а на дорогах,
Где нет проточной воды, да будут выкопаны колодцы
С питьевыми сосудами [при них].

44

С состраданием* и внимательно обращаясь
С больными, беззащитными, калеками, бедняками
И низкими (по касте), всегда принимай участие в том,
Чтобы накормить их**.

45

Нельзя [тебе] ни есть, ни пить до тех пор*,
Пока не совершено даяние монахам, нищим
и нуждающимся
Плодами, созревшими по сезону, варёным рисом,
Напитками, зерном, годным в пищу.

46

Пусть будут храниться в местах у колодцев
Башмаки, шляпы от солнца,
ситечки для [процеживания] воды,
Щипцы для удаления заноз,
Опахала, иголки и нитки.

47

Три [лечебных] плода и три чёрные перчины,
обеззараживающие [воду]
И отгоняющие змей, а также мазь для глаз, мёд,
набор из пяти лекарств
Нужно разместить внутри и у колодцев.
[При них] должна быть написана и [охранная]
мантра-молитва.

48

Пусть будет также храниться у колодцев
Мазь для рук, ног и головы, сметана,
Сиденья для детей, топор,
Кувшин, котёл и прочее.

49

Надо бы припасти в тени малые сосуды,
Наполненные водой, пригодной к употреблению,
А также [маслом из семян] сезама, рисом, зерном,
съестными припасами,
Сахаром, и связанные снопы травы*.

50

Если [поблизости] открытый муравейник,
То постоянное наличие воды, пищи, сахара,
а также кулей зерна
Должно обеспечиваться мужами,
На которых можно твёрдо положиться.

51

До и после еды всегда нужно предлагать
Хорошую пищу ненасытным духам (претам),
Муравьям, собакам,
Птицам и прочим.

52

Из сострадания необходимо оказывать содействие
[существам]
На землях захваченных, разорённых стихией,
где страдают от голода.
Из-за причинённого этими двумя бедами вреда
Необходимо провести работы, превышающие
требования долга*.

53

[Там] должно снабдить нуждающихся земледельцев
Семенами и питанием. Для них нужно установить
Малую ставку налога и властно положить
[Предел] росту налогов.

54

Необходимо покровительствовать должникам,
ослабив поборы за долг.
Пусть будет сделана хотя бы эта малость:
Ведь нужно облегчить страдания тех,
У чьих дверей стоят сборщики налогов.

55

Должно покончить с ворами и убийцами
Как в своей стране, так и в чужой стороне.
Прибыль, получаемую [торговцами] от продаж,
Хорошо бы установить средней и приемлемой.

56

Что хотят министры, всё это
Нужно знать самому и всегда следовать тому,
Что в данный момент
Является благом для мира людей.

57

Ведь тебе же нравится, когда какое-нибудь дело
Полезно для тебя самого; точно так же
Должно тебе нравиться, когда какое-нибудь
Твоё дело полезно другим.

58

Только на одно лишь мгновение мысленно сосредоточься на том,
Что личная радость состоит в полезности [другим],
И сразу земля, вода, ветер, огонь,
Лекарства, лес, горы [станут доступными для всех].

59

В просветлённых существах (бодхисаттвах),
Полностью отрешившихся от всего собственного и личного,
За время, [необходимое, чтобы сделать] только семь шагов,
Порождается беспредельная добродетель, подобная небу.

60

подавая девочке, прекрасно сложенной
и со всеми украшениями,
Но нуждающейся в том, [что просит],
Должно быть собирателем Законоучения*
И знатоком, [понимающим значения]
спасительных заклинаний**.

61

В былые времена [в прошлых рождениях]
Премудрый щедро одаривал 80 тысяч девочек
Всем, что они пожелают,
Использував при этом все украшения*.

62

Дружелюбно одаривай просящих
Блестящими, красивыми одеждами,
Украшениями, ожерельями,
А также пищей.

63

Если же есть некто, очень расстроенный тем, что
Не может следовать Закону или быть полезным [Ему],
То поднеси тому хороший подарок.
Нет даяния выше этого.

64

Даже должно давать яд тем,
Кому яд впрок,
Но нельзя давать даже самую лучшую пищу тем,
Кому она не впрок.

65

Должно быть впрок, говорят,
Отрезать палец, укушенный змеей*.
Точно так же говорят: чтобы помочь людям
[духовно одарённым],
Мудрый (Будда) причиняет беспокойство [их близким]**.

66

Если возвещаемое учение есть Благой Закон Будды,
То почитай его учителя как самого лучшего.
Слушая, [постигни] Закон сам и с благоговением*
Соверши даяние Закона [другим].

67

Не должно довольствоваться тем, что происходит в этом мире*.
Должно радоваться тому, что за его пределами,
Должно способствовать зарождению в других
Таких добрых качеств, как и в самом себе.

68

Не должно довольствоваться услышанными учениями,
Да будет ум обращен к [познанию] смысла, пусть
отыскивает* его.
Всегда с огромным почтением относись к тому,
Как подносить подарки духовным учителям.

69

Не должно говорить вслух о философии мирских
удовольствий* и о других,
Нужно также прекратить спор, если он ведётся из-за гордыни.
Нельзя хвалиться своими достоинствами,
Но нужно говорить о достоинствах врага.

70

Не должно причинять вред живому*,
Не нужно также других принуждать к этому.
Собственные ошибки, совершённые по причине
Недомыслия и глупости, следует обдумывать.

71

От тех проступков, в которых мудрый видит
Зло, совершаемое другими,
Ты сам постарайся избавиться
И властно заставь других [не преступать].

72

Не гневайся, раздумывая над вредом, причинённым
тебе другими,
[Ибо это следствие твоих же] прежних поступков.

Если будешь действовать, более не причиняя страдания
[другим],
То [твои] собственные беды должны исчезнуть.

73

Должно стремиться приносить пользу другим,
Но не нужно ожидать* благодарности.
Должно мужественно переносить страдания в одиночку,
Но быть способным поделиться своим счастьем с другими.

74

Не возгордись, даже добившись
Божественных успехов.
Не впадай в уныние, случись тебе стать бедным,
Подобно ненасытному духу (прета).

75

Поскольку всегда должно говорить только правду,
Невзирая на то, грозит ли это смертью
Или крушением собственного царства,
Постольку нельзя произносить ничего иного.

76

Постоянно проверяй себя, соответствуют ли
Твои действия излагаемым правилам.
Тогда, о Великолепный, ты станешь на земле
Высшим образцом [для подражания].

77

Продумывай всегда должным образом всё то,
Что ты собираешься сделать.
Взирай именно на подлинную сущность вещей
И не полагайся в этом на других.

78

[Если будешь действовать] согласно Закону,
Твоё царство должно стать процветающим,

И по всем странам света широко разлетится слава о нём.
Министры же будут относиться к тебе с великим
почтением.

79

Многие причины вызывают смерть,
Всего лишь несколько условий поддерживают жизнь,
Но и они могут привести к смерти*.
Поэтому всегда должно следовать Закону.

80

Именно соблюдением Закона устанавливается
Счастье в мире и в самом себе.
Следовательно, сейчас обретение* этого —
Несомненно самое необходимое [для тебя].

81

Благодаря Законоучению сон станет хорошим,
Столь же хорошим будет и пробуждение,
В собственном уме перестанут возникать дурные помыслы,
Радовать будут и сновидения.

82

[Нужно быть] услужливым с родителями,
Почтительным к старейшинам рода,
Способным к даянию, к использованию богатства во благо,
А также правдивым, незлобивым и приятноречивым.

83

Тогда благодаря соблюдению этих правил в течение
одной жизни
Будет достигнуто божественное состояние
[в следующей жизни].
Дополнив же их применением Законоучения,
Можно стать даже царём богов.

84

Но если даже трижды в день предлагать [голодным]
Ровно триста горшков готовой пищи,
То такая добродетельная заслуга не будет равна
Даже малой частичке мгновения Любви*.

85

Люди и божества будут испытывать такую Любовь [к тебе],
Покровительствовать и почитать, как бога,
Ты же [будешь переживать] величайшее наслаждение,
Как во время [весеннего] цветения; ни яд, ни оружие не
повредят [тебе].

86

Достижение цели должно быть лёгким,
Как и рождение в мире Брахмы.
Если ты и не освободишься [окончательно],
То благодаря применению Закона обретёшь восемь
добродетелей Любви*.

87

Если ты настойчиво побуждаешь существа
Порождать [в сострадательном уме] волю к Просветлению*,
То ты и [в своём уме пробудишь] волю к Просветлению,
Столь же крепкую, как царь гор [Меру].

88

Благодаря вере избавишься от несвободных рождений*,
Благодаря нравственности должно последовать хорошее
рождение**,
Благодаря созерцанию пустотности*** и прочим
[медитациям]
Перестанешь воспринимать все дхармо-частицы.

94

Благодаря дарению для храмовых ритуалов
Колоколов с мелодичным звучанием
И дарению музыкальных раковин и барабанов
Ты обретёшь божественный слух (яснослышание).

95

Благодаря тому, что ты не обращаешь внимания
на чужие ошибки
И избегаешь указывать на проступки других,
Более того, покровительствуешь [совершенствованию их]
умов,
Ты сможешь обрести знание о мыслях других [существ].

96

Благодаря дарению обуви и повозок, распределению
Средств [помощи] немощным и почтению,
Которое ты можешь оказать учителю, [подарив] паланкин,
Ты обретёшь чудесную силу [воплощаться
в некоторых существах].

97

Благодаря созданию коренных условий для Закона*,
Благодаря запоминанию текстов Учения и значений
[его понятий]
И благодаря незапятнанным** даяниям Закону
Ты обретёшь память [о своей цепи прошлых] рождений
и смертей***.

98

Благодаря знанию подлинной реальности о том,
Что у существований нет самосущего,
Ты обретёшь шестую знаменательную способность —
Как прекратить действие всех загрязнений и волнений*.

ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ.
НАСТАВЛЕНИЕ В ЦАРСКОМ ОБРАЗЕ ДЕЙСТВИЙ

1

Даже если царь является гонителем истинного Закона*
И поступает неразумно, то он всё равно
Восхваляется подданными**, а потому едва ли
Имеет представление о терпимости*** и нетерпимости.

2

Если кто-то дурно говорит о терпении*
Как о неприятном**, то что, о царь,
Властелин великой державы***,
Могу сказать тебе я, простой монах?

3

Из-за возникшего к тебе расположения
И из сострадания ко всем живущим
Я сообщаю тебе только благое*,
Хотя оно и не доставляет удовольствий**.

4

В свой срок из сострадания [учителя] ученик узнает
Действительно полезную и благотворную истину.
Так учил Благодатный* (Будда) —
Вот почему тебя знакомят с этим [Законом].

5

Если слово правды негнежливо*
И если удостоенный слушать стоек,
То он сможет правильно воспринять услышанное,
Подобно воде, используемой для омовения.

6

Когда я тебе говорю слово, знай,
Что оно пригодно* и здесь, и там [в следующем рождении].

Постигнув** это,
Поступай во благо себе и миру.

7

Даянием просителям в прежних рождениях
Ты ныне достиг благополучия.
Если же из-за неблагодарности* или жадности
Ты не будешь раздавать богатства, то не получишь их вновь
[в следующий раз].

8

Здесь, в миру, не будучи нанятым, слуга
Не понесёт тебе провизию в дороге.
Обездоленный же нищий, не будучи нанятым,
ради твоих следующих рождений
Возьмёт подаяние, которое возрастёт стократно*.

9

Будь всегда мыслящим возвышенно,
Наслаждайся возвышающей тебя деятельностью;
Все возвышенные плоды
Возникают от возвышенных деяний*.

10

Воздвигни великолепный храм Закона,
Который прославился бы как сокровищница
трёх Драгоценностей*
И который был бы не по средствам малодушным царям**,
Тешащим себя лишь мечтами.

11

Храм Закона — это то, что не устрасит
Соседних царей. О царь,
Мёртвый уже не прославится,
Поэтому скорее делай то, что ещё не сделано.

12

У возвышенных от необычайной щедрости
Растёт достоинство* и усердие**,
А у посредственных усердие убывает.
Поэтому [щедро] используй всё своё богатство.

13

В новом рождении ты должен будешь расстаться
Со своим богатством независимо от желания.
Если же ты пожертвуешь [его] Закону,
То оно всё целиком поведёт тебя вперёд, [к благу рождений].

14

Богатства предыдущего царя находятся
Во власти настоящего царя.
Но делал ли что-нибудь его предшественник
Ради Закона, счастья [рождений] или славы [добротного царя]?

15

Растрчивая [богатство] на наслаждения, обретёшь счастье здесь,
На даяние — счастье там, после смерти.
Страдание же проистекает от невозможности
либо наслаждаться,
Либо отдавать. Что же такое счастье?

16

Умирая, ты не сможешь одаривать подданных,
Так как министры, ищущие благосклонности
Нового царя, станут безразличными
К крушению твоих надежд*.

17

Следовательно, пока ты во здравии,
Не медли и, используя свои богатства*,
Воздвигни храм Закону. Ибо подвластный смерти
Подобен лампе, стоящей на ветру**.

18

Особые ритуалы Закона, которые отправлялись
И другими царями-предшественниками,
Такие, как торжественные процессии в храме* и т. п.,
Должны отправляться по-прежнему.

19

[Делать это должны] те, кто блюдет невреждение*,
Осуществляет добродейния, твёрд в обетах,
Добр к посетителям**, терпелив***, не бранится
И кто любит трудиться ради плода [деяния].

20

Слепые, больные, калеки, убогие,
Оказавшиеся без средств к существованию,
Нищие — пусть все они равно*
Получают пищу и питье безвозмездно.

21

Поощряй тех, кто оказывает помощь приверженцам Закона*,
Хотя они и не ищут милостей.
Содействуй им, достойным этого,
Даже если они проживают в другом царстве.

22

Во главе ведомства по делам [буддийского] Закона*,
Присматривающего за всеми [монастырями и школами]
Учения**,
Поставь того, кто усерден, не жаден, образован,
С чувством долга и кто не притеснял бы их.

23

Министрами назначай сведущих в политике
приверженцев Закона*,
Обязанных тебе, честных, верных,
Не робких, родовитых,
Одарённых добрым нравом, знающих дело.

24

Предводителями армий назначай благородных,
Щедрых, отважных, обязанных тебе,
Любящих определённость*, упорных,
Постоянно бдительных и приверженных Закону.

25

Наместниками* назначай благочестивых в соответствии
с Законом,
Честных, способных, знающих своё дело,
разбирающихся в науках (шастрах),
Деятельных по натуре, беспристрастных, обязанных тебе,
А также лиц солидного возраста.

26

Каждый месяц выслушивай их относительно
Всех доходов и расходов, а выслушав,
Молви своё слово обо всём этом, а именно:
Об управлении [школами и монастырями] Закона [Будды].

27

Если ты царствуешь ради пользы Законоучения,
А не ради славы и наслаждения,
То [тебя ожидает] необыкновенное воздаяние,
А если ради бесполезного, то наоборот.

28

В общем-то, о царь, в этом мире благополучие настоящего
И стремление к лучшему будущему противоречат друг другу.
Чтобы ты мог и царствовать,
И быть верным Закону, слушай меня.

29

Пусть у тебя всегда будет много советников*,
Поседевших от знаний, из знатных семей,
Сведущих в царских указах, боящихся преступить [Закон],
Присматривающих за делами.

30

Даже если они назначили наказание, заключение под стражу
Или побои в соответствии с законоположениями
[государства],
Ты, будучи движим состраданием,
Непрерывно добивайся помилований.

31

О царь, благодаря состраданию
И творимому тобой добру будет постоянно улучшаться
Умонастроение всех существ, даже тех,
Кто совершил тяжкие преступления.

32

Сострадание нужно испытывать в особенности к злодеям,
Совершившим тяжкие преступления*,
Ибо у великих особей**
Именно падшие вызывают сострадание.

33

Каждый день или [по крайней мере] через каждые пять ночей
Освобождай ослабевших заключённых,
Остальных же — сообразно обстоятельствам.
Но никого не держи в заключении [долго].

34

Если же есть такие, которых ты не намерен освобождать,
То это свидетельствует о необузданности твоих чувств.
Вследствие необузданности [в самом себе]
Зло будет непрерывно накапливаться.

35

Пока они не освобождены [из темниц],
Пусть удовлетворяются все их потребности:
В брадобрее, бане, питье,
Пище, лекарствах, одежде.

36

Руководствуясь желанием перевоспитать
Недостойных сыновей и из сострадания к ним
Необходимо прибегать к наказаниям,
А не к проклятиям или преследованию выгоды.

37

Хорошенько подумав и взвесив, сделай так,
Чтобы люди испорченные и даже убийцы
Изгонялись из страны, но не казни их
И не причиняй им вреда*.

38

Наблюдай за всей страной сам,
А также глазами соглядатаев.
Будучи постоянно бдительным и рассудительным,
Блуди дело и [храни] приверженность Закону.

39

Всегда привечай добродетельных
Дарами, чествованием, уважением,
Остальных же — отличиями,
Соответствующими их достоинствам.

40

Царь есть древо, великолепные цветы которого —
Почитание, обильные плоды —
Дарения, тень [древа] — терпимость,
А служит оно птицам — подданным*.

41

Обладающий щедростью и добродетелью, царь
Становится могущественным.
Он любим [подданными], как сладости,
Посыпанные кардамоном и перцем.

42

Право сильного* не для тебя.
Только тогда царствование будет правильным,
Когда исчезнут несправедливость и неправда.
Именно тогда установится Закон [Будды].

43

Царствование не принесено тобой из прежнего рождения,
И ты ведь не унесёшь его с собой [после смерти].
Оно получено тобой соответственно Закону [и карме]
не для того,
Чтобы ты выступал против Законоучения.

44

Да осуществляются твои устремления, о царь,
Но не желай приобретать
Бесконечное множество никчемных вещей
Для царской кладовой.

45

Да осуществляются твои устремления, о царь,
Но не радуйся
Растущему количеству царских вещей
В царской кладовой.

46

Властвуя над всей землёй, состоящей из четырёх материков*,
Вселенский правитель (чакравартин)** считается
Вкушающим двоякое наслаждение,
А именно: телесное и умственное***.

47

Телесное — это услада чувственности,
Вознаграждение за страдания.
Умственное же — это представления,
Которые создаются лишь воображением.

48

В этом мире совокупность всех наслаждений* —
Только воображение и вознаграждение за страдание.
Следовательно, они (наслаждения) бесполезны**
С точки зрения высшей цели.

49

Наслаждение доставляют [владение] и материками,
и странами,
И городами, и зданиями, и местностями, и сиденьями,
и одеждami,
И постелями, [потребление] и продуктов питания, и напитков,
[Езда] и на слонах, и на лошадях и [обладание] женщинами.

50

Считается, что всякий раз, когда ум воспринимает
[Один из желанных объектов], достигается наслаждение.
Но, поскольку [в этот момент] остальные [объекты]
не привлекают внимания,
Они бесполезны с точки зрения данной цели.

51

Восприятие не в состоянии охватить [в одно мгновение]
Сразу пять видов объектов*
Пяти органов чувств**, таких как зрение и т. д.
Поэтому они не доставляют наслаждения.

52

Когда определённый объект познаётся [с удовольствием]
Посредством определённого органа чувств,
Тогда остальные [виды объектов] отсутствуют [в восприятии].
Следовательно, остальные в этом случае бесполезны*.

53

Восприняв образ объекта,
Ранее доставленного органами чувств*,

Ум размышляет**,
Что и принимается за наслаждение.

54

Поскольку здесь один орган чувств
Познаёт только один объект*,
Постольку без объекта он бесполезен,
А без него бесполезен объект**.

55

Говорят, что рождение сына
Обусловлено отцом и матерью.
Говорят, что возникновение осознания зримого
Обусловлено зрением и объектом [группы] чувственного
(рупа)*.

56

Прошлые и будущие объекты
Совместно с органами чувств бесполезны [для осознания]*.
Настоящие — также бесполезны из-за того,
Что они не отличаются от двух названных**.

57

Как из-за обмана осознания зримого*
Вращающаяся горящая головешка принимается за круг**,
Точно так же объекты принимаются
Органами чувств за настоящие***.

58

Считается, что органы чувств и объекты органов чувств
Состоят из пяти [великих] элементов*.
Но поскольку каждый элемент сам по себе бесполезен**,
Постольку эти [органы и объекты] бесполезны с точки
зрения высшей цели.

64

Кто же познает? С обыденной точки зрения*
Говорят, что это ум**, но ум ведь не существует
Без умственного содержимого***, [следовательно],
из-за бесполезности
Он и не должен действовать**** [с точки зрения наивысшего].

65

Именно приняв мир за бесполезный*,
Так как подлинная реальность безопорна,
Он (ум), будучи не привязанным к существованию,
успокаивается
Подобно тому, как огонь угасает без топлива.

66

Если бодхисаттва обрёл такое видение, то это значит,
Что он укрепился в совершенном Просветлении*.
Тем не менее именно в силу Просветления и сострадания
Его череда рождений продолжается**.

67

В Великой колеснице Истинносущие* обучают
Бодхисаттву накоплению [добродетели и знания]**.
Почему-то такое [накопление] осуждается
Глупцами и врагами [Махаяны].

68

Ненавистник Великой колесницы
Либо не отличает добродетели от порока,
Либо называет порок среди добродетелей,
Либо даже ненавидит добродетель.

69

Злопыхатель Великой колесницы называется
Ненавистником добродетели в том случае,
Если он знает, что пороки суть причинение вреда другим,
Добродетели же [суть оказание] содействия другим.

81

Благодаря [совершенствованию] даяния
 и нравственности — польза другим.
 Благодаря [совершенствованию] терпимости
 и решимости — польза самому себе.
 [Совершенствование] созерцания и проникновенной
 Мудрости [применяется]
 Ради освобождения. Таково собрание целей
 Великой колесницы.

82

Если говорить вкратце, то Учение,
 провозглашённое Просветлённым,
 Призвано было содействовать благу других, своему
 и освобождению.
 Эти цели суть сердцевина шести совершенствований,
 Поэтому то, что сказано [в сутрах Махаяны],
 является буддийским*.

83

Указанный буддами Великий путь Просветления
 Заключается в [накоплениях] добродетели и знания*.
 Эта Великая колесница не удовлетворяет
 Только духовно слепых и невежественных.

84

В Великой колеснице сказано, что Победителю
 Свойственно быть непостижимым*,
 Поскольку свойство непостижимости напоминает чистое небо.
 Следовательно, так и должно представлять величие
 Просветлённого**.

85

Его нравственность, например, была выше понимания
 Даже благородного Шараватипутры (Шарипутры)*.
 Почему же тогда не признать,
 Что величие Просветлённого непостижимо?

91

[Действительно, для слушающих] будды не давали
 Наставлений относительно Просветления бодхисаттвы*.
 Разве есть кто-нибудь другой,
 Более авторитетный в этом, чем великолепный Победитель?

92

И разве можно обрести высший буддийский плод,
 Следуя Путём, обычным для слушателей,
 В котором собраны лишь наставления о значении
 Благородных истин* и о навыках, способствующих
 Просветлению?***

93

В сутре* [Хинаяны] нет ни слова о содержании**
 Практики духовного совершенствования [бодхисаттв]***,
 Но об этом говорится в [текстах] Великой колесницы
 И, следовательно, должно быть принято мудрыми
 [за Слово Будды].

94

Как учитель грамматики
 Заставляет запоминать азбуку*,
 Точно так же Просветлённый наставлял последователей
 В Законоучении соответственно их способностям**.

95

Одним Он проповедовал Учение о том,
 Как им освободиться от тяжких проступков*,
 Другим — о значении приобретения [ими] добродетели**,
 Третьим — об опоре на двойственность***.

96

Отдельным [же лицам Он проповедовал Учение],
 Не опиравшееся на двойственность, таинственное
 и внушающее страх*.

ГЛАВА ПЯТАЯ.
 НАСТАВЛЕНИЕ В ПРАКТИКАХ
 ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ
 ДЛЯ СУЩЕСТВ, СТРЕМЯЩИХСЯ К ПРОСВЕТЛЕНИЮ
 (БОДХИСАТТВ)

1

Таким образом, прошедшему обряд посвящения в монахи*
 с самого начала
 [Следует приобретать] высокие плоды,
 которые несут практики обучения**.
 Затем [следует укрепиться] в правилах Устава***
 соответственно Винае****
 И многим другим текстам***** , устанавливающим
 их значение.

2

Кроме того, необходимо устранить недостатки,
 Которые называются второстепенными.
 С усердием выслушай о них,
 Ниже упоминаются пятьдесят семь*.

3

Гнев (1) есть озлобление ума,
 Недружественность (2) — это пристрастие [гневаться]*,
 Скрытность (3) является утаиванием зла,
 А злокозненность (4) — это привязанность к злу**.

4

Обольщение (5) есть обман,
 Надувательство (6) — это деятельность ума,
 дабы исказить правду.
 Ревность (7) является страданием,
 причинённым достоинствами другого,
 Жадность (8) — это боязнь даяния*.

11

Тот же, кто мнит о себе, что он обрёл духовный плод,
Хотя плод вовсе не обретён, тот есть **самовлюблённо**
высокомерный.

Тот, кто хвалится поступками, причиняющими зло,
Тот известен мудрым как **порочно высокомерный**.

12

Если некто упрекает себя, думая:
«Моё Я самое ничтожное»,
То он **уничжительно высокомерен**.
Вот вкратце и названа эта семёрка [видов].

13

Притворство (16) есть сдержанность в чувствах
Ради выгоды и уважения.
Лесть (17) — это показная и почтительная сладкоречивость
Ради выгоды и уважения*.

14

Намекать с умыслом (18) — это расхваливать
Чужую собственность ради получения её [в качестве подарка].
Вымогать с хитростью (19) — это прилюдно осмеивать
[чужую собственность],
Чтобы получить льготы для её приобретения.

15

Желание получать (20) [новые] выгоды вслед за [первой]
Выражается в расхваливании уже полученной выгоды.
Брань (21) рассерженного другими выливается
В громкое осуждение их проступков.

16

Оцепенелость (22)* является тревожным состоянием,
Возникающим от упадка сил и неуспокоенности.
Когда подавлены внутренние силы,
Тогда ленивый склонен к сонливости.

17

Представление об отличительности* (23) есть представление,
Созданное страстью, ненавистью и невежеством.
Невнимательностью** (24) называется состояние
Некоторой рассеянности ума***.

18

Неблагодарное поведение* (25) в отношении духовных
учителей (гуру),
Занимающихся деятельностью, достойной подражания,
Есть отсутствие уважения, проистекающее из лености [ума],
И расценивается как поведение негодяя**.

19

Навязчивое желание (26) есть докучливая мысль
[Приобрести] безделицу, возникшая из любви и страсти.
Сверхнавязчивое желание (27) объясняется
Огромнейшим внутренним подъёмом,
вызванным любовью к выгоде*.

20

Алчность* (28) — это когда ум охвачен страстью
Ревниво охранять собственное богатство.
Дурной алчностью (29) называется страстное вождление
К богатству других людей.

21

Неправильная страсть* (30) — это оправдание
похотливого влечения
К женщинам, которых нужно избегать.
Злобное желание** (31) побуждает того, кто лишён достоинств,
Выдавать свои поступки за достойные.

22

Чрезмерное желание (32) есть неумеренность,
Которая портит радость удовлетворения.

Стремление к признанию (33) — [это желание знать]:
«Признают ли они меня как надёленного подлинными
достоинствами?»

23

Отсутствие выдержки (34) является
Неумением сносить обиды и неприятности.
Неуважительность (35) — это неправильное отношение
К образу действий духовных наставников и учителей (гуру).

24

Злоречивость (36) — это когда произносится слово,
Непочтительное к подлинному Закону.
Мысли о том, как связаться с родственниками* (37),
Есть любовь и привязанность к узам родства.

25

Кто привязан к жизни вне города (38),
Тот чрезмерно восхваляет достоинства такой жизни.
Точно так же некоторые размышления о бессмертии (39)
Не способствуют страху перед смертью*.

26

Раздумье, вызванное боязнью выступить с речью (40),
[Состоит в вопросе]: «Смогут ли другие
Признать меня духовным учителем (гуру)
В силу присутствующих только мне врождённых достоинств?»

27

Размышление по поводу чужой неудачи — это
Либо мысль о помощи или вреде [другому] (41),
Либо [сожаление], вызванное любовной привязанностью (42),
Либо злорадство в отношении [чужой неудачи] (43)*.

28

Отвращение (44) возникает при беспокойном разуме,
Влюблённость (45) — при замутнённости ума*,

Вялость (46) — при безвольной ленивости**,

Слабость (47) — при усталости (дряблости) членов***.

29

Гримаса страдания (48) — это искажённость тела или лица

Под воздействием мучительной боли.

Говорят, что отсутствие удовольствия от пищи (49)

Есть ослабление тела из-за пресыщения.

30

Считается, что уныние сознания (50)

Проистекает от чрезвычайной удручённости.

Пристрастие к желанию (51) есть основа

Развития пяти видов желания*.

31

Злобно-предумышленное поведение* (52) — это

Осознанное желание причинить вред другому,

Возникшее от девяти причин: из-за ожидания [вреда]

Себе, другу, врагу в прошлом, настоящем и будущем.

32

Тупость* (53) есть бездеятельность (непредприимчивость),

Проистекающая от тяжести тела и ума.

Сонливость (54) является ослеплением сном.

Взволнованность (55) — это беспокойствие тела и ума.

33

Раскаяние (56) есть мука за злодеяния,

Появляющаяся после того, как беда уже случилась.

Сомнение [в Законе] (57) — это раздвоение ума

Относительно [четырёх] Благородных истин,

трёх Драгоценностей и т. д.*.

34

Все эти [недостатки] искореняются тем,

кто стремится к Просветлению*.

А монахом-отшельником** — в ещё большей степени.
 Ибо только тот, кто освободился от этих недостатков,
 С лёгкостью займётся совершенствованием
 духовных достоинств.

35

Вот вкратце духовные достоинства, которые
 совершенствуются
 Тем, кто стремится к Просветлению:
 Даяние, нравственность, терпимость, решимость,
 Сосредоточение, мудрость, сострадание и другие*.

36

Даяние — это отречение от личной собственности,
 Нравственность есть деятельность во благо другим
 [существам],
 Терпимость является избавлением от злобы
 [в отношении других],
 Решимость же [нужна] в приобретении добродетели.

37

Сосредоточение — это неколебимая устремлённость [ума]
 на один объект,
 Мудрость есть уверенность в [знании] значений
 Благородных истин*.
 Сострадание же является осознанием того,
 Что единственное влечение состоит в сочувствии
 ко всем существам**.

38

От даяния прибывает удовольствие, от нравственности —
 счастье,
 От терпимости — красота, от решимости — величие,
 От сосредоточения — покой, от мудрости — освобождение
 [от рождений],
 Сострадание же есть средство достижения всех
 [названных] целей.

39

С помощью полного совершенства
Всех этих семи [достоинств] вместе достигается
Высочайшее владычество над миром
И та область подлинного знания, которая вне мыслимого.

40

Как в Колеснице слушающих (шраваков) говорится
О восьми стадиях [духовного роста] слушающего,
Так в Великой колеснице [известны]
Десять стадий [роста] просветлённых существ*.

41

Самая первая из них — Услаждающая, [названная так] потому,
Что доставляет радость просветлённому существу,
Сопровождается тройственным отторжением оков*
[к Освобождению]
И потому, что влечёт рождение в роду Истинносущего**.

42

По мере созревания [в нём] Услады он рождается
Полностью поглощённым совершенствованием даяния*,
Великим владыкой Южного материка (Джамбудвипы)**,
Сотрясающим сотни миров вселенной.

43

Вторая стадия — Незапятнанная — называется так
Из-за незапятнанности* десяти деяний
Его тела, речи и ума**, а также соответственно [чистоте]
Природы сознания, в которой он пребывает,
совершая эти [деяния].

44

По мере созревания [в нём] Незапятнанности он рождается
Полностью поглощённым совершенствованием
нравственности*,

Обладателем семи драгоценностей^{**},
 Великолепным Вселенским правителем^{***} —
 помощником живых существ.

45

По мере созревания [в нём] Незапятнанности
 он рождается также
 Царём — Владыкой четырёх материков,
 Справедливым ко всем существам благодаря тому,
 Что он устранил в себе нравственное зло*.

46

Третья стадия — Светозарная — [названа так]
 Благодаря происхождению от света умиротворения
 и подлинного знания,
 Благодаря происхождению от сосредоточенного созерцания
 И чудесных способностей*, а также благодаря забвению
 страсти и ненависти.

47

По мере созревания [в нём] Светозарности он рождается
 В качестве превосходного мастера практик
 [совершенствования]*
 Терпимости и решимости, а также добродетельным
 и великим главой богов**,
 Предавшим забвению желания^{***} и страсти.

48

Четвёртая стадия — Сияющая* — называется так
 Благодаря происхождению от луча истинного знания
 И особенно благодаря развитию всех навыков,
 Способствующих Просветлению**.

49

По мере созревания [в нём] Сияния он рождается
 В качестве царя богов на прекрасном небе бога смерти*

И в качестве искусного разоблачителя
Воззрений о реальном существовании личности**.

50

Пятая стадия — Наиболее труднопреодолимая —
[называется так потому],
Что на ней преодолеваются самые трудные из всех зол*,
А также потому, что на ней достигается умение
Пользоваться знанием тончайших значений
[четырёх] Благородных истин** и других.

51

По мере созревания [в нём] этой стадии он рождается
В качестве царя богов на небе удовольствий Тушита*
И в качестве преодолевшего омрачающие взгляды**,
[Которые проповедуют] главы всех небуддийских школ***.

52

Шестая стадия — Приближающая [к буддству] —
называется так потому,
Что на ней [бодхисаттва] непосредственно приближается
к природе Будды*
С помощью постоянного упражнения в медитативной
проницательности
И в умиротворении**. [На этой стадии] прекращаются
омрачения*** и наступает чистота.

53

По мере созревания этой стадии он рождается
В качестве царя богов неба наслаждения магическими
превращениями*.
Для слушателей (шраваков) он считается
непревзойдённым**,
Усмиряющим гордыню тех, кто надменен
и сверхвысокомерен***.

54

Седьмая стадия — Далеко продвигающая
 [совершенство — называется так потому],
 Что в далеко продвинувшемся увеличивается
 количество достоинств*
 И на этой стадии он постепенно достигает
 [Состояния полного] прекращения
 [волнений дхармо-частиц]**.

55

По мере созревания этой стадии он рождается в качестве
 Бессмертного повелителя неба богов, надзирающих
 за перевоплощениями*,
 И в качестве великого покровителя учителей,
 Обучающих проникновенному познанию [четырёх]
 Благородных истин.

56

Восьмая стадия — Неколебимая, или стадия Детства*, —
 [Называемая так потому], что в достигшем неподвижности
 Прекращается знаково-понятийная деятельность
 мышления**,
 Действия же его тела, речи и ума не воспринимаемы
 [другими существами].

57

По мере созревания этой стадии он рождается
 Богом Брахмой — владыкой тысячи миров*.
 Для достойных нирваны**, просветлённых одиночек***
 и других
 [Он становится] непревзойдённым, полностью
 установившим смысл [Закона].

58

Девятая стадия — Благая* — называется так
 Из-за сходства с [положением] Юного царевича**,

Ибо по достижении этой стадии ум становится
Глубоким*** и чистым в намерениях.

59

По мере созревания этой стадии он рождается
Богом Брахмой — владыкой двух тысяч миров.
По сравнению с достойными нирваны и прочими
он непревзойдённый [мастер],
Отвечающий на вопросы, возникающие в умах существ.

60

Десятая стадия — Облако* Закона — [называется так потому],
Что из этого Облака выпадают дождём учения
Благого Закона
И что просветлённые существа (бодхисаттвы)
здесь созерцают
Сияние, излучаемое Самопросветлёнными (буддами).

61

По мере созревания этой стадии он рождается
Владыкой богов пяти высших небес чистоты*,
Самым превосходным владыкой всех богов**,
Учителем подлинного знания, непостижимого
для рассудка***.

62

Эти десять стадий объявлены
Десятью стадиями просветлённых существ.
Стадии собственно просветлённых (будд)* отличны
от предыдущих,
Будучи во всех смыслах беспредельно-неизмеримыми.

63

[Просветлённые] обладают десятью силами* для того,
Чтобы подниматься в безграничную высь.
Каждая их сила беспредельно-неизмерима,
Как и мир [рождений] существ.

64

О неизмеримости каждой отдельной из сил
просветлённых (будд)
Сказано, что она подобна земле,
Огню, воде, ветру, пространству*,
Кои беспредельны во всех направлениях.

65

Беспредельность просто невоспринимаема,
Очевидно, что такой же [беспредельной]
Должна быть и её причина. Почему же не верят
В эту неизмеримую беспредельность просветлённых?*

66

Перед храмами, или перед образом Будды*,
Или в другом месте пребывания
Трижды в день должно произносить
Следующие двадцать строф**.

67

В поиске прибежища навсегда припадаю
К Просветлённому, Закону, Общине*,
А также к просветлённым существам (бодхисаттвам),
И я почтительно склоняюсь пред теми, кто достоин
поклонения.

68

Я полностью отказался совершать нечестивые поступки
И посвятил себя творению добрых дел,
И я восхваляю все добродетели
(И заслуги) всех живущих.

69

Соединив ладони и склонив ниц голову,
Я молю совершенно просветлённых (будд)
Пребывать в мире существ,
Дабы вращалось Колесо Закона.

70

Благодаря добродетели, уже обретённой мною,
И той, которой я ещё не заслужил, но заслужу непременно,
Пусть все живые существа проникнутся
Сознанием, устремлённым к наивысшему Просветлению*.

71

Пусть минуют существа все несвободные рождения*,
Пусть они обретут счастье благодаря незапятнанным чувствам,
Пусть они станут самостоятельными в выборе образа жизни**,
Пусть они будут равно обладать прекрасными
жизненными условиями.

72

Пусть ладони всех живущих людей
Да украсятся драгоценностями*,
Пусть все бесконечные радости не прекращаются,
Пока длится круговращение рождений (сансара).

73

Пусть все женщины всегда достигают
Наивысшего мужского достоинства*,
Пусть все воплощённые существа обретут
Совершенство знания и поведения**.

74

Пусть родившиеся существа приобретут
Прекрасные цвет* кожи, внешность,
Здоровье, великую силу**, крепость
И пусть долго живут красивыми.

75

Пусть все избавятся от всех страданий
С помощью искусных средств (упайя),
Пусть проникнутся великими богатствами трёх Драгоценностей*
С помощью Законоучений Просветлённого.

76

Пусть те, кто избавился [от страданий, обретут]
Сострадание, Радость*, Любовь, Невозмутимость
[в отношении] омрачений
И украсятся [совершенством] даяния, нравственности,
Терпимости, решимости, сосредоточения и мудрости**.

77

Пусть они полностью завершат все накопления
[добродетели и знания]*,
Пусть [их тела] украсятся большими и малыми признаками
Просветлённого**,
Пусть они непрерывно поднимаются вверх
[к состоянию Будды],
Не постижимому рассудком, соответственно десяти
стадиям духовного роста***.

78

Пусть я тоже украшусь всеми [перечисленными]
Достоинствами и другими*.
Пусть я освобожусь от всех недостатков
И стану добрым другом** всех живущих существ***.

79

Пусть я завершу накопление всех добродетелей,
О коих мечтают все существа,
Пусть я всегда буду высвобождать
От страданий все существа во плоти.

80

Пусть те живые существа,
Кои дрожат от страха во всех мирах,
Станут совершенно бесстрашными только потому,
Что услышат имя моё.

81

Пусть добрые, беззлые* и честные люди
Полностью посвятят себя подлинному Просветлению
Только потому, что они видят меня,
Касаются меня или лишь слышат имя моё.

82

Ведь я смог обрести пять чудесных способностей*,
Кои сопровождают [меня] во всех следующих рождениях,
Потому я всегда и всячески могу действовать
Ради блага и счастья** всех живых существ.

83

Пусть я всегда буду в состоянии
Спокойно и своевременно* сдерживать всех тех,
Которые, пребывая во всех мирах,
Хотят вершить злые дела.

84

Пусть я всегда буду поводом для радости*
У всех, кто любит жизнь, подобно тому,
[Как радуют] земля, вода, воздух, огонь,
Лекарство и деревья леса.

85

Пусть я буду дорог существам, как их собственная жизнь,
И пусть они будут мне дороже всего.
Пусть их вина перейдёт на меня,
Моя же доброта — полностью на них.

86

Если даже одно существо ещё не освободилось,
Какое бы оно ни было, здесь ли или где-то там,
Пусть я ради него останусь [рождаться вновь и вновь],
Даже достигнув наивысшего Просветления*.

87

Если у взывающего [ко мне] уже [накоплена]
определённая добродетель*,
То он всё равно и несомненно должен родиться
В одной из областей вселенной,
Коиx столько, сколько песчинок на берегах Ганга**.

88

Вот как сказано Благодатным* [Буддой]:
Причинно основополагающим нужно считать обладание
Таким [неизмеримым] качеством**, как желание
быть полезным
Беспредельной вселенной [неизмеримого числа] существ.

89

Законоучение, которое мною вкратце
Поведано тебе, [царь],
Должно быть всегда дорого тебе так же,
Как всегда дорога тебе собственная жизнь.

90

Кому дорог Закон, тому действительно дорога
собственная жизнь,
Ибо для того, кто дорожит ею, очень полезно знать,
Что [благие] последствия обусловлены Законом
И они наступят, если жить в соответствии с Законом*.

91

Поэтому почитай Закон, как самого себя,
Почитай достижения [в Пути]*, как Закон,
Почитай проникательную мудрость, как достижения,
Почитай мудрых, как проникательную мудрость**.

92

Кто боится, что поддерживать отношения (беседовать)
С чистым, дружелюбным*, мудрым, расположенным к благу —

Это только вредить самому себе,
Тот наверняка погубит свои надежды [на хорошее рождение].

93

Отдохнув, о царь, соберись с духом,
Я буду с тобой, покровителем, беседовать
Как со знатоком чистоты и дружелюбия,
Расположенным к благу*.

94

[О царь], вкратце узнай о том, какими признаками
[Должны обладать] добрые учителя,
Чтобы уметь отсекаать омрачения. Эти [признаки] таковы:
удовлетворённость,
Сострадание, нравственность и проницательная мудрость*.

95

Познав способ действий, которому они [учителя]
Обучат тебя из уважения к тебе [царю]*,
Ты достигнешь наивысшей цели**,
Выполняя следующие основные правила***:

96

Говори правду и то, что приятно существам,
Будь способным творить добро, что трудновыполнимо,
Будь разумным, неприемлющим обман,
Будь независимым, с добротолюбием на устах*,

97

Будь последователен в самообуздании,
Щедрым, деятельным, со спокойным умом,
Неутомляемым, непоколебимым [в Пути],
Неподвластным [страстям], искренним,

98

Будь дружелюбным, как полная луна,
Сиятельно-прекрасным, как осеннее солнце,

Таинственно-глубоким, как океан,
Стойким в Законе, как гора Меру,

99

Освободись от всех зол [в себе]
И будь украшен всеми достоинствами,
Будь соком жизни для всех существ
И стань воистину всеведущим.

100

Это Законоучение предназначается
Не только царям, но и другим существам,
Созревшим для него
И желающим творить благо.

101

О царь, это Наставление ты должен выслушивать ежедневно,
Чтобы как лично тобой,
Так и другими было достигнуто
Подлинное совершенное Просветление.

102

Ведь те из людей, которые желают достичь Просветления,
Обретаемого в соответствии с благим Законоучением,
Должны навсегда забыть* крайности самого великолепного
и самого низкого,
Обретения и потери, забыть о пользе и плоде
[только для самого себя],
Должны не заботиться** о благодарности (или даре)
от других,
Должны отринуть всякую зависть*** и быть неизменно
исполненными****
Терпимости, высочайшего почтения и заботливой
любви***** к достойному учителю.

КОЛОФОН

ТАК ЗАКОНЧЕНО СОСТАВЛЕНИЕ ВЕЛИКИМ УЧИТЕЛЕМ
БЛАГОРОДНЫМ НАГАРДЖУНОЙ
«ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ НАСТАВЛЕНИЯ ЦАРЮ».

С санскрита перевели индийский учитель Джняна-гарбха и тибетский толмач (*лоцава*) Лугьел Цен (Klu'i rgyal mtshan)*.

Позднее индийский учитель Канакаварман и тибетский толмач Пацеб Ньима (Pa tshab nyi ma grags) отредактировали перевод, опираясь на три санскритских манускрипта.

Комментарий (*тика*) к «**Драгоценным строфам**» составлен учителем Аджитамитрой.

С санскрита его перевели индийский учитель Видья-карапрабха и тибетский толмач Банде Палцег (Bande Dpal brtsegs)**.

«Двадцать строф о Великой колеснице» («Махаяна-вимщика»)

I Вступление к МВ

«**Махаяна-вимщика**» (МВ) относится к числу известных произведений индийского буддизма, о которых учёные много спорят. Споры вызваны как структурными, так и содержательными особенностями текста, а также проблемами его авторства. В колофоне сохранившегося санскритского манускрипта VIII–IX вв., найденного в буддийском тибетском монастыре Нгор, говорится именно о 20 строфах Нагарджуны, но сама рукопись состоит из 28 строф, причём первые семь, очевидно, добавлены одним из переписчиков, поскольку начальной посвятельной строфой является восьмая.

Без добавленной части этот труд дважды переводился на тибетский язык с несхожих оригиналов (в 20 и 23 строфы), отличающихся также порядком расположения строф. В X в. у текста появился китайский вариант в 24 строфы, не похожий на все предыдущие порядком строф [Tucci 1956: 195–200]. Таким образом, можно сделать вывод о существовании нескольких санскритских версий трактата, что одновременно свидетельствует и о его популярности, авторитетности у нескольких локальных учительских традиций мадхьямики. Но ещё до обнаружения санскритской рукописи МВ знаменитый индийский пандит Видхусекхара Бхаттачарья восстановил текст этого трактата, используя названные тибетские и китайскую версии, которые вкуче с исследованием и английским переводом были им опубликованы [Bhattacharya 1931].

Произведение представляет собой самое сжатое изложение философско-религиозной сущности Махаяны и её основополагающих учений. В тексте использованы терминология и выразительные средства неполемической шастры, т. е. того раздела литературы школы мадхьямики, который

предназначался не для учёных и религиозных дискуссий, а для обсуждения его сторонниками школы между собой.

Перед нами собрание кратких положений школы, постоянное памятование которых облегчает также проповедническую деятельность. Достаточно взять любую строфу в качестве заглавной и развивать её основную мысль толкованием, цитатами из текстов (некоторые из них санскритский переписчик, видимо, записал для себя в начале сохранившейся рукописи), яркими примерами и сравнениями. Вероятно, этим объясняется и разное расположение строф в версиях (только 8–12-я строфы приводимого здесь перевода имеют одинаковый порядок во всех вариантах, т. е. начиная с посвяtitельной строфы).

Ситуация проповеди и уровень готовности слушателей определяли последовательность изложения учения. Монаху приходилось решать, о чём поведать раньше: об иллюзорности, призрачности мира обычных восприятий или о пустотности, неразличимости сансары и нирваны. Помогали проповеднику и приведённые автором трактата сравнения. Природа всех существ одинакова, как одинакова природа их отражения в зеркале (11-я строфа). За лжепримысливание существа горят в аду так же, как камыш в огне (14-я строфа). Страх художника перед изваянием или нарисованным им изображением демона таков же, как и страх глупца перед создаваемой им самой чередой будущих рождений и мук (16-я строфа).

Структурно выпадающие из текста первые семь строф санскритского оригинала на самом деле чрезвычайно важны именно для проповедников мадхьямиков. Ведь они были известны в Индии преимущественно своим пафосом ниспровергателей общепринятых ценностей и истин. Последователям Нагарджуны (да и ему самому) постоянно приходилось доказывать, что их негативная диалектика и полемическая позиция вовсе не тождественны философии разрушения и всеобщего уничтожения (*уччхеда-вада*).

Уже в первых строках санскритской **МВ** раскрывается кардинальная идея шунья-вады: пустота — это и есть наи-

высшее, сверхинтуитивное знание (*джняна*), но это единое и неделимое состояние сознания невозможно обрести, не постигнув мадхьямиковского искусства пользования относительными истинами в нереальном мире двойцы, т. е. в мире различий, противостояний, противоречий. Это искусство позволяет мадхьямикам проникать в природу Будды, знакомиться с путями и уровнями совершенствования (*бхуми*), в том числе и прибегая к цитатам и пересказам знаменитой «Ланкаватара-сутры» в строфах 4–7-й.

Среди содержательных проблем «Двадцати строф о Махаяне» учёных удивляет прежде всего упоминание доктрины «Только Сознания» (*citta-mātra*) в 4-й и 25-й строфах. В истории буддизма эта доктрина развивалась школой йогачаров. Но в принципе идея «Только Сознания» провозглашена в авторитетной и для мадхьямиков «Ланкаватара-сутре» (см. ниже примеч. к ЧС, III, 16, а также [Андросов 1990: 80–81] и новейшую работу, посвящённую этой доктрине [Lindtner 1997a], особенно с. 162–171).

Подробно эта доктрина изложена в 5–7-й главах «Сандхи-нирмочана-сутры», которые были созданы, по-видимому, уже позже трактатов основоположников йогачары Майтреянакхи и Асанги, т. е. после IV в. [Williams 1989: 78–79]. Поскольку последние творили после Нагарджуны, то для него эта идея ещё не была связана с йогачарой, что произошло позднее и после чего мадхьямики критиковали *читта-матра-ваду*.

Именно так поступили с ней авторы «Бодхи-читта-вивараны» — текста, приписываемого Нагарджуне, но составленного, видимо, на рубеже IV–V вв. (исследование, тибетский текст и английский перевод см. [Lindtner 1982: 180–217])⁹³. В этом произведении довольно подробно (строфы 25–56) критикуются многие категории йогачары, и среди них *читта-матра* (строфы 30, 40–54). Но здесь отвергается не содержание сутр, а их интерпретация виджнянавадинами [Андросов 1990: 124–127].

⁹³ Кристиан Линдтнер относит этот текст к тем, которые, безусловно, созданы Нагарджуной, автором ММК, и, следовательно, он датируется II в. Тогда как по моим выкладкам о нагарджунизме содержание данного трактата должно датироваться рубежом IV–V вв.

Более того, Пол Уильямс нашёл, что теория *читта-матры* — «продукт изначальных размышлений о медитативном опыте», как это явствует из очень ранней махаянской «**Прагьяотпанна-сутры**»: «Что принадлежит этому тройственному миру? — Ничего, кроме мысли (*citta-mātra*). — Что это? — Именно так я распознаю вещи... так они появляются» ([Williams 1989: 82], английский перевод тибетской версии сутры см. [Harrison 1990]).

Обратите внимание, насколько близок последнему высказыванию автор **МВ**: «Само сознание (*citta-mātra*) выпускает из себя всё это» (строфа 25-я). Для мадхьямиковского истолкования этой идеи важно, что основной упор делается на отсутствие в медитирующем уме чего бы то ни было самостоятельно существующего (*niḥsvabhāva*), на видение мира пустым (строфа 21-я), на видение единства сансары и нирваны (строфа 22-я), которые порознь не существуют. Все эти идеи суть медитативные установки, определяющие в буддизме характер как философии, так и религиозной проповеди. Йогачары в медитации ставили иные акценты, которые и вылились в утверждения о том, что «есть только сознание», «есть только нирвана» и т. д.

Упоминание *читта-матры* в этом произведении породило сомнения в авторстве Нагарджуны. Так, К. Линдтнер относит «**Махаяна-вимщику**» к классу нагарджунистских трактатов, «сомнительных, но, возможно, аутентичных» [Lindtner 1982: 12]. Ещё одной причиной спорности авторства называют то, что ссылаться на этот текст мадхьямики стали сравнительно поздно. Это начали делать Арьядэва-тантрик (VII–VIII вв.), а затем Дхармендра и Атиша (X–XI вв.). Я не разделяю этих сомнений и по изложенным выше мотивам считаю трактат необходимым и весьма значимым в системе нагарджунизма, хотя, возможно, и не принадлежащим автору «**Мула-мадхьямака-карик**».

Перевод выполнен по изданию санскритского оригинала Джузеппе Туччи ([Tucci 1956: 201–203], там же приводится его английский перевод, с. 204–207). Существенную помощь для понимания содержания оказали также тибет-

ские версии, опубликованные В. Бхаттачарьей [Bhattacharya 1931]. Правда, из-за несоответствия сохранившегося санскритского текста тибетским версиям мне пришлось вначале отказаться от принятого в данной книге правила комментирования: приводить тибетские эквиваленты санскритским терминам. В ряде случаев эти эквиваленты мне пришлось отыскивать в словарях. Отличия данного перевода от изданного мною прежде [Андросов 1995б] состоят не только во введении формальной структуры строфы, но и в терминологической переработке всего памятника в связи с единой системой терминов, вводимой для всех трактатов и исследовательских пассажей книг, изданных после 1999 г., т. е. после первой публикации «Дхарма-санграхи» (ДС).

II
Перевод

1

По сути неверно, что пустота является чем-то иным,
Нежели знание,
Поскольку не отличать отличающееся
Считается настоящим знанием*.

2

Но и невозможно следовать познанию,
Лишённому двойственности*. В результате получается
логический абсурд**:
Природа двойственности свойственна тому,
Кто отказывается признать существование двойцы***.

3

Ведь известно, что Благодатный есть
Воплощение истинно сущего*. Он учил, что То** [невыразимо].
Но Он [и сам] вне сферы познаваемого, познающего,
Существующего бытия, мышления*** и т. п.

4

Есть только ум, состояние которого невообразимо,
А также местопребывания святых и страны просветлённых* —
Вот что было поведано просветлёнными.
Так они проповедуют и будут проповедовать.

5

Ибо семь [нижних] стадий ещё осознаются умом,
Восьмая же являет собой нечто невообразимое.
Две [следующие] стадии суть местопребывание святых.
Последняя же стадия — это Моя сущностная природа*.

6

Просветлённые проповедовали о семи первых стадиях,
Что они познаваемы, будучи подвластны уму,

Причём на седьмой стадии тело, речь и ум
Уже не оскверняются.

7

При пребывании же на восьмой стадии
Даже его сновидение* не содержит приятного**.

8

Слава величию Неохватимого мыслью, Просветлённого,
Того, чей ум ничем не связан.
Благодаря Его состраданию поведено Законоучение,
Которое словами не выразить*.

9

Просветлённые и обычные существа имеют
те же самые признаки,
Подобно тому как то бывает с пространством*.
Их собственная природа такова, что они не произведены**,
С точки зрения высшей реальности они и не исчезают.

10

Их собственная природа такова, что они не производились
ни в этом мире,
Ни в ином, но рождаются они во взаимообусловленности*.
Они пусты, ибо соделаны кармой**.
Постичь это можно, лишь обладая знанием Всеведущего***.

11

Считается, что по своей природе все существа равно подобны
Отражениям в зеркале, непорочно чисты,
Их собственная сущность благодатна*,
Они недвойственны и равно подобны абсолютной
реальности**.

12

Хотя с точки зрения высшей реальности нетленной души* нет,
Простые люди примысливают вечное начало

И интуитивно знают о [двойце] радости и страдания.
Для них кажется настоящим всё:

13

Шесть видов странствий живых существ*,
Череда рождений в сансаре, божественные небеса,
Потустороннее счастье и великое страдание оказавшегося в аду,
А также старость, болезнь и т. д. **.

14

Создавая ложные представления, они обречены гореть в аду
И терпеть муки в других воплощениях.
Они страдают из-за собственных ошибок так,
Как камыш — в огне.

15

Это подобно обману иллюзией:
Существа наслаждаются предметами, они пребывают
в одном из воплощений,
Которое является иллюзорным
И которое возникает в силу зависимого происхождения.

16

Как живописец боится внушающего страх
Образа демона-якши*, нарисованного им самим,
Так точно и глупец боится
Своего круга рождений в сансаре.

17

Как некий дурак падает в грязь,
Созданную им самим, так и существа
Погружаются в грязь ложных представлений,
Преодолеть которую трудно.

18

Кто принимает несуществующее за существующее,
Тот причиняет [себе] мучительное переживание,

Ибо ложные объекты восприятия
Отравляют [сознание] ядом подозрения.

19

Видя, сколь беззащитны существа,
Благодетельные будды, мысли коих
Устремлены к состраданию,
Направляют существа к Просветлению.

20

Дабы они, приобретая полезные
Духовные накопления и высочайшее знание,
Освободились из сетей вымыслов
И стали тоже просветлёнными, дружественными миру*.

21

Видя мир пустым, лишённым
Начала, середины, конца,
Несозданным и невозникшим,
Они правильно уразумеют смысл бытия существ.

22

Поэтому они видят, что для них нет различий
Между сансарой и нирваной.
Они воспринимают лишь неомрачённое, неизменное
И лучащееся в начале, середине, конце.

23

Проснувшийся не видит образов,
Приснившихся во сне.
Точно так же Пробудившийся
От сна заблуждений не видит сансары.

24

Когда чародей-иллюзионист, совершив
Колдовское действие, всё возвращает обратно,
Тогда ничего [от магической иллюзии] не остаётся.
Такова и подлинная реальность дхармо-частиц.

25

Подобно создателю колдовского действия,
Само Сознание* выпускает из себя всё это.
Из Него проистекают благие и неблагие деяния,
Из Него — хорошие и плохие рождения.

26

Люди придумывают о себе, а также о мире,
Что они имеют происхождение.
Происхождение есть вымысел,
Не существует также ничего внешнего.

27

Когда несуществующее принимается за существующее,
Тогда глупцы придают значение таким понятиям,
как «вечность»,
«Нетленная душа», «счастье». Вовлечённые во мрак
зablуждений,
Глупцы вращаются в этом океане существований.

28

Не ступив на Великий путь (Махаяны),
Разве кто переправится на другой берег
Огромнейшего океана сансары,
Наполненного водой представлений?

«ДВАДЦАТЬ СТРОФ О ВЕЛИКОЙ КОЛЕСНИЦЕ» —
ТРУД, СОСТАВЛЕННЫЙ ИЗ СТРОФ
БЛАГОРОДНОГО НАГАРДЖУНЫ,
[ЗАВЕРШЕН].

«Четыре гимна Буддам» («Чатух-става»)

I

Вступление к ЧС

«Четыре гимна» (ЧС) — яркое произведение поэзии нагарджунизма, удивительное и во многих отношениях особенное даже в рамках этого духовного наследия. Прежде всего само название текста именно с таким составом гимнов в качестве единого письменного источника появилось на свет последним, т. е. после многовекового хождения отдельных гимнов в пространстве индо-буддийской словесности. Судя по всему, это название дал Амритакара, составивший комментарий к этим четырём гимнам, озаглавленный «**Чатух-става-самасартха**», который сохранился (без начала) на санскрите [Tucci 1956: 234–246]. Однако этот автор совершенно не известен ни историкам индийской литературы, ни знатокам буддийских памятников Тибета, Китая или других стран Востока⁹⁴.

Ни один другой текст, приписываемый Нагарджуне и сохранившийся на санскрите, не имеет столь большого числа уже найденных оригинальных рукописей. Так, датский исследователь Кристиан Линдтнер работал с четырьмя копиями санскритских манускриптов (один написан бенгальским шрифтом XIII–XIV вв.), хранящихся в библиотеках Токио, Санкт-Петербурга (Центральноазиатская коллекция, вклад М. Тубьянского), Пуны (Индия) и Катманду (Непал) [Lindtner 1982: 123–124]. Джузеппе Туччи в том же Непале обнаружил

⁹⁴ Чандракирти (VII в.) называл собрание гимнов своего праучителя Нагарджуны просто «**Самстути**». Судя по тому, что он нигде не раскрыл состава этого собрания, но в своих трудах активно цитировал только два первых гимна из нашей четвёрки [Lindtner 1982: 125–126], она, по-видимому, ещё не составляла единого памятника. В X–XI вв. творили мадхьямики Праджнякараматаи и Вайрочанаракшита (см. о них [Ruegg 1981: 116]), ссылавшиеся на «**Чатух-ставу**» уже как на самостоятельный и единый литературный памятник [Lindtner 1982: 121]. Поэтому есть основания предполагать, что именно комментарий Амритакары сделал «**Четыре гимна**» текстовой единицей и что жил он в VIII–IX вв.

«не очень старый» список на бумаге второго и четвёртого гимнов нашей четвёрки с «простеньким» грамматическим комментарием [Tucci 1932: 311].

В тибетском каноническом Тенгьюре в отделе гимнов (bstod tshogs) данная четвёрка помещена порознь среди двух других десятков приписываемых Нагарджуне гимнов, авторство большинства из которых либо сомнительно, либо неприемлемо, поскольку содержание отнюдь не мадхьямиковское [Lindtner 1982: 15–17]. Правда, некоторые учёные считают возможным включить в наследие Нагарджуны отдельные из них полностью (например, «**Читга-ваджра-ставу**», последнее издание тибетского текста и английского перевода см. [Tola, Dragonetti 1995: 135–136]) или частично (например, некое ядро «**Дхарма-дхату-ставы**» [Ruegg 1981: 32], см. также [Андросов 1990: 129]).

Исключение составляет лишь «**Молитва в 20 строф**» из РА, V, 67–86, несомненно нагарджунистская и тоже помещённая в этот отдел, а также, пожалуй, «**Праджня-парамита-стотра**». Этот нагарджунистский гимн составлен с явно раннемадхьямиковских позиций, и его содержание посвящено Матери всех будд, Совершенной мудрости — Праджня-парамите («**Праджня-парамита-стотра**», 21-я строфа). Он найден и среди буддийского тюркского письменного наследия, поскольку был переведён с санскрита на уйгурский язык в XIII–XIV вв. (исследование и перевод см. [Koves 1979]). Участие в редактировании и проповеди гимна принимала буддийская монахиня Праджняшри, которая в колофоне автором назвала Нагарджуну [Там же: 62].

К периоду нагарджунизма я бы смело отнёс ещё одно произведение — «**Гимн высокочтимому Будде**, [составленный в стихотворном] размере *дандака*» (*buddha-bhaṭṭāarakasya danḍaka-vṛttena*). Этот труд представляет собой одну-единственную, чрезвычайно редко встречающуюся поэтическую строфу (три строки которой состоят из 6+104 слогов, а одна — из 6+95); этот гимн сохранился в Тенгьюре. Этому тексту повезло, так как он в данном собрании присутствует как в виде тибетской транслитерации санскритского оригинала, так и в виде пе-

ревода, в котором автором назван «благородный (арья) Нагарджуна» (rje btsun sangs rgyas la rgyun chags kyī tshigs su bcad pas bstod pa 'phags pa klu sgrub zhabs kyis mdzad pa bzhuḡs so). Подробное филологическое и содержательное исследование вкूपе с немецким переводом осуществил М. Хан [Hahn 1987a].

По-видимому, количество сохранившихся оригинальных манускриптов и переводов гимнов Нагарджуны свидетельствует об их большой популярности в Северной и Восточной Индии, а также в Центральной Азии (Непал, Гималаи, Тибет, Восточный Туркестан). Об этом же свидетельствует и тот факт, что строфы нашей четвёрки необычайно часто цитировались в индо-буддийской литературе [Lindtner 1982: 124–127]. Однако популярность гимны Нагарджуны начали приобретать примерно с VIII в. Правда, это далеко не то же самое, что широкая популярность СЛ («Дружественного послания») или философская популярность ММК («Коренных строф о Срединности»). Настоящая четвёрка гимнов предназначалась автором не для мирской аудитории и даже не для всякой монашеской общины махаянистов. Данные тексты составлялись для сугубо внутреннего пользования, а именно в помощь адептам мадхьямики в их медитативных практиках. Гимны были призваны настраивать поток сознания медитирующего монаха на определённый лад для «свидания» с тем или иным Телом Будды.

В этом смысле гимны во многом повторяют процедуры подготовительных практик раннего буддизма [Vetter 1988: 21–25]. Более того, в каждом из них кратко «проговаривается» практически весь Закон Будды, но согласно сутрам Махаяны и их мадхьямикомскому истолкованию, которому сопутствует явная или неявная критика положений Малой колесницы. Последовательность гимнов знаменует собой стадии всё усложняющихся практик, поскольку понимание содержания каждого следующего гимна требует более глубоких познаний в мадхьямикомских интуициях и владения более сложным мастерством.

Этим объясняется особо доверительный стиль гимнов. Их автор позволил себе даже отойти от общеизвестной апо-

фатической (всё отрицающей) манеры изложения, к которой мадхьямики (особенно прасангики) неизменно прибегали при общении и спорах с буддистами других школ и которая европейскими учёными называется негативной диалектикой. Мадхьямик не выдаёт собственной точки зрения, а, принимая позиции оппонента, взламывает их изнутри, показывая в них логические ошибки и ущербность, нередко даже абсурдность доказательства. Поэтому методика, подходы к изложению содержания делают гимны источниками, прямо противоположными руководствам по полемике и доктринальным трактатам, классифицируемым в тибетском Тенгьюре (в отличие от гимнологии) как «Собрание [текстов, составленных из] доводов рассудка» (*Yukti-sambhāra*, тиб. *rigs tshogs*).

Данные же гимны созданы в катафатической (утверждающей) манере, которая использовалась в этой школе только между своими, между равными по глубине познаний, а также наедине с собой, в раздумьях, в преддверии медитативного погружения. Гимны можно рассматривать и как средство, и как плод медитации, ибо достижение успеха в последней являлось, очевидно, критерием правильности гимнословения, его практической применимости. Следовательно, гимны суть запись либо *внутренней речи*, либо речи для своих, зачастую переходящей в восторг, экзальтацию, духовный экстаз. Особенно это свойственно третьему и четвёртому гимнам, а также концовке второго. Все они составлены в монологическом стиле обращения к Телам Будды разных «уровней плотности».

Отдельные полемические выпады против школ Малой колесницы чаще всего выражены неявно (I, 4–10; II, 8; III, 2–7, 23, 28–30), и только в третьем гимне автор сбивается на полемический лад (строфы 8–17), хотя и остаётся, на мой взгляд, в рамках *внутреннего* диалога с оппонентами из Хинаяны. Ряд возражений высказан и небуддийским мыслителям различных традиций. Прежде всего это касается сторонников идеи Бога-творца (III, 33–34 в более широком плане и I, 9; II, 4), которая противна всему буддийскому умозрению

и практике, опирающимся на идеи взаимозависимости и махаянского Абсолюта, Будды, ничего не производящего и не уничтожающего (I, 25; II, 4), что постижимо лишь созерцателями Пустоты (I, 22–24).

О ритуально-практической стороне гимносложения в Индии в своё время писал Дж. Туччи: «Мы уделяем не столь много внимания гимнологии индусов, ибо, даже признавая, что некоторые из них прекрасны с литературной точки зрения, полагаем, что они мало добавляют к нашим знаниям об индийской мысли. С этим трудно согласиться. Многие из них не просто молитвы или гимны в честь Бога. В определённом смысле они не отличаются от *дхьян* (медитаций), которые очень часто включаются в них, потому что цель их — вызывать экстатическое состояние, делающее возможным видение Бога. Они являются существенными моментами комплексного процесса *садханы* (практического способа достижения религиозных устремлений), а также *пуджи*, *нама-джапы*, *киртаны* (соответственно благоговейного подношения божеству, бормотания его имени, многократного повторения молитвы) и т. д. Другими словами, гимны суть инструменты, которыми разум постигает религиозную веру, выраженную в этих действиях, поскольку в следующий момент дух фокусируется и делается видимым. То же самое совершает вера с помощью непосредственного переживания. Поэтому изучение гимнов важно для знакомства с индийским мистицизмом, религиозной психологией и для понимания фундаментального характера индийского религиозного переживания» ([Tucci 1932: 309], пояснения в круглых скобках мои. — В. А.).

Далее итальянский учёный приводит интересные наблюдения и по поводу четвёрки гимнов Нагарджуны⁹⁵: «“**Чатухстава**”, несомненно, один из лучших образцов такого рода литературы. Действительно, четыре гимна как бы синтезируют

⁹⁵ Правда, в 1932 г. Дж. Туччи ещё не нашёл комментарий Амритакары, а потому предполагал другой состав и последовательность гимнов: 1 — «Нираупамья-става», 2 — «Локагита-става», 3 — «Читта-ваджра-става» (тибетский текст и перевод его см. [Catuh-stava 1985: 36–38; Tola, Dragonetti 1995: 135–136]), 4 — «Парамартха-става» [Tucci 1932: 307].

ют всю махаянскую догматику, ведущую к высшей реализации *шуньяты*, расцениваемой как *парамартха*, или Абсолют. В то же время они демонстрируют на первый взгляд нечто парадоксальное, т. е. то, что буддизм даже в своём махаянском варианте оставался в основе тем же, чем был вначале. Я думаю, это род мистицизма, который не признавал существования никакого бога в качестве абсолютной сущности. Конечно, буддийский олимп полон богов и божественных существ, будд и бодхисаттв, но все они только относительно реальные: существуют, поскольку существует *прапанча* (проявленная множественность), т. е. поскольку в нашем уме происходит игра *викальп* и *санкальп*, или синтетического и аналитического воображения. Даже *дхьяни-будды* (пять просветлённых, или пять *будд* медитации, см. ДС, III) позднего махаянского мистицизма выступают субъективными проекциями чистого ума бодхисаттв и йогоинов. Видение их доступно на самых высоких стадиях *дхьяны* (медитации) и *самадхи* (сосредоточения). Но когда все отпечатки великого космического поведения, отражающего негативную, но необходимую сторону вечности, разрушаются, тогда и *будды* и *дхьяни-будды* исчезают, поскольку любая активность ума теряется в *парамартхе* (Абсолюте). Эта *парамартха* является Абсолютом вне слов, которые могут называться пустыми уже потому, что предикат неприложим к нему.

В сфере относительного существования есть место для всех видов богов, но в сфере истинного — даже Будда медитации исчезает. Этот процесс прослеживается в “**Чатух-ставе**”. Четыре части, на которые текст подразделяется, неразъединимы. Должно быть четыре гимна, так как истина может осуществляться четвероюко — градацией различной интенсивности, соответствующей четырём Телам Будды. Следовательно, каждый гимн принадлежит определённому аспекту истины, который соотносится с одним из четырёх Тел Будды. По-моему, “**Чатух-става**” кодифицирует буддологию Нагарджуны, демонстрируя в то же время, что великий мыслитель знал систему четырёх Тел Будды, хотя он дал каждому из них имя, отличающееся от

обычных» ([Там же: 310–311], пояснения в круглых скобках мои. — В. А.).

Столь пространный выдержку из труда известнейшего учёного представляется уместной и оправданной, ибо ему удалось здесь ярко передать религиозную сущность Махаяны и нагарджунизма. Сомнения вызывают лишь суждения по поводу столь ранней систематизации учения о четырёх Телах Будды. Ведь, по убеждению Дж. Туччи, Нагарджуна жил во II в., но в Праджня-парамитских сутрах, которые он редактировал, комментировал и отстаивал в спорах, говорилось только о двух Телах Будды. Первый мадхьямик назвал их в РА, III, 11–14 — это Тело Будды в цвете и форме (*пуна-буддха-кайя*) и Тело Закона (*дхарма-кайя*). В одном из наиболее поздних нагарджунистских трактатов («Махапраджня-парамита-шастра»), переведённых в начале V в. Кумарадживой на китайский язык, тоже содержится учение о двух Телах Будды [Ramanan 1978: 307–316].

Поэтому я считаю, в период нагарджунизма (II–IV вв.) все четыре гимна восхваляли именно эти два Тела Будды. Причём первый гимн посвящён Телу в цвете и форме, второй — обоим Телам, а также медитативному переходу от одного Тела к другому, о чём сказано прямо (II, 12, 16–20, 22). Третий же и четвёртый гимны содержательно могут быть соотнесены только с Телом Закона, причём гимны демонстрируют различные подходы к его созерцанию. Хотя позднее, конечно, соотношение между гимнами и Телами могло трактоваться и иначе.

Учение о Телах Будды относится к сложным и не до конца прояснённым аспектам буддологии как науки. Буддийские тексты (сутры Махаяны, трактаты йогачары и поздней мадхьямики, тантры Ваджраяны) содержат самые различные варианты этого учения, «схемы» Тел Будды и названия этих Тел. Благодаря популяризаторам наиболее известна версия йогачары о трёх Телах Будды (*дхарма-кайя*, или Тело Закона, *самбхога-кайя*, или Тело наслаждения, и *нирмана-кайя*, или Тело воплощения). Её кажущаяся простота объясняется философскими спекуляциями, вольно или невольно соотносящи-

ми Тела Будды с тремя природами (*свабхава*, см., например, [Robinson 1977: 94–95]), с тремя сферами вселенной (*кама-, рупа-, арупа-дхату*) или даже с тремя видами деятельности (тело, речь и мысль, см., например, [Говинда 1993: 393–407; Joshi 1983: 200–201]). Правда, иногда учёные всё-таки напоминают, что даже основоположник школы йогачары Асанга (IV в.) называл и четвёртое Тело — Абсолютно сущностное (*свабхавика-кайя*), являющееся как бы единственной «опорой» всех остальных Тел. Но и в этом случае его предпочитают отождествлять с Телом Закона [Thomas 1953: 242].

Сложности описания рассматриваемой доктрины проистекают, во-первых, из нефилософского и тем более неспекулятивного характера учения и, во-вторых, из его многофункциональной применимости в высших духовных практиках. Так, в частности, «**Чатух-става**» использовалась при созерцаниях Тел Будды в практиках 10 стадий (*бхуми*) духовного роста бодхисаттвы (см. ДС, LXIV; РА, V, 40–62), обретающих состояние буддства (см. ДС, LXV; РА, V, 62–64).

Дж. Туччи в другой своей работе писал: «Конечно, первые семь *бхуми* не берутся во внимание, ибо бодхисаттвы подходят к достижению своей цели только на восьмой *бхуми* (*acalā* — неколебимая), которая является *anābhoga-vihāra* (пребыванием в состоянии без усилий, или в спонтанности, непосредственности), что делает бодхисаттву святым, не очень отличающимся от Будды. На девятой стадии (*sādhumatī* — благая) *pratisaṃvit*, или сознание Будды, достигается и бодхисаттва созревает для обретения вечного плода, состояния *Sam̐buddha*» ([Tucci 1956: 237–238], пояснения в круглых скобках мои. — В. А.).

В этих суждениях итальянский учёный следует, во-первых, Амритакаре, который установил практическую связь второго гимна нашей четвёрки с восьмой стадией духовного роста бодхисаттв, а третьего гимна — с девятой стадией [Там же: 238, 242–243], во-вторых, другому нагарджунистскому трактату, «**Двадцать стрóf о Великой колеснице**» (см. выше, а также [Андросов 1995б: 150–151]). Действительно, последнее произведение важно для понимания «**Четырёх гимнов**». Но,

похоже, сочинение Амритакары Дж. Туччи читал не самым внимательным образом, уже хотя бы потому, что в комментарии на строфу II, 2, как раз и говорится о переходе с седьмой стадии (*бхуми*) на восьмую, о том, что на седьмой завершается путь «всех упражнений духовного тренинга» (*sarva-prāyogika-caryā*, см. [Obermiller 1932: 34–37]) и начинается труд бодхисаттвы на более высоком и утончённом Пути (очевидно, «Пути духовного познания» — *darśana-mārga* [Там же; Tucci 1956: 240]).

К сожалению, комментарий Амритакары сохранился без начала, и потому его оценки первого гимна неизвестны. Но по аналогии с имеющейся частью можно предположить, что в утерянном фрагменте толкования «**Локатита-става**» характеризовалась как раз в связи с духовными практиками на первых семи стадиях (*бхуми*) духовного роста бодхисаттв, применявших созерцание зримого Тела Будды (*rupi-buddhakaia*). Особенно ответственны из них шестая и седьмая (см. **РА**, V, 52–55). Именно в первом гимне Просветлённый — это тот, кто освободился от собственных страданий «ради блага мира живых существ» (I, 1, 9), которым Он является в величии отметин Великого человека (32 большие и 80 малых, см. **РА**, II, 76–96 и **ДС**, LXXXIII–LXXXIV).

Второй гимн, по утверждению Амритакары [Tucci 1956: 238], — это уже средство (инструмент) бодхисаттв, или просветлённых существ, восьмой стадии. Как я уже упоминал, комментатор вскоре «поправился» и сказал, что первые строфы гимна посвящены переходу с седьмой стадии на восьмую. Знаменательно, как содержание гимна передаёт сам процесс перехода от созерцания зримого Тела к созерцанию Тела Закона (II, 12–22). По-видимому, этот переход и свидетельствовал о восхождении на восьмую ступень и о «созревании» бодхисаттвы на ней, как сказано в «**Драгоценных строфах**». Не надо уподоблять переход на каждую следующую стадию некому механическому переключателю или прыжку на более высокую ступеньку лестницы, ведущей к буддству. Ведь бодхисаттвы — это святые, живущие и среди нас, землян.

Согласно Махаяне, процесс духовного совершенствования носит постепенный и последовательный характер. Поэтому каждое пребывание на определённой стадии и переход выше занимают не одно рождение бодхисаттвы. Именно особенности медитативного перехода от созерцания одного Тела к созерцанию другого запечатлены во втором гимне. Амритакара пояснил, что Тело Несравненного Будды на этой стадии «обретается только через терпеливость [в постижении] нерождённого [Тела] Закона, равного пространству (*акаша*)» [Там же]. Есть основания предполагать, что речь идёт о первой медитации высшей космологической сферы без форм и цветов (*арунья-дхату*, см. ДС, СХХIX, 1). Эта медитация (из матрики «восемь *дхьян*») известна ещё из текстов раннего буддизма в качестве пятой ступени [Конзе 1993: 81]. В нагарджунистском списке «восьми видов освобождения» она занимает третью (а фактически — четвёртую) позицию (ДС, LIX, 3).

Амритакара поведал ещё во вводных замечаниях к комментарию на второй гимн, что бодхисаттва на этой стадии обретает уверенность (*vaiśāradya*), но это ещё не уверенность Будды (см. ДС, LXXVII), а собственно бодхисаттвическая уверенность (см. МВ, XXVIII или [Csoma 1984: 264]). Затем он перечислил последовательно 10 видов власти (*vaśitā*), свойственных просветлённым существам, бодхисаттвам данной стадии [Tucci 1956: 239].

Весь этот список аналогичен списку ДС, LXXIV. Собственно учения о Телах Будды комментатор касается при интерпретации строк 12–19 этого гимна, приведя пространную выдержку из «*Даща-бхумика-сутры*» («*Сутра о 10 стадиях [духовного роста бодхисаттв]*»). По его мнению, смысл (*артха*) строк 12–16-й состоит в переходе созерцания (*бхавана*) от двойственного состояния сознания (т. е. в котором наличествуют субъект и объект медитации) к абсолютно единому (*эка*), кое «вне форм и цветов и подобно пространству» [Там же: 241].

В цитируемом фрагменте сутры говорится, что «форма и цвет (*varṇa-rūpa*) Тела Истинносущего (*Татхагаты*) показы-

ваются только для существ, почитающих Его. О сын Победителя, если вместе с существами проникнуть в безмолвные страны просветлённых (*буддха-киштра*), то Истинносущий, свободный от происхождения и опор, там покажет своё собственное Тело (*сва-кайя*). Оно достигается как и [созерцание] пространства, но познается иначе, [чем познание] всех тел. Созерцание Его Тела целостно...» ([Там же], английский перевод делался с другой версии, см. [Dashabhumika 1968: 225]).

Следующие три строфы (17–19), по мнению Амритакары, суть «тройственное подразделение Тела» (*kāya-traya-vibhāga*), которое свойственно бодхисаттве, «рождённому на седьмой стадии и поглощённому [созерцанием] Тела Будды, но ещё не созревшему [для более высокого духовного подвига]» [Tucci 1956: 241]. Но рассматриваемые в этих строфах три аспекта являются аспектами «видимого Тела Будды»: одно есть некое видение, «подобное радуге в небе»⁹⁶, второе — совершенное Тело, не испытывающее страданий, и третье — Тело «мирского поведения». Каждое из них вполне можно рассматривать в качестве и трёх самостоятельных Тел Будды, не забывая, что есть и четвёртое — Тело Закона. Таким образом, в учении Нагарджуны о двух Телах Будды потенциально содержалась идея «размножения тел», которая отражала многоуровневость практической реализации высших махаянских медитаций.

Я думаю, что в принципе проблема количества Тел Будды не имеет решения, их может быть сколь угодно много (в зависимости от способностей и опыта медитирующего). Главная же мысль в том, чтобы за множественностью увидеть Единое, а как Его назвать — это уже второстепенная задача. Очевидно, нет пределов в совершенствовании практики «единения» (*самадхи*), конкретных применений которой касается уже третий гимн («**Ачинтъя-става**»), составленный для бодхисаттв девятой стадии духовного роста, готовых

⁹⁶ Это сравнение, наверное, будет любопытно для современных сторонников тибетской школы нyingma (особенно линий dzogchena), в философии и практике которых «радужное Тело Будды» играет большую роль, см. [Karmay 1988: 190–200].

пребывать в глубокой медитации высшего интуитивного знания Закона (*дхармы*), абсолютной реальности, или сущего как оно есть (*yathā-bhūta*) [Там же: 242–243].

Помимо этого третий гимн, согласно комментатору⁹⁷, содержит и отдельные указания к переходу на десятую стадию духовного роста просветлённых существ [Там же: 243–244]. Собственно термина «Тело» ни в гимне, ни в комментарии на него нет, хотя Амритакара напомнил в первых же строках, что речь здесь идёт о «третьем пребывании» высшего медитирующего сознания, задача которого — навсегда освободиться от всех омрачений, чтобы «достичь основы» (*vastu-siddhi*) и «Самосущего [Тела Будды]» (*svābhāviki*) [Там же: 242]. По-видимому, здесь речь идёт о медитации третьего уровня сферы вне форм и цветов (см. ДС, СХХIX, 3), которая готовит бодхисаттву к наивысшему прозрению, к единению с невоспринимаемым и немислимым Телом Закона в аспекте Самосущего Будды.

Содержание четвёртого гимна («**Парамартха-става**»), по мнению комментатора Нагарджуны, есть свидетельство достижения практикующим бодхисаттвой «наивысшей чистоты» (*anuttarām viśuddhim*) и состояния, «называемого буддством» (*sambuddha-ākhyām*) [Там же: 245].

Следовательно, и Нагарджуна, и Амритакара придерживались раннемахаянских толкований учения о двух Телах Будды, или Телах Абсолюта, как и нагарджунистский автор «**Махапраджня-парамита-шастры**», тоже рассматривавший это учение в связи со стадиями духовного роста бодхисаттвы [Ramanan 1978: 305–316]. Данное учение, в свою очередь, имело глубокие корни в индийской культуре и, как справедливо отметил К. Линдтнер [Lindtner 1997: 135–136], могло быть заимствовано в упанишадах, тоже учивших о двух телах (или образах) Брахмана (см. [Брихадараньяка 1964: 87]; кроме того, позднее оно было продолжено в «**Майтри-упаниша-**

⁹⁷ Отмечу, что все три страницы текста комментария к этому гимну посвящены исключительно описанию интуитивного знания бодхисаттвы (преимущественно через цитаты из сутр) и толкованию понятия «*ачинтья*» (неохватимости мыслью).

де» [Упанишады 1967: 142]). В дальнейшем оно параллельно разрабатывалось и буддизмом, и индуизмом в огромном разделе знаний об Абсолюте (см. [Ruegg 1989: 55]).

На мой взгляд, это отнюдь не противоречит тому, что некоторые буддологи обнаруживают многочисленные следы и источники учения о Телах Будды в палийской и другой хиньянской литературе (см. [Dutt 1978: 136–151]), как не противоречит и тому направлению современных исследований, в которых истоки учения относят к ритуальной практике древних буддистов, почитавших и останки физического тела Будды, и духовное наследие Шакьямуни — Тело Закона в виде письменных текстов Великой колесницы. Над последними тоже воздвигались и воздвигаются ступы и храмы (см. [Williams 1989: 171–175], а также [Snellgrove 1987: 35–38, 42, 115–116]).

В современной научной буддологии «**Четыре гимна**» считаются не только наиболее значительным произведением поэзии нагарджунизма, но и «самым лучшим примером» всей буддийской гимнософической литературы [Tucci 1932: 310; Tola, Dragonetti 1995: 110]. Что касается содержательно-значимой роли этих гимнов, я полностью разделяю оценки своих предшественников. Для буддизма эта роль и есть главная. Если же говорить о художественно-поэтической стороне, думаю, санскритологи и пандиты не дали бы высоких оценок гимнам, в которых можно обнаружить различные нарушения канонов поэтики. К примеру, в третьем гимне, составленном в размере *ануштубх*, долгие гласные нередко стоят в тех местах, где должны быть краткие, и наоборот, особенно это характерно для пятого слога каждой *пады*⁹⁸.

Работая над переводом «**Чатух-ставы**» на русский язык уже много лет⁹⁹, я пользовался критическими изданиями

⁹⁸ Проф. Камешвар Н. Мишра из Центрального института тибетологии в Сарнатхе, поделившийся со мной своими наблюдениями в частной беседе, называл и ряд других поэтических погрешностей.

⁹⁹ Первый опыт перевода (более похожего на подстрочник) второго и четвертого гимнов относится ещё к середине 80-х и был опубликован [Андросов 1990: 219–222]. Полный перевод и комментарии увидели свет в 1995 г. [Андросов 1995а], но и в этом издании были допущены отдельные промахи.

санскритского и тибетского текстов Дж. Туччи [Tucci 1932] (второй, четвёртый гимны) и К. Линдтнера [Lindtner 1982] (первый, третий гимны), санскритские версии которых с незначительными аргументированными исправлениями были дважды переизданы аргентинскими учёными Ф. Тола и К. Драгонетти [Catuh-stava 1985; Tola, Dragonetti 1995: 113–121]. Во все названные издания включены также весьма несовпадающие английские переводы с комментариями, текстологическими и историографическими исследованиями. Кстати, упомянутые авторы сообщают также о переводах гимнов на французский, итальянский, японский и испанский языки [Tola, Dragonetti 1995: 112; Catuh-stava 1985: 9–10].

Говоря то же самое о [дхармо-частицах группы]
чувственного (рупа),
Ты отказал в восприятии и чувственному**.

6

[Дхармо-частицы группы] чувственного переживания*
Не существуют без того, что ощущается,
Поэтому они лишены независимой самости.
Тобой установлено, что нет самосущего
и в объекте переживания.

7

Если бы значимое представление* и обозначаемый им объект
Не различались, то словом «огонь» обжигался бы рот.
Если же они совершенно разные, то тогда невозможно
познание.
Так сказано Тобой, прорицателем истины.

8

С точки зрения относительной истины* Ты говорил,
Что творящий [деяние] столь же самостоятелен,
как и его деяние.
Но доподлинно** Тобой установлено,
Что всё совершается во взаимозависимости друг от друга,

9

Что нет творца и нет вкушающего плоды деяния,
Что добродетель и недобродетель порождают друг друга.
О Владыка речи, Ты провозгласил:
Взаимозависимое не имеет рождения*.

10

Что должно быть познано, не существует до тех пор,
Пока оно не познано, но без него нет и сознания*.
Поэтому Тобой и сказано, что нет ни знания,
Ни объекта знания с точки зрения самосущего**.

11

Если знак отличен от означаемого,
То тогда означаемое могло бы быть и без знака.
Тобой же ясно высказано, что нет ни того ни другого,
Если между ними нет различия.

12

Твоё око мудрости* видит этот мир
Успокоенным, избавленным от знаков
И их значений, свободным
От необходимости произносить слова.

13

Бытие [любой вещи] не порождается
ни уже существующим,
Ни ещё не существующим, ни существующим
и несуществующим одновременно,
Ни самостоятельно, ни от другого, ни от обоих
[себя и другого].
Каким же образом оно возникает?

14

Неверно, будто что-либо существующее
И связанное с пребыванием может исчезнуть,
Как неверно и то, что несуществующее,
Например рога коня, может обрести успокоение.

15

Исчезновение (или небытие) не отличается от бытия,
Однако о нём нельзя думать как о неотличимом.
Если бы оно было совсем иное, [чем существующее],
то оно было бы вечно.
Но если бы оно было не отличающимся [от бытия],
то оно бы не существовало.

22

Что взаимообусловлено по происхождению,
То Тобой рассматривалось как пустота*.
Твой бесподобный львиный рык** гласит,
Что нет независимой сущности.

23

Учение о бессмертии и пустоте
Предназначено устранять все догмы [вымыслы].
Но если кто-то ухватился за него как за догму,
То Ты предрёк тому погибель*.

24

О Господин, Ты разъяснил, что поскольку все
дхармо-частицы
Возникают во взаимосвязи, а сами по себе они
Бездеятельны, обусловленны, пусты и подобны иллюзии,
Постольку у них нет самостоятельной сущности*.

25

Нет ничего такого, что Тобой бы производилось,
И нет ничего такого, что Тобой бы уничтожалось,
Будь то в начале или будь то в конце*.
Ты еси Просветлённый истинно сущим**.

26

Если не заниматься совершенствованием медитации*,
[Искусством] которой владеют благородные мужи**,
То чистое сознание*** никогда здесь
Не перестанет опираться на знаки.

27

Ты сказал, что нет Освобождения,
Если не достигнуто состояние неомрачённости знаками.
Во всей полноте Тобой
Это поведано в Великой колеснице.

28

Как я приобрёл добродетель*,
Превознося Тебя — кладезь славы,
Так пусть же и весь мир, прославляя Тебя,
Станет свободным от тяжёлых оков знаков.

ТАК СОСТАВЛЕН «ГИМН БУДДЕ, ПРЕВЗОШЕДШЕМУ МИР»

II. «Гимн несравненному Будде»
(«Нираупамья-става»)

1

О Несравненный, хвала Тебе,
Знатоку бессамостности*!
Ты еси тот, кто несёт благо
Этому миру, гибнущему от воззрений**.

2

Твоё просветлённое око*
Ничего не зрит.
О Господин, только Твоё видение
Является наивысшим и познает высшую реальность**.

3

С точки зрения наивысшей истины*
Здесь нет ни познающего, ни познаваемого.
Ты еси познавший подлинную реальность**,
Постичь которую необычайно трудно.

4

Ты не производишь никакой дхармо-частицы,
Но и не прекращаешь её действия*.
Наивысшее состояние достигается только
Посредством видения одинаковости** [всего].

5

Не уходом от круга рождений (сансары)
Ты приблизился к состоянию недунувения (нирване)*.
О Господин, ты достиг умиротворения** тем,
Что не воспринимаешь круга рождений***.

6

Ты знаешь, что вкус одинаков
И у омрачения, и у очищения,

Ибо нет различий у того, что является основой сущего*.
Ты еси всюду, будучи совершенно чистым.

7

О Вездесущий, хотя Ты не произнёс
Ни единого звука,
Все поколения новообращённых
Наслаждаются дождём Законоучения.

8

Ты отнюдь не являешься приверженцем [деления сущего]
На группы [дхармо-частиц], опоры восприятия
и основы сознания*.
Твой ум равен световому пространству**,
И он не опирается ни на одну из дхармо-частиц***.

9

О Господин, понятие «существо»
Вовсе к Тебе неприменимо*,
Но именно Ты являешь необычайное Сострадание**
Ко всем несчастным и измученным существам.

10

О Могущественный, Твой просветлённый ум
Не связан всевозможными измышлениями
Относительно счастья — несчастья,
Самости — бессамости, вечности — не вечности.

11

В соответствии с Твоим видением любые дхармо-частицы
[потока сознания]
Не пребывают ни в движении, ни в покое
И не являют собою множества.
Поэтому Ты еси знаток наивысшей истины*.

12

Ты повсюду, но нигде не рождался.
 О Великомудрый,
 Тебя не охватить мыслью вследствие того,
 Что Ты еси и жизнь, и Тело Закона*.

13

Ты беспорочен и постиг мироздание,
 Подобное эху*, не единое и не множественное,
 Которое не подвержено порождению
 И не гибнет окончательно.

14

О Могущественный, Ты распознал, что круг рождений
(сансара)
 Не является ни вечным, ни конечным*,
 Что он не есть ни объект описания, ни признак,
 Что он подобен сновидению, наваждению и прочему.

15

О Безупречный, Ты преодолел омрачения*,
 Имевшие и корень, и плод.
 Ты обрёл бессмертие**,
 [Познав] природу омрачения***.

16

О Стойкий, любое тело, имеющее цвет и форму,
 Постигается Тобой без [каких-либо] признаков,
словно оно бестелесное.
 Сам же Ты являешь собою Тело,
 Сияющее [32] знаками-отметинами в мирах [созерцания]
цвета и формы*.

17

Неверно, что Ты кажешься видимым
 В силу своего явленного в цвете и форме [Тела].

Ты хорошо виден только тем, кто видит Закон (дхарму).
Но подлинная реальность* [в качестве сущности Закона]
невидима.

18

В Твоём Теле нет отверстий*, [как у человека во плоти],
Как нет ни мяса, ни костей, ни крови.
Ты еси видение, и Тело Твоё
Подобно радуге в небе.

19

В Твоём Теле нет ни недугов, ни нечистоты,
Оно не испытывает ни чувства голода, ни жажды.
Тобой явлено мирское поведение
Лишь ради сопричастности миру.

20

О Совершенно Безупречный, Ты лишён пороков,
Создающих преграды из деяний (кармы).
Только из сострадания к миру
Ты являешься ему будто переплывающий [реку] кармы*.

21

О Могущественный, из-за неделимости подлинной
реальности
Неделимым является и Путь освобождения.
Нисходя же к уровню понимания живых существ,
Ты проповедовал о трёх Колесницах*.

22

Твоё неуничтожимое, нерушимое, благое Тело —
Это Тело Победителя, воплощающего Закон (дхарму),
Опираясь на который люди обучаются умиротворению*.
[Путь же к нему] показан Тобой.

23

Ты зриаешь на безмерные миры вселенной
Вместе с теми, кто поклоняется* Тебе,
Кто стремится к освобождению от колеса [рождений]
И к просветлённому знанию сущности смерти
и рождения**.

24

О Господин, нет у Тебя ни восприятий,
Ни раздумий, ни побуждений.
Будучи не привязанным к миру,
Ты выполняешь главное дело — быть Просветлённым.

25

Благосущного [Будду] не охватить мыслью и не измерить.
Я славлю Его и подношу цветы Его достоинствам.
Пусть накопленные мною добродетели помогут
существовать с Ним
И радоваться высочайшему и глубочайшему Закону
Лучшего из мудрецов.

ТАК СОСТАВЛЕН
«ГИМН НЕСРАВНЕННОМУ БУДДЕ»

III. «Гимн неохватимому мыслью Будде»
(«Ачинтья-става»)

1

Я славлю Того, кто провозгласил, что [все] существования
Появляются взаимообусловленно и лишены самосущего,
Того, кого нельзя охватить мыслью, на кого нельзя показать,
Того, чьё знание ничему не равно*.

2

Поскольку в Великой колеснице Тобой
Постигнута бессамость дхармо-частиц*,
Постольку [Тобой] об этом из Сострадания
Было поведано способнейшим последователям**.

3

Ты учил, что возникшее благодаря условиям
[И причинам] не есть возникшее [с высшей точки зрения]
И что нет ничего, порождённого самосущим,
Поэтому оно видится пустым*.

4

Как эхо производится здесь,
Будучи зависимым от [силы] звука,
Точно так же производится и [любое] существование
[от неких причин],
Поэтому-то оно и подобно иллюзии, миражу, [как и эхо]*.

5

Поскольку иллюзии, миражи, города гандхарвов
И отражения [в зеркале, воде и т. п.], а также сновидения
Не имели реального происхождения,
Постольку всё это невоспринимемо ни зрением, ни прочим.

6

Коль всё, произведённое от причин и условий,
Обычно называется созданным,

То Тобой, о Господин, сказано,
 Что всё, рождённое от условий [и причин],
 является относительным*.

7

«Коль есть такое [произведённое], то всё есть
 созданное»* —

Вот что-то в этом роде говорят глупцы.
 Подобное ложное высказывание
 Сродни обману пустым кулаком**.

8

Если бы созданная вещь не была произведена,
 То как бы она сейчас существовала?
 Если бы всё исчезало, то что бы было с прошлым
 И что бы можно было ждать от будущего?*

9

Вещь* не возникает ни сама по себе,
 Ни от другого и даже ни от себя и другого.
 Неверно, что она существует, не существует, существует
 И не существует [одновременно]. —
 Как же она тогда появляется?***

10

У нерождённого нет самосущего.
 Разве возможно самовозникновение?
 Нет и другой причины возникновения.
 Так устанавливается отсутствие самосущего.

11

Но ведь если есть своё, то есть и чужое,
 А если есть чужое, то оно обуславливает и своё.
 Взаимосоотнесённость устанавливается парой понятий,
 К примеру, далёкое и близкое*.

12

Если же нет соотнесённости, то тогда
 Каким же образом нечто сможет существовать?
 Ведь если нет ничего соотнесённого с длинным,
 То разве тогда [представишь] короткое?*

13

Когда есть существование, тогда же есть
и несуществование;
 Точно так же когда есть длинное, тогда есть и короткое.
 Поскольку же наличие несуществования предполагает
и существование,
 Постольку [окажется, что] они оба не суть*.

14

Единство и множественность, прошлое, будущее и т. д.,
 Загрязнение и очищение, истина и ложь —
 [Все] они разве возможны
 Сами по себе (одно без другого)?

15

Но ведь если нет самостоятельного существования
[дхармо-частиц],
 То тогда как же всё существует (сарва-асти)?
 Ибо то, что называется «другим»,
 Тоже не обладает собственным самосущим.

16

Поскольку, [согласно вам, мадхьямики], у существований*
 Нет ни самосущего, ни иносущего,
 То разве возможно тогда [будет представить]
 Зависимое** восприятие воспринимаемого
существования*** [дхармо-частиц]?

Тобой же проповедовалось такое Законоучение,
Которое избавляет [от того, чтобы впасть]
в эти две крайности.

23

Тобой поведано, что дхармо-частицы
Не пребывают так, [как они описываются] четвёркой
суждений*.
Дхармо-частицы непознаваемы даже для [чистого] сознания.
Поэтому разве они суть объекты речевого мышления?

24

Как бывает при явлении колдуна во сне
Или при двоении луны во взоре,
Так же и мироздание видится Тобой
Как будто существующим и несуществующим.

25

Это подобно тому, как в сновидении
Сын родился, пожил и умер,
Точно так же сказано Тобой, что с высшей точки зрения
Мироздание не возникало, не пребывало и не исчезало.

26

Как видится во сне,
Что у происходящего есть некая причина,
Так же и в отношении всех существований [дхармо-частиц]
Принимается, что у них есть происхождение
и исчезновение.

27

Ты провозгласил, что страдание, порождаемое
Страстью и прочим, а также омрачение, череда рождений
И даже освобождение в силу накоплений
[добродетели и знания]* —
Всё это подобно сновидению.

28

Тот, кто воспринимает [нечто] как рождённое
или нерождённое,
Как прибывающее или убывающее,
Как закабалённое или освобождённое,
Тот в познании утверждает двойцу [крайностей];
тот не знаток высшей реальности.

29

Если нечто не возникает,
То как же оно сможет угаснуть (перестать быть)?
[Такое существование] сродни видению слона в мареве*,
Тогда как с высшей точки зрения [в мире царит]
изначальный покой.

30

Так же как слон в мареве считается родившимся,
Хотя в действительности он не рождался,
То же самое говорят о возникновении вселенной,
Которая с точки зрения высшей реальности никогда
не возникала.

31

Несравненными Владыками вселенной*
Даруется умиротворение неисчислимому количеству
Живых существ, одному за другим,
Но [в действительности] нет ни одного
освобождённого ими**.

32

О Великомудрый, [Тобой] сказано:
«Те (бодхисаттвы) и существа не рождались,
И неясно, обрели ли они умиротворение,
Ибо ни одно из них никем не освобождалось»*.

33

Так же как созданное магом-иллюзионистом*
Является предметно пустым и ничем более,
Так же точно Ты говорил обо всём окружающем мире
Как о содержательно пустом, [что справедливо
и в отношении его] Творца**.

34

Если Творец порождён ещё кем-то другим,
То тогда не избежать [рассмотрения] проблемы творения*,
Или же придётся представить,
Что Творец сотворён собственным деянием**.

35

Тобой во всеуслышание поведено,
Что весь мир есть только имя
И у имени нет никакой отдельной сущности,
Обособленной от того, что оно означает*.

36

Таким образом, все дхармо-частицы
Являются только воображением.
Неистинным воображением называется даже то,
Посредством которого представляют пустое*.

37

Превзойти двойственность бытия и небытия —
Значит обрести непревзойдённое состояние*.
Но это вовсе не значит отрицать знание и его объект,
Отрицать, что нечто есть и ничего нет,

38

Отрицать как единое, так и множественное,
Отрицать двойственное и недвойственное,
Отрицать опору, очевидность,
Постигаемость умом, описуемость,

39

Отрицать, что нечто возникает и исчезает,
Отрицать вечное и преходящее,
Ибо ТО подобно чистому пространству,
ТО — вне слов и знаний*.

40

Тобой постигнуто, что есть взаимообусловленное,
ТО именно и есть пустота*.
Таковым является Истинное Законоучение,
И вот почему Истинносущий** равен ТОМУ***.

41

ТО признаётся высшей реальностью, наивысшей целью,
Истинно сущим, подлинной действительностью*.
ТО есть неизречённая реальность**.
Познавший ТО величается Просветлённым.

42

Значит, с точки зрения высшей цели
Мир существ и просветлённые (будды) неразделимы.
Вот почему Тобой установлено равенство
Между Тобой и теми [другими существами].

43

Пустотность не является чем-то другим,
Нежели существования, но и без неё нет
никакого существования.
Поэтому Тобой провозглашено, что существования,
Порождаемые обусловленно, суть пусты.

44

Зависимое от другого и относительное
Производится причинами и условиями.
Зависимое провозглашается [Тобой] «наивысшей истиной
И невымышленной (несозданной) [целью духовного познания]*,

Если же они оба отсутствуют,
То как же тогда происходит познание?*

51

Ясно выразившись и приведя примеры
С иллюзией и тому подобным, Лучший из врачей
Предписал Истинное Законоучение
В качестве лекарства от всех догм.

52

Оно есть ТО — истинно высшая реальность.
Смысл этого Учения в отсутствии самосущего
[в дхармо-частицах].
Этот наивысший Закон предназначен излечивать тех,
Чей ум всецело привязан к существованию.

53

Для этого, о Священнослужитель Закона,
В трёх сферах вселенной* [Тобой] постоянно
Свершается величайшее жертвоприношение Закона
Без препон и помех**.

54

Благодаря Тебе звучит этот удивительный львиный рык*,
[Сообщающий] об отсутствии нетленной самости**,
Изгоняющий страх воспринимать основу [мироздания]***,
А также пугающий еретиков-дикарей, пугливых, как лань****.

55

[Ты] стучишь в барабан Закона,
Который столь же глубок, как и Учение о пустоте.
[Ты] наполняешь ветром раковину* Закона,
Которая трубит о бессамосущем.

56

Преподнесённый [Тобою] дар Закона
Есть Учение просветлённых (будд) о бессмертии.

Оно указывает точный смысл*,
Состоящий в пустотности дхармо-частиц.

57

Однако [Твоё] же Учение о происхождении,
Прекращении и тому подобном, о существах,
живой душе и т. д.

Имеет лишь условный смысл.
Тобой, о Господин, названо оно Учением об относительном.

58

Кто достиг далёкого берега
Океана Совершенной мудрости,
Тот украсился драгоценностями добродетелей и качеств*,
Тот целиком погрузился в океан Твоего величия.

59

Пусть восславится Господин мира,
Которого не охватить мыслью и не сопоставить ни с чем.
Да будет мир существ равен Твоей [доброте]
Благодаря накопленным мною добродетелям.

ТАК СОСТАВЛЕН

«ГИМН НЕОХВАТИМОМУ МЫСЛЬЮ БУДДЕ»

IV. «Гимн высочайшему Будде»
(«Парамартха-става»)

1

Как же мне прославлять Тебя —
Господина, нерождённого, вездесущего,
Превосходящего любое мирское сравнение,
Пребывающего в состоянии, невыразимом словами?*

2

Разве доступно обыденному мышлению в понятиях *
Состояние, в котором Ты пребываешь,
будучи Истинно сущим?***
Я буду славить Великого Учителя***,
Благоговей**** перед Ним.

3

С точки зрения самосущего*,
Которое не имеет происхождения,
Ты не рождался, не приходил и не уходил.
О Господин, хвала Тебе, бессамостному!

4

Ты еси ни бытие, ни небытие,
Ни преходящий, ни непреходящий,
Ни бесконечный, ни конечный.
Хвала Тебе, недвойственному!

5

Ты не воспринимаешься более окрашенным
Ни в красный, ни в зелёный, ни в алый,
Ни в жёлтый, ни в чёрный, ни в белый цвета*.
Хвала Тебе, неокрашенному!

6

Ты еси ни большой, ни малый,
Ни протяжённый, ни круглый.

Ты достиг состояния вне измерений.
Хвала Тебе, несоизмеримому!

7

Нет Тебя ни далеко, ни близко,
Ни на небе, ни на земле,
Ни в сансаре, ни в нирване.
Хвала Тебе, не пребывающему нигде!

8

Ты не пребываешь ни в одной из дхармо-частиц,
Ибо достиг [абсолютного] состояния — основы сущего*
И постиг глубочайшую тайну.
Хвала Тебе, таинственному!

9

Поэтому да будет воспет Воспеваемый!
Но кто такой Воспеваемый?
Коль все дхармо-частицы пусты, то кто же тогда
Воспеваемый и кем Он воспевается?

10

Кто же сможет восславить Тебя,
Нерождённого и негибнувшего,
Не имеющего ни концов, ни середины,
Невоспринимающего и невоспринимаемого?

11

Восславим же Будду — Благосущного*,
Не подверженного более колесу рождений**,
Того, кто не приходил и не уходил! Благодаря Ему,
добродетельному,
Этот мир шествует благосущным Путём***.

ТАК СОСТАВЛЕН
«ГИМН ВЫСОЧАЙШЕМУ БУДДЕ»

КОММЕНТАРИИ К ТРАКТАТАМ НАГАРДЖУНЫ

«ДРУЖЕСТВЕННОЕ ПОСЛАНИЕ»

[Посвящение]

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

[Введение — строфы 1–3]

1

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

** Благосущный — *Sugata*, тиб. *bde bar gshegs pa* — эпитет Будды, Просветлённого, как «существующего ради добра, блага, счастья». «Сугата» является распространённым эпитетом Будды, часто не переводимым с санскрита на европейские и русский языки или заменяемым словами «Будда», «Татхагата», и занимает седьмое место в известном списке 81 эпитета Будды по МВ, I, 7 [Mahavyutpatti 1911: 1; Csoma 1984: 1]. Этот термин встречается и в других текстах Нагарджуны, например в «Гимне высочайшему Будде» (ЧС, IV, 11,

см. ниже). Мне думается, такие термины нужно переводить, ибо в противном случае слово остаётся «немым» даже для тех, кто знает, что это Будда. Ведь «Сугата» — это не просто очередной эпитет Будды, а совершенно определённое понятие, соответствующее особым реалиям древнего и современного буддизма, как и «Татхагата», см. ДС, VI. Оба эти термина подразумевают ряд физических особенностей Будды и его походки, принадлежащих к 80 малым признакам Великого человека, см. ДС, LXXXIV (прежде всего пункты с 11-го по 17-й, но не только). Конечно, по-русски трудно найти выражение, передающее все значения понятия и глубину смысла, что всегда приобретается лишь изучением и размышлением. В частной беседе В.В. Вертоградова мне любезно подсказала, что уже в раннем буддизме причастие прошедшего времени *gata* в составе таких имён Будды, как Сугата и Татхагата, фактически потеряло своё буквальное значение «ушедший», а приобрело значение «суший», «пребывающий в подлинном состоянии», «сущный». Поэтому даже для текстов Малой колесницы будет неправильно понимать эти два имени Просветлённого чисто филологически: «Татхагата» как покинувший наконец круговорот рождений, т. е. «ушедший туда» (или «так ушедший»), и «Сугата» — «счастливо ушедший в нирвану». И хотя в Малой колеснице Шакьямуни Будда действительно считается навсегда ушедшим из круга рождений, а в Великой колеснице «Он никогда не приходил и никуда не уходил», общим для обеих Колесниц является то, что Он суший, что Он истинно пребывающий. Махаянский смысл, в том числе и термина «Сугата», передан в «**Четырёх гимнах**» (ЧС, IV, 11). Предложенный перевод, надеюсь, отражает духовно-нравственные значения понятия. См. также ниже, СЛ, 54.

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

2

* Здесь нет буквального следования тексту, но высказывается важная мысль, что изображение Будды, будь оно художественно совершенно или безобразно, т. е. любое, подходит для отправления ритуального акта поклонения. Вот что сказал по этому поводу Чже

Цонкапа, ссылаясь, кстати, на первую половину этой строфы из СЛ (в пер. А. Кугявичуса): «Какая бы ни была статуя или образ Будды — хороший или плохой, — не порочить его, не ставить в плохое место, не отдавать в залог и, отбросив всякую непочтительность и пренебрежение, почитать его как Учителя, согласно сказанному в “**Послании другу**”» [Цонкапа 1994–2000, т. I: 247]. Возникновение такой практики поклонения обязано культу бхакти, который был свойствен буддизму в такой же мере, как и индуизму [Индуизм 1996: 94–101].

** Благой Закон — *sad-dharma*, тиб. *dam chos*. При передаче Законоучения нужно неукоснительно следовать его смыслу, а не букве, т. е. нельзя исказить значение ради стихотворной метрики и художественной формы.

3

* Здесь по-тибетски не очень отчётливо описан буддийский метод познания — «тройственная мудрость», см. ДС, СХ, а также [Андросов 1990: 57–60; 2000а: 580–582; 2001: 245–249].

[I. Общие советы мирянам и монахам —
строфы 4–8]

4

* Шесть узелков для памяти — *ṣad-anuṣṃtaya*, тиб. *rjes [su] dran pa drug* — но [su] опущено в строфе, см. ДС, LIV. Речь идёт о ежедневной буддийской практике упражнять своё внимание, восстанавливая в памяти многочисленные благие качества каждого из названных «узелков», т. е. объектов сосредоточения. Тибетские комментаторы СЛ остановились на этом подробно [Rendawa 1979: 27–31; Mi-pham 1975: 8–9; Suhriklekhā 1978: 2–5]. Так, вспоминая Просветлённого (Будду), нужно припомнить все его имена-эпитеты (81 из них приводится в первой же статье МВ [Mahavyutpatti 1911: 1]), вспомнить, за какие духовные подвиги Он их получил, какой духовный путь прошёл, которым шествуют все поколения Его последователей, и т. д. Вспоминая Закон (Дхарму), нужно припомнить все достоинства этого Учения, его сущность, различные отделы и их предназначение, а также привести по памяти полюбившиеся высказывания Будды — тексты Закона. Вспоминая общину (сангху), нужно осознавать, что речь идёт о благороднейшем сообществе чистейших и достойнейших носителей Дхармы: 1) блюдущих законы добра в поступках, словах и мыслях, 2) постоянно упражняющих свои умы в труднейших ме-

дитативных практиках, 3) обладающих правдивостью и мудростью, 4) распространяющих правильные взгляды, идеи, учения. Вспоминная даяние (*tyāga*, тиб. *gtong ba*), нужно утверждать себя в том, что это щедрость естественная и не ожидающая благодарности, что это готовность поделить последним — жизнью — и что эта щедрость доставляет радость дающему. Вспоминая нравственность (*śīla*, тиб. *tshul khrims*), нужно знать, что её правила нельзя нарушать, что это постоянный самоконтроль поступков, слов, мыслей, развивающий способности к сосредоточению (самадхи). Вспоминая божества (сферы страстей и сферы цветов и форм), нужно понимать, что они родились таковыми благодаря своим прежним заслугам и поэтому удостоены счастья и красоты в соответствии с Законом. Нужно отметить, что «практика *tyāga* (отказ, отречение, на пали *cāga*) почти синонимична *dāna*... Махаянисты уделяют огромное внимание этому совершенствованию, и оба термина включены в несколько списков числовых матрик» [Dayal 1932: 172].

** Победитель — *Jina*, тиб. *rGyal ba* — имя Будды как превозмогшего всё зло мира, см. ниже, СЛ, 62, примеч., а также [Андросов 2001: 112–113].

5

* Путь десяти добрых деяний — *daśa-kuśala-karma-patha*, тиб. *dge ba'i las lam bcu po* — традиционная раннебуддийская матрица (числовой понятийный комплекс, сжатая формула определённого буддийского учения, термин является калькой с санскрита), все пункты которой Нагарджуна перечисляет в «Драгоценных строфах» (РА, I, 7–10, см. ниже), дополняя список, как и здесь, отказом от вина и прочего. Там же приводится и список «10 недобрых деяний» вместе с соответствующими последствиями за них (РА, I, 11–21), о чём см. также ДС, LVI. Добрые деяния для тела состоят в отказе от: 1) убийства других (более точно: от причинения любого ущерба телу других существ или физической боли — ахимса, см. также ДС, XXX, 19, примеч., и РА, I, 8, примеч.), 2) воровства и 3) похоти, под которой понимается половая несдержанность, приводящая к связям в недолжное время, в недолжном месте и в недолжных условиях. Добрые деяния речевого общения суть отказ от 4) лжи, 5) злословия или клеветы, 6) оскорблений, 7) бессмысленной болтовни. Добрые деяния ума — это отстранение от 8) алчности, 9) ненависти, 10) лжевоззрений. Толкование Рендавы отличается большей строгостью и подробностью, например, отказ от похоти означает: 1) не вступать в связь с женщиной, не подходящей для этой роли

(с матерью или сестрой), 2) при связи с женщиной, с которой можно заниматься любовью, нужно пользоваться разрешённой частью тела, а также выбирать подходящее место и время, 3) нельзя вступать в связь с другим мужчиной или с лицом, имеющим сексуальные пороки. Рендава также советовал отворачиваться от всех видов опьяняющих и одурманивающих веществ [Rendawa 1979: 33–36].

6

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

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

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

7

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

8

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

[II. Советы мирянам — строфы 9–37]

9

* Тибетские комментаторы по-разному понимают и переводят первые строки строфы. Данный перевод выполнен в соответствии с толкованием Рендавы, который также считал, что такая семья получит благословение как богов, так и учителей [Rendawa 1979: 43]. Согласно Мипему, «почитающий отца и мать обладает свойствами брахмана (священнослужителя) или учителя» [Mi-pham 1975: 14]. Современные же учителя школы сакья понимают это место так: «Род того, кто почитает отца и мать, дружен роду Брахмы и роду наставников», см. [Suhriklekhā 1978: 8].

11

* Архат — *arhant*, тиб. *dgra bcom* — букв. «достойный (нирваны)», высоконравственный монах, высший уровень духовного развития в Малой колеснице, см. ДС, СII, а также [Андросов 2000: 37–38; 2000а: 650–651].

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

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

12

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

13

* Нравственная чистота — *apramāda*, тиб. *bag yod* — «это состояние ума, осознанно посвящённого достойным делам и освобождающего от нечистых» [Rendawa 1979: 47]. См. ДС, XXX, 12. Здесь

же отмечу, что в первых двух строках цитируется «Дхаммапада» (21) или её санскритский вариант — «Удана-варга» (IV, 1). См. о версиях и вариантах [Дхаммапада 1960: 34–39]. Но я не могу согласиться с переводом В. Н. Топорова аналогичного палийского термина *appamāda* и ему противоположного (ниже) как «серьёзность» и «легкомыслие» [Там же: 62, 136], которые, на мой взгляд, далеки от передаваемых здесь буддийских смыслов. Неудачное использование названных русских эквивалентов в данной главе совершенно исказило значения буддийских наставлений. Тем не менее здесь и далее я предпочитаю ссылаться на хорошо известную русскому читателю «Дхаммападу», нежели на неизвестную «Удана-варгу».

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

14

* Здесь названы персонажи истории буддизма в Индии, которые под воздействием Законоучения преобразились. Нанда — известный ученик Будды Шакьямуни и его младший брат по отцу — был страстно привязан к своей жене. После посвящения в монахи он только и думал о ней до тех пор, пока Будда не открыл ему причины пребывания в смертном аду. После этого Нанда занялся медитацией и другими практиками буддийского Пути, благодаря чему достиг архатства. Сын брахмана Ангулимала был отправлен своим брахманским наставником убить тысячу человек, чтобы изготовить ожерелье из их пальцев. Его учитель считал это практикой брахманской дхармы. Когда Ангулимала убил уже 999, он повстречал Будду, который дал ему посвящение, позволившее обрести архатство. Знаменитый царь Аджаташатру тоже не гнушался убивать, убил даже собственного отца, будучи под влиянием Девадатты — другого родственника Шакьямуни и его жёсткого идейного противника. Но Будда помог царю искупить совершенное зло и обрести истинную веру. Удаяна убил свою мать за то, что она мешала ему спать с чужой женой. Приняв посвящение в буддийскую общину, он вскоре был изгнан из неё, когда стало известно о его проступке, не имеющем прощения (как и убийство отца, архата, внесение раскола в общину и пролитие крови Истинносушего, Татхагаты, по злобе). Поселившись уединённо, он построил храм, в котором нашли приют многие монахи. После смерти Удаяна всё-таки оказался в аду за свой проступок, но ненадолго. Вскоре он родился божеством на небесах и обрёл первый плод — «вступившего в поток» (см. ДС, СII). Наиболее полно эти буддийские истории см. [Rendawa 1979: 48–49].

15

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

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

16

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

** Современное толкование содержания строф СЛ, 15–16 см. [Далай-лама 1993: 29–39, 65 и др.; 2007: 45–57, 92 и др.].

17

* Омрачён, или полон омрачений — клеша — см. выше СЛ, 12, а также ДС, XXX, 21–38, LXVII. Очень ёмкая категория недостатков, привязанностей, пристрастий в поступках телесных и словесных, в отличие от ошибок в умственном познании, см. ДС, CXV. *Клеши* (букв. *Клеши*) можно образно уподобить клещам — насекомым российских лесов. После укуса, напиваясь кровью животных и людей, они впрыскивают яды. Поэтому нередко клеши (клеши) переводятся как «яды ума», их функция — отравлять сознание.

** Ср. с переводом этой строфы в [Цонкапа, 1994–2000: 123]. Не могу согласиться с трактовкой тибетского *sems* («состояние сознания» или *citta*) как «мысли». На мой взгляд, здесь семантика термина гораздо шире, что подтверждается и тибетскими комментаторами, говорящими о «деятельности сознания» (mental activity [Rendawa 1979: 50]), о «функционировании ума» (the function of the mind [Mi-pham 1975: 20]) и о «природе ума» (the mind is of such a nature [Suh-rillekha 1978: 10]).

19

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

20

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

21

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

22

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

23

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

24

* В буддизме шестым органом чувств является мышление, ум как орган мысли с собственными объектами восприятия.

** Ср. «Дхаммапада» (103).

25

* Типичный для буддийской литературы отталкивающий образ объекта вожелений, используемый для умиротворения страстей. Пространное описание Нагарджуны на эту тему см. в РА, II, 48–70. Девять отверстий тела буддисты насчитывали, добавляя теменную впадинку к известным нам восьми.

27

* Наивысшая истина — *paramārtha-(satya)*, тиб. *don dam* — в мадхьямике это понятие условно обозначает сферу невыразимого и немислимого состояния (но отнюдь не непознаваемого), в котором пребывают будды и которое может достичь каждый. См. ДС, XLI, 6 и особенно ниже «Гимн высочайшему Будде» (ЧС, IV). Согласен с Зиглиндой Диц, что в данном случае термин не подразумевает мадхьямикского учения о двух истинах (см. ДС, XCV), как не увидел

этого и комментатор Махамати, но в то же время не могу разделить с немецкой исследовательницей удивление относительно контекста «наивысшей истины», а также считаю терминологически неточным её перевод первых двух строк: «In order to recognize absolute truth, he must meditate upon material things in thoroughly attentive manner» [Dietz 1983: 67].

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

28

* Ср. «Дхаммапада» (217).

29

* Так автор величает адресата «Послания».

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

30

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

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

32

* Семёрка благородных богатств — *sapta ārya-dhanāni*, тиб. *‘phags pa’i nor bdun* — именно эта матрика здесь имеется в виду, судя по её составу, см. МВ, LXXVIII, а также [Csoma 1984: 296–297; Rigzin 1993: 177; Nyíngma, vol. 2: 153], хотя в СЛ употреблено иное сочетание терминов: *poḡ bdun lags paḡ*, что, видимо, было вызвано правилами стихосложения, метрикой. В ДС этого списка терминов нет.

33

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

34

* Ср. «Дхаммапада» (204).

[III. Особые советы мирянам и монахам —
строфы 38–64]

39

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

40

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

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

41

* Речь идёт о медитативной практике четырёх дхьян сферы цветов и форм (рупа-дхату), см. ДС, LXXII, там же в примечаниях см.

пояснения. Примерно такие же по каждому уровню дают и все тибетские комментаторы СЛ.

** В тексте названы последовательно четыре плода занятий созерцательно-медитативной деятельностью. Каждый уровень созерцания (дхьяна) имеет соответствующие неизмеримые просторы счастья, на которые попадает адепт медитации. Возможности первого уровня соответствуют названным обобщённо небесам Брахмы (как и в предыдущей строфе), второго — световым небесам (абха-свара), третьего — небесам полного великолепия (шубха-критсна), четвёртого — небесам великого плода (брихат-пхала). Небеса трёх последних видов, конечно, упомянуты условно, потому что небес у каждой дхьяны гораздо больше, см. ДС, СХХVIII.

42

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

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

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

44

* Самонадеянность и сожаление — *auddhatya ca kaukr̥tya ca*, тиб. *rgod dang 'gyod* — согласно тибетским комментаторам, речь идёт о дерзком предпочтении мирских удовольствий и сожалении о том, что раньше время тратилось на духовные дела [Suhrillekha 1978: 26].

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

*** Пять препятствий — *pañca āvaraṇāḥ* (или *nivaraṇāḥ*), тиб. *sgrib pa lnga* — данный перевод отличается от приведённого в ДС, СХVIII — «шесть преград сосредоточению», поскольку они относятся к различным разделам Законоучения. Собранные здесь термины представляют мозаику из различных учений, ибо по другим текстам матрица «пять препятствий добродетели» неизвестна. Неясно даже, почему пять, хотя терминов семь и они отнюдь не дублируют друг друга. Если сравнить со статьями Закона по ДС, то окажется, что

не все термины входят в состав ДС. В нескольких матриках последней фигурируют лишь термины первого, третьего и пятого «препятствий» — это ДС, XXX, 25, 26; LXVII, 6; LXIX, 13, 14, 21; CXVIII, 4.

45

* Доктринально очень важная строфа, касающаяся практики Пути применения (*prayoga-mārga*, тиб. *sbyor lam*) — второго этапа пятиричного махаянского Пути. На Пути применения совершенствуются две стороны пяти высших навыков (*agra-dharma*, тиб. *chos mchog*), которые входят, в свою очередь, в древнее буддийское учение о 37 навыках, способствующих Просветлению, см. ДС, XLIII, XLVII–XLVIII. На этом Пути названные навыки развиваются, с одной стороны, в способности (*indriya*, тиб. *dbang po*), с другой стороны, в силы (*bala*, тиб. *stobs*), необходимые для непосредственного (интуитивного) постижения четырёх Благородных истин. Последнее не является ещё конечным результатом Пути применения, а лишь его первой вершиной (*mūrdhāna*, тиб. *rtse mo*). Данный Путь имеет четыре последовательных уровня: 1) жара (*ūṣmā*, тиб. *drod*) — уровень, на котором навыки преобразуются в способности верить в Благородные истины так, чтобы сгорали омрачения, 2) вершины (*mūrdha*, тиб. *rtse mo*) — уровень, на котором пять названных навыков укрепляются знанием и порождают в сознании корень добродетели, препятствующий в дальнейшем духовному регрессу, движению назад, 3) терпения (*kṣānti*, тиб. *bzod pa*) — уровень, на котором пять способностей и сил совершенствуются в практике терпения (см. ДС, CVII), помогающей выжечь ещё ряд омрачений, 4) высшей практики (*agra-dharma*, тиб. *chos mchog*) — уровень, на котором омрачения полностью разрушаются и адепт обретает реальный плод Пути. Последний состоит в том, что благородный адепт (*ārya*) достигает первой стадии духовного роста (*bhūmi*) бодхисаттвы (ДС, LXIV). См. [Suhrillekha 1978: 26–27; Rendawa 1979: 79–80]. Судя по всему, Нагарджуна считал, что высокородный мирянин, адресат «Послания», вполне способен пройти два первых уровня Пути применения.

46

* Однозначно указать источник данной цитаты непросто, поскольку в строфе текст сутры изменился. Тибетские комментаторы не решились это сделать. Но содержание настолько общебуддийское, что можно сослаться на десятки сутр, в том числе палийские. Мне видится здесь очень близкое сходство с фрагментом из «Наставления Катьяяны» («Катьяяна-авада-сутра»), на которую сослался На-

гарджуна в «**Коренных строфах о Срединности**» («Мула-мадхьямака-карика» — ММК, XV,7) и фрагмент из которой привёл Чандракирти в своём комментарии на ММК [Prasannapada 1903–1913, Т. IV: 269]; русский перевод этого фрагмента см. [Андросов 1988: 57; 2006: 478, прим. 13].

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

47

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

** Правильные воззрения — *samyag-dṛṣṭi*, тиб. *yang dag la (ba)* — это ясное осознание цели, которое, согласно Рендаве, может быть двояким: 1) устремлённость к рождению на высших небесах, 2) стремление к наивысшей истине, окончательному освобождению. В первом случае необходимо постоянно медитировать на совершаемых поступках, произносимых речах, потоке мыслей и их следствиях, т. е. нужно думать о карме, во втором — сосредоточиться на совершенствовании интуитивной мудрости ([Rendawa 1979: 81]; см. также [Цонкапа 1994–2000, т. I: 333–340]). Согласно раннему буддизму и тхераваде, матрица «четыре правильных воззрения» — это признание невечности (преходящести, изменчивости), мучительности (страдания, неудовлетворённости), отсутствия личного Я (самости, вечной души) и нечистоты. Эти же понятия являются четырьмя признаками первой Благодородной истины о страдании, которые названы ниже, СЛ, 48. В махаянском варианте матрицы вместо последнего пункта — пустотность, см. ДС, XCVII.

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

48

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

** Лжевоззрения — *dṛṣṭi-viparyāsa*, пали *diṭṭhi-vipallāsa*, тиб. *phyin ci log lta ba* — в раннем буддизме и в тхераваде они суть главные умственные преграды на духовном пути. Состав этой известной матрицы

таков: 1) считать не вечное (анитья) вечным, 2) принимать страдание (духкха) за наслаждение, 3) утверждать самость, Я при полном отсутствии независимой самости (анатман), 4) в нечистом (ашубха) усматривать чистоту [Nyanatiloka 1988: 230]. Эта четвёрка противоположна правильным воззрениям, названным выше, в примеч. к СЛ, 47. Ср. также СЛ, 63–64 (примеч.*).

49

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

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

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

**** Пустые — *śūnya*, тиб. *stong* — означает махаянскую и мадхьямиковскую бессамосущность (*niḥsvabhāvatā*). В целом последняя строка весьма знаменательна, ибо в ней хинаянские смыслы «переводятся» в махаянские и тем самым даётся прямое указание на махаянскую «Сутру Сердца» («Хридаяя-сутра», перевод см. выше), в которой приведённое раннебуддийское содержание получает более глубокие значения.

50

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

** Известный список первопричин индийской философии, первый вариант которого можно встретить ещё в «Шветашватара-упанишаде», см. [Упанишады 1967: 115]. По-видимому, самый полный список первопричин времён нагарджунизма (II–IV вв.) приводит сам Нагарджуна в начале автокомментария («Акутобхайя») на свой знаменитый трактат «Коренные строфы о Срединности» [Walleser 1911: 1; 1912: 1; Madhyamaka-shastra 1988–1989, v. 1: 1]. В моём переводе с тибетского языка (на котором сохранился автокомментарий) и с восстановленного Р. Пандейей санскритского текста этот фрагмент звучит так: «Некоторые учёные люди придерживаются разнообраз-

ных противоречивых, а также ложных мнений относительно происхождения от Бога-Творца (Ишвары), Прачеловека (Пуруши), от их обоих, от времени, природы (пракрити), необходимости (нияти), самосущего, изменчивости (паринама), мельчайших атомов (параману), причины (хету) и т. п. Они также пристрастны к воззрениям о беспричинности, либо о причине различий (вишама), либо о всеобщей уничтожимости, либо о вечности. Отвратившись от видения Тела Закона [Будды] (дхарма-кайя), они погрязли во лжемнениях по поводу вечного Я (атман)» [Андросов 2006: 220 и др.]. В этой строфе СЛ, как подчёркнуто в комментариях индийца Махамати и тибетцев, автор тоже оспаривает воззрения различных школ, среди которых в первую очередь называют санкхью, адживику и йогу [Dietz 1983: 66, n. 30].

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

51

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

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

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

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

52

* См. выше перевод «Сутты [Первого] поворота Колеса Закона», а также ДС, XXI, ХСVI—С.

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

53

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

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

54

* Благосущный см. примеч. к СЛ, 1.

** Здесь назван один из четырёх навыков (*kāya-smṛti*, тиб. *lus rtogs dran pa*), устанавливающих в памяти созерцание — памятьливость, см. ДС, XLIV, 1, с которого начинается вся важнейшая буддийская практика 37 навыков, способствующих Просветлению, см. ДС, XLIII—L.

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

57

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

** Речь идёт о мифологической картине конца вселенского периода, кальпы, от огня, см. ДС, LXXXVII [Минаев 1895: 213—214; Андросов 1995: 154—156; 2001: 154—165, 410—414; Васубандху 1994: 182].

59

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

61

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

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

*** Четыре великих колеса — *catvāro mahā-cakrāḥ*, тиб. *'khor lo chen po bzhi* — древняя, известная всем комментаторам СЛ матрица, которая встречается ещё в текстах палийского канона [Nyanatiloka 1988: 45], но отсутствует в ДС и МВ. Название матрицы образное. Жизнь каждого человека уподобляется движущейся по дороге (или перепутью, бездорожью) повозке на четырёх колёсах. По буддийским представлениям, эти четыре колеса суть условия, являющиеся необходимым минимумом для занятий Законом и следования ему. Правда, один из пунктов, а именно «посвятить себя благочестию», трактуется по-разному. Для Рендавы и Мипема он означает исполнение практических руководств Закона [Rendawa 1979: 94; Mi-pham 1975: 55], т. е. преклонение, молитвенное служение и т. д. Для современных мастеров школы сакья этот пункт, который они переводят:

«having religiously applied yourself in former (lives)», — толкуется как «свобода от необходимости тяжело трудиться для пропитания и возможность найти приют, совместно с другими, там, где дхарму легко практиковать» [Suhriklekhā 1978: 37]. Тогда как, согласно Ньянатилоке, в древней «Ангуттара-никае» (IV, 31) это всего лишь «правильные наклонности» [Nyānatiloka 1988: 45]. Мне думается, что предложенный здесь вариант перевода будет передавать средние значения понятия, чему как раз учил Нагарджуна.

62

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

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

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

**** Будда-Победитель — *jina*, тиб. *rgyal ba* — ещё один важный эпитет Будды в качестве победителя Мары (бога зла) и его дочерей (богинь страсти), причём эта победа была одержана как раз до Просветления Гаутамы (см. её красочное описание [Ашвагхоша 1990: 138–147; Андросов 2001: 93–94]), что крайне знаменательно, поскольку Будда — Просветлённый — вне борьбы добра и зла.

63–64

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

** Ненасытный дух — *preta*, тиб. *yi dwags* — в индийской культуре с ведийских времён так называют души умерших родственников,

населяющих сферу бога смерти Ямы, которым живые должны подносить пищу ежедневно и совершать определённые обряды до тех пор, пока они не обретут успокоение в небесном царстве отцов-предков или новое рождение. Если же ритуалы не соблюдались, то они становились духами, враждебными людям. Эти духи постоянно голодны. В буддизме им отведён особый мир череды рождений существ, а пребывание там является возмездием за жадность в предыдущей жизни. См. ниже, СЛ, 91–97, а также [Минаев 1892: 332–334; Васубандху 1994: 161; Мифы 1980–1982, т. 2: 335; Индуизм 1996: 338].

*** См. ДС, СXXXIV.

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

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

[IV. Изложение буддийских воззрений на сансару, череду рождений в страдании — строфы 65–103]

65

* Ср. выше, СЛ, 46.

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

67

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

68

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

69

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

** Карма — *karman*, тиб. *las* — сила влияния содеянного прежде, в прошлых рожденьях, телом, словом и умом. См. [Мифы 1980–1982, т. 1: 624; Индуизм 1996: 230–231; Андросов 2000: 132–133; 2000а: 723; 2001: 183–185].

*** Вселенский правитель — *cakra-vartin*, тиб. *'khor los bsgyur* — земной царь, особо покровительствующий буддизму, за что и получает этот титул. Но теоретически им можно стать только в следующей жизни, будучи уже от рождения отмеченным должными телесными знаками (см. ДС, LXXXIII) за заслуги в прошлой жизни по сооружению буддийских храмов, ступ, за поддержку монастырей и учителей, см. РА, II, 77. В Хиньяне это учение подробно разрабатывалось, см. [Васубандху 1994: 189–193; Буддийский взгляд 1994: 126–127]. В Махаяне и Ваджраяне Вселенский правитель — это прежде всего небесный защитник Закона, см. ДС, XI, 9.

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

70

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

** «Говорящие» названия многочисленных адов низа буддийской вселенной, см. ДС, СХХI, СХХII.

71

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

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

72

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

73

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

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

74

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

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

*** Ад Авичи — *avici*, тиб. *mnar med* — см. ДС, СХХI, 8.

75

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

76

* В данном контексте найти санскритский эквивалент тибетскому «*bsod nams*» непросто, ибо так переводят *kuśala*, *puṇya* и другие термины. Поэтому здесь по значениям подходят матрицы ДС, XV;

СXXXVIII, а по смыслу ещё и ДС, CVI; CXL. Тибетские комментаторы полагали, что здесь речь идёт либо о тройце «даяния, нравственности и созерцания» (годящейся именно для мирян), либо о добрых поступках тела, речи и ума. По-видимому, понимание такого текста зависит от уровня восприятия слушателя. Предлагаемый вариант перевода, как мне думается, оставляет читателю возможность самому конкретизировать, что есть благо.

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

77

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

87

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

89

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

91

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

94

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

97

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

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

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

Рождаясь, из-за жадности становятся ненасытным духом,
Если же всё-таки родишься человеком, то быть [тебе] нищим.

98

* Здесь завуалирована критика других религий, которые обещают верующим в богов блаженство на небе. Вера в божества принимается в буддизме (за исключением веры в Бога-творца, см. [Андросов 1986; 2000a: 287–297] и другие работы), и считается, что на определённом уровне развития сознания она даже помогает совершенствоваться. Ведь вера в Бога воспитывает Любовь к чему-то высокому или к другому духовному существу, заставляет забыть о любви к себе. Но в буддизме, как и в высших формах индуизма, эта вера и культовое служение божеству могут лишь помочь родиться на небе, что очень далеко от окончательного освобождения. Критическое отношение автора звучит откровеннее в следующих двух строфах.

101

* В строфе выражена буддийская идея, что всё взаимозависимо, в том числе бытие бога, который за небесные радости и наслаждения «расплачивается» запасом добра от бывших благих дел. Процесс добро-деятельности, или накопления добродетели, ведущий к Просветлению (бодхи-самбхара, см. ДС, CXVII), иначе трактуется как свет-

лая, или благая, карма. Но, будучи богом, природа которого ищет лишь блаженства, индивидуум уже не творит добро, а лишь сжигает его. Таков закон сохранения энергии в буддизме. Поэтому остаток даже небольшой кармы зла является причиной низвержения в низы вселенной.

102

* Полубоги — *asura*, тиб. *lha min* — существа божественной формы рождения, столь же могущественные, как и боги, но, согласно брахманской мифологии, лишённые славы и культового почитания богов. Не все буддийские школы Малой колесницы отводили асурам особое небо, хотя все признавали их за отдельный класс живых существ, см. ДС, X, LVII, в том числе моё примечание к последней матрике [Андросов 2000а: 527–528]. Своё небо они занимали только в космологии тхеравады и некоторых подшкол сарвастивады. В Махаяне этого не было (см. ДС, CXXVII), объяснение чему дал, согласно Рендаве, Асанга, который указал, что полубоги — божества, достигшие такого состояния благодаря своей благой карме [Rendawa 1979: 120]. Следовательно, в Махаяне боги и асуры располагаются на одном небесном уровне.

[V. Общее для всех колесниц буддизма
объяснение практического Пути в нирвану —
строфы 104–118]

105

* Очевидно, эта матрица аналогична ДС, CXL.

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

106

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

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

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

107

* Проникновенная Мудрость — *prajñā*, тиб. *shes rab* — это состояние сознания, постигшего отсутствие независимой самости как в личности, так и в дхармо-частицах (согласно [Rendawa 1979: 128]). «Эта мудрость есть постижение пустоты» [Suhriklekhā 1978: 56]. Первые две строки строфы ср. «Дхаммапада» (372).

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

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

108

* 14 непрояснимых положений о мироздании — см. ДС, СХХVII.

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

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

109

* В строфах 109–112 излагается знаменитое буддийское учение о 12 звеньях взаимозависимого происхождения; санскритские и ти-

бетские термины см. ДС, XLII. Самое пространное истолкование см. [Rendawa 1979: 131–138], а также [Андросов 2000: 100–103; 2000а: 698–699; 2001: 185–188].

112

* Истинносущее — *tathatā*, тиб. *de nyid* — букв. «таковость», высшее состояние сознания, в котором снимается различие субъекта и объекта медитации, сливающихся в единстве. В Махаяне это один из условных терминов для неохватимой мыслью реальности, достигаемой в Просветлении. Рендава справедливо указал, что здесь автор вторит махаянской «**Щалистамба-сутре**» [Rendawa 1979: 135]. В последней сказано: «*yo bhikṣavaḥ pratītya-samutpādaṃ paśyati sa dharmāṃ paśyati, yo dharmāṃ paśyati sa buddhāṃ paśyati*» [Shalistamba 1993: 27], что буквально переводится: «О монахи, кто зрит (воистину знает) взаимозависимое происхождение, тот зрит (правильно постигает) Закон, кто зрит Закон, тот узрит Просветлённого». В «**Коренных строфах о Срединности**» (ММК, XXIV, 40) аналогичное начало цитаты продолжается несколько иначе: «Кто зрит взаимозависимое происхождение, тот зрит это страдание, точно так же, как его причину, и прекращение [её действия], и точно так же, как Путь [прекращения и Просветления]» [Андросов 2006: 421], т. е. здесь знание Закона отождествлено со знанием четырёх благородных истин. Ещё в одном трактате Нагарджуны, а именно в «**Рассмотрении разногласий**» («**Виграха-вьавартани**», 54, автокомментарий), это место «**Щалистамба-сутры**» цитируется и комментируется, см. [Андросов 1990: 205; 1991: 179; 2000а: 325–326]. Эта же мысль высказана и в палийской «**Маджджхима-никае**», I, согласно [Bhattacharya 1978: 37; Lindtner 1982: 223].

113

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

114

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

115

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

117

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

** Благодатный — *Bhagavant*, тиб. *bcom ldan ('das)* — этот эпитет Будды с санскрита чаще всего не переводится. Но, думается, именно наличие буддийской литературы на других языках делает необходимым русский перевод термина, а не передачу его санскритской реконструкции. Пояснения см. выше «Слово Будды. Из палийского собрания». Ниже, в **РА**, IV, 4, даются контекстуальные разъяснения данного перевода.

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

118

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

[VI. Объяснение махаянского Пути и его плодов —
строфы 119–123]

119

* Имеются в виду поступки телесные, речевые и умственные.

* Природа Будды — *buddhatva, buddhatā*, тиб. *sangs rgyas nyid* — наивысшее состояние просветлённого сознания, единая реальность всего сущего, в которой пребывают все будды и которая в Махаяне тождественна нирване Малой колесницы.

120

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

121

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

** Беспредельно сияющий — *amitābha*, тиб. *‘od dpag med* — Амитабха, или Будда страны блаженства (*sukhāvāṇī*), Будда западного рая, помещаемый в западной части мандалы пяти будд (см. ДС, III) в качестве наивысших созерцаемых образов Махаяны. Он же является главным Буддой амидаистских и других школ Японии, а также школ «Чистой земли» Китая и Кореи. В школах амидаизма (см. [Андросов 2000: 31–34; 2000а: 646–648]) Нагарджуна, восславивший Будду Амиду и провозгласивший в «*Даша-бхумика-вибхаше*» лёгкий Путь освобождения, считается первым из семи патриархов буддизма ([Inagaki 1998: 9]); об Амиде и практиках см. [Там же: 40–43, 137–159]). Амитабха — один из древнейших дхьяни-будд Махаяны, его скульптурные изображения сохранились ещё со времён Кушанской эпохи (I–IV вв.), см. [Schopen 1987].

123

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

[Колофон]

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

** Этот известный переводчик, ученик знаменитого Шантаракшиты (см. [Андросов 1996: 127–145; 2000б: 302–308, 318–325]), является также автором старейшего каталога первого тибетского буддийского собрания — *Ldar dkar ma*, составленного в 812 или 824 году (сведения о Палцеге приводит Ю. Окада, см. [Ajitamitra 1990: XIV–XV]). «О жизни и творчестве Палцеге», а также английский перевод его самостоятельной работы «Руководство по буддийской терминологии» см. [Paltseg 1992].

«ДРАГОЦЕННЫЕ СТРОФЫ НАСТАВЛЕНИЯ ЦАРЮ»

[ПОСВЯЩЕНИЕ]

* Три Драгоценности — Просветлённый, Закон, Община, см. ДС, I. В одной из сохранившихся санскритских рукописей посвящение начинается с «ом», которое вошло в критическое издание РА [Hahn 1982: 2]. Аджитамитра своему толкованию на «Драгоценные строфы» предпослал иное посвящение: «Хвала всем просветлённым (буддам) и всем просветлённым существам (бодхисаттвам)» [Ajitamitra 1990: 1].

ГЛАВА ПЕРВАЯ

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

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

1

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

** Аджитамитра сочинил ещё три посвячительные строфы:

Да прославится Великий Мудрец (Будда),
 Знание которого непротиворечиво во всех проявлениях,
 Видение (интуитивная Мудрость) же его труднодостижимо
 Даже за сотни миллионов вселенских периодов (кальпа).
 Желая [приобрести] добродетель (пунья),
 Я буду исследовать значения
Драгоценных строф о Законе (дхарма),
 Созданных Знатоком истины [Нагарджуной].
 Ибо этот великий муж (махатма) вкратце осветил
 Смысл блага существ, а также
 Хорошо и сжато объяснил
 Глубокие и высокие значения сутр [Ajitamitra 1990: 1].

Комментируя первую строфу РА, Аджитамитра привёл различные пространные пояснения [Там же: 1–6], касающиеся, во-первых, адресата «**Наставления**» Нагарджуны (им назван царь страны *Vde spyod*, что транслитерируется как *śātavāhana*, т. е. из династии Сатаваханов, см. СЛ, концовка); во-вторых, необходимости почитать Будду как тем слушателям РА, которые предпочитают исповедовать буддизм только в качестве веры (*śraddha-anusārin*, тиб. *dad pas rjes su 'brang ba*), так и тем, которые предпочитают следовать Закону (т. е. изучать и практиковать буддизм — *dharma-anusārin*, тиб. *chos kyi rjes su 'brang ba*); в-третьих, каждого отдельного термина-понятия данного текста Нагарджуны. В заключение Аджитамитра вскользь покритиковал индуистские культы богов Кришны и Шивы-Рудры, почитаемых за недостойные деяния (например, Шиву зовут *tri-pura-vidhvānsaka*, тиб. *grong khyer gsum rtsegs 'jigs byed*, букв. разрушитель трёх крепостей из золота, серебра

и железа). Столь же нелицеприятно комментатор оценил аскетическую практику джайнской школы дигамбаров [Там же: 5]. Последнее, что можно отметить в столь длинном комментарии, — это осуждение Аджитамитрой небуддистов (тирхиков), которые не в состоянии понять непротиворечивость буддийских учений друг другу, представляющих единый Закон, Дхарму [Там же: 2].

2

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

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

*** Завершив непосредственное комментирование строфы, Аджитамитра продемонстрировал свою начитанность. Он привёл пять цитат из различных источников (определённых Нгаванг Самтемом [Ratnavali 1991: 11]), критикующих сторонников идеи всеобщей уничтожимости (учххеда-вада) за то, что они не схватывают подлинного смысла происходящего, уничтожают себя и других, обрекая на круговращение в сансаре и пребывание в страдании ([Там же: 10–11], а также [Ajitamitra 1990: 8–9, 153–154]). Из цитат наибольший интерес для данной работы представляет полушлока из «**Коренных**

строф о Срединности» (ММК, XXIV, 11): «Кто ложно взирает на пустотность, тот причиняет вред мало мыслящему человеку...» (полный перевод и контекст см. [Андросов 2006: 414]). Об анализе Нагарджуновой идеи всеобщей уничтожимости см. [Андросов 1988: 57–58].

3

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

** Достижение высочайшего блаженства — *naiḥśreyasa-udaya*, тиб. *nges par legs 'byung ba* — достижение высших уровней сферы цветов и форм (рупа-дхату) и окончательное освобождение в сфере бесформенности (арупья-дхату). Аджитамитра связывает это «достижение» с практиками созерцания (дхьяна) и интуитивной Мудрости (праджня) [Ajitamitra 1990: 9–10]. Дж. Туччи указал, что это «достижение» осуществляется практикой накопления знания (джняна-самбхара) [Tucci 1974: 322–323]. См. также [Thurman 1983: 31–33].

*** Более конкретный «механизм» обеспечения счастья в следующих рождениях, а затем и высочайшего блаженства Нагарджуной описан ниже (РА, III, 31), в контексте обсуждаемой там проблемы череды рождений. См. также [Pasadika 1996: 10–12]. Ср. мой перевод этой и половины следующей строфы с переводом их с тибетского языка, см. [Цонкапа 1994–2000, т. I: 163–164].

4

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

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

5

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

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

6

* По-видимому, здесь к матрике «три корня недобродетели» (ДС, СXXXIX) Нагарджуна добавил «страх» (см. ДС, LXXI). Правда, в названном списке матрики вместо «желания» фигурирует близкая по значению «алчность». Согласно Дж. Туччи, эта четвёрка «символизирует четыре Мары (демонов искушения), которые отстраняют людей от соблюдения нравственных правил» [Tucci 1974: 323]. Кроме того, итальянский учёный считает, что начиная с этой строфы по 24-ю описываются практики, способствующие обретению счастья в следующих рождениях [Там же].

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

7

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

8

*Непричинение вреда [телу другого существа] — *ahiṃsā*, тиб. *mi gsod pa* — чаще переводится и толкуется как «неубиение живых существ» (именно так и у Аджитамитры, который объяснял «от противного» [Ajitamitra 1990: 14–15], и у Дж. Туччи [Tucci 1974: 324]). Очевидно, значение термина в соответствии со вторым переводом является частным случаем первого, что подтверждает и Ньянатилока [Nyanatiloka 1988: 31]. См. также выше, СЛ, 5; ДС, XXX, 19. В древних

буддийских текстах этот термин означает непричинение вреда, боли, смерти именно другим телам (сознание убить нельзя), поскольку первая тройка данного списка (матрики) относится к благим телесным или физическим действиям. Это же учение о 10 добродетелях Нагарджуна привёл в «**Даша-бхумика-вибхаше**». В переводе с китайского данный пункт имеет два значения: «Ни причинять вред, ни убивать живые существа нельзя» [Inagaki 1998: 90].

9

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

10

* Невреждение — *avihiṃsā*, тиб. *rnam mi 'tshé (ba)* — в данном случае, в отличие от предыдущей, 8-й строфы, по-моему, переводчик вправе отказаться от дополнения «телу другого», поскольку здесь значение того же самого понятия уже не диктуется задачами матрицы «10 добродетелей», а сам контекст позволяет трактовать понятие более широко, как непричинение вреда вообще, ненасилие над существами, т. е. в полном соответствии с ДС, XXX, 19. В толковании Аджитамитры делается попытка разграничить значения двух этимологически близкородственных слов: *avihiṃsā* и *ahiṃsā*. Причинить вред (*vihimsā*) — это значит отрезать ухо или нос (вполне обычное наказание в древности); отказ от таких поступков есть невреждение, т. е. первый термин. В отличие от него второй термин имеет как бы более сильное значение — отказ от убийства, причинения смерти [Ajitamitra 1990: 17]. Я считаю эти термины взаимозаменяемыми (такими же они признаются в палийской традиции [Nyataniloka 1988: 31]), их конкретные значения зависят либо от контекста, либо от включения в ту или иную матрику, как сжатую

форму записи определённого учения числовым списком терминов, в котором их смыслы зависят от функциональной роли в данном учении. Замечательно, что ниже, в строфе 14, оба эти термина приведены Нагарджуной без отрицания «а» как раз в различительных значениях: «совершить убийство» и «причинить вред», но оба эти значения (как то явствует из контекста строф 14–16) раскрывают один и тот же первый пункт матрицы «10 зловредных деяний, поступков», который в наиболее общем виде должен звучать так: «Причинять вред телу другого существа, в том числе и смерть». Ср. ДС, LVI, 1.

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

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

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

11

* Здесь выражено традиционное буддийское отношение к одной из крайностей духовных исканий, а именно к практике аскетизма и изнурения плоти. Если Аджитамитра говорит о недопустимости практик «пяти тапасов» и других с причинением физической боли [Там же: 19, 156], то Дж. Туччи пишет: «Строфа направлена прямо против йогических практик тех сект, в умах последователей которых Дхарма состоит главным образом в строгом аскетизме и в испытании себя [или учеников] физическими наказаниями, т. е. против адживиков и ниргрантхов (всех джайнистов)» [Tucci 1974: 324].

12

* Аджитамитра продолжил здесь осуждение практики истязания плоти, чему обучают небуддийские проповедники. Им он противопоставляет буддийское учение о даянии (как о нём сказано выше, в строфе 10), «семь воздержаний», или отказов, для тела и речи из буддийского учения «10 добродетелей» в качестве практики подлин-

ной нравственности (*śīla*) и три последних «добродетей» (см. выше, строфы 7–9) в качестве практики подлинной терпимости (*kṣamā*). Особое внимание индийский мыслитель уделил последней. Это важнейшая практика совершенствования «благородных последователей Великой колесницы», применяемая не только для избавления от злобы и ненависти, но и для достижения высоких стадий (бхуми, см. ниже, РА, V, 40–62 и Вступление к ЧС, а также ДС, LXIV) духовного развития просветлённых существ (бодхисаттв). Он привёл два возможных подразделения практики терпимости, каждое из которых имеет три вида: а) терпимость при овладении Словом Будды, что приведёт на пятую стадию духовного роста бодхисаттв, б) терпимость при овладении послушанием — на вторую стадию, в) терпимость при умственном овладении истиной Учения о том, что происхождения нет (анупатти), — на восьмую стадию (Ю. Окада нашёл санскритские параллели этой матрике в «Сукхавати-выюхе», 55 [Ajitamitra 1990: 157]). Виды второго подразделения см. ДС, CVII, а также «Бодхисаттва-бхуми-сутра», 189, 8–10. Согласно комментатору, Путь называется Великим потому, что им проследовали бесчисленные будды-победители с помощью Благого Закона, тогда как небуддисты следуют путём адхармы (беззакония), которому свойственно причинять боль и муки телу, а вместо освобождения одаривать страданиями сансары [Там же: XVII–XVIII, 19–21, 156–158].

13

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

14

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

15

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

16

* Аджитамитра: «безумие, сумасшествие» [Там же: 25]. Здесь, как и ниже, речь идёт о причинно-следственной связи поступков и пристрастий этой жизни и их плодов в следующей. Хотя в принципе названные связи вполне могут реализоваться и в данном рождении. Нужно помнить раннебуддийское учение о трёх видах кармы: плоды первой сказываются уже в этой жизни, плоды второй — в следующей, а плоды третьей — в более поздних рождениях [Андросов 2000: 132–133; 2000а: 723; Nyanatiloka 1988: 92–93].

17

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

** См. ДС, XXX, 32; LXIX, 5.

18

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

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

19

* Неблагоприятный — *akuśala*, тиб. *mi dge (ba)* — и по смыслу, и согласно Аджитамитре таковыми являются не только «10 зловредных

деяний» («начиная с убийства и т. д.»), но и все прочие перечисленные [Ajitamitra 1990: 27].

20

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

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

22

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

23

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

24

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

** См. СЛ, 40, а также ДС, XVI.

*** См. ДС, LXXXII, 2; СXXXIX.

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

25

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

** Согласно Аджитамитре, это обычные люди, которые, возможно, слышали о Законе, но не слушали его, т. е. не обрели «мудрости слушающего» (см. ДС, СХ, 1) и не прошли «три вида обучения» (ДС, СХL). Боятся же они потому, что испытывают все виды зла четырёх демонов-искусителей (ДС, LXXX [Там же: 31, 160–161]).

26

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

27

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

28

* С наивысшей точки зрения — *paramāṛhataḥ*, тиб. *dam pa'i don du* — синоним высшей истины, в отличие от истины мирской, обусловленной знаками (см. ДС, ХСV). Так же термин трактуется Аджитамитрой, а его значения поясняются как избавление от четырёх взглядов на мир, размышления над которыми препятствуют освобождению (это ДС, СXXXVII, 1–4 либо 5–8). Ю. Окада приводит и другие возможные варианты чатух-коти, или четырёх точек зрения [Там же: 161–162]). Второе значение «наивысшего» — это состояние сознания «невозникновения» знаков, мыслей, движений [Там же: 34].

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

29

* Группа — *skandha*, тиб. *phung po* — в буддизме это понятие относится к учению о способах классификации дхармо-частиц пото-

ка сознания (см. выше **Слово Будды**, а также **ДС**, XXII–XXXVIII). Предназначение этого учения, основополагающего для Абхидхармы, — помочь приверженцам избавиться от Я, от эго. Но сделать это не посредством истязания плоти и умерщвления психики, а путём аналитического созерцания внутреннего мира, в котором у буддистов нет места вечной душе, независимой самости, индивидуальному Я. Аджитамитра перечислил все пять групп-скандх [Ajitamitra 1990: 34].

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

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

30

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

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

31

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

34

* Ананда — ученик и родственник Шакьямуни, сопровождавший его в последние годы жизни, считается собирателем и «редак-

тором» Корзины сутр (Сутра-питака) буддийского канона, прежде всего его Палийского собрания. См. [Андросов 2000: 35; 2000а: 649; 2001: 50, 136–138, 142–145].

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

35

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

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

36

* Круг рождений — *samsāra-maṇḍala*, тиб. *'khor ba'i dkyil 'khor* — в данном случае буквальный перевод всего выражения, тогда как в других (к примеру, СЛ, 65) только один термин «сансара» переводится либо как «круг (или: череда) рождений», либо как «круговращение рождений». Аджитамитра пояснил: «Череда рождений (сансара) — это и есть круг (мандала), [поэтому говорится] “круг рождений”» [Там же: 36–37]. По возможности я стараюсь избегать слова «перерождение», смысл которого, к сожалению, не совпадает с данным понятием индийской культуры, как и слова «реинкарнация», особенно применительно к буддизму. Более точные значения по-русски у термина «сансара» — это «череда рождений особи», «рождаться вновь и вновь» и т. д.

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

*** Головешка горит, летит и вращается — так бы я трактовал. Аджитамитра же полагал, что это 1) кусочек дерева, 2) летящий и 3) горящий; кроме того, он считал, что око мудреца зрит в круге го-

ловешки лишь оптический обман ('khrul ba), воспринимаемый как реальность [Там же: 37, 162]. Таким же иллюзорным для мастеров Великой колесницы являются круг рождений и его движители.

37

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

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

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

38

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

** См. примеч. к строфе 31.

39

* Согласно Аджитамитре, этим местом является нирвана (*nirvāṇa*, тиб. *mya ngan las 'das pa*) [Там же: 39].

40

* В этой строфе продолжается спор с Хинаяной и неявно высказывается одно из кардинальных положений ранней Махаяны и мадхьямики о тождестве нирваны и сансары. Аджитамитра пояснил, что «в нирване отсутствуют скандхи» [Там же], т. е. группы дхармо-частиц потока сознания, хинаянскую абсолютизацию которых автор критиковал выше. Дж. Туччи ошибочно полагал, что Нагарджуна спорил с оппонентом-индуистом, разделявшим взгляды на нирвану в соответствии с упанишадами [Tucci 1974: 330].

41

* Состояние освобождения — *mokṣa*, тиб. *thar pa* — состояние вне страдания, вне круга рождений, пребывание на высших небесах буддийской вселенной, не подверженных даже космической гибели (пралая).

42

* Небытие — *abhāva*, тиб. *dnogs med pa* — полное отсутствие чего бы то ни было, что, конечно, противоречит махаянскому пониманию нирваны как невыразимой единственной реальности сознания, которое пусто в том смысле, что свободно от самостоятельных и нарекаемых независимыми сущностей.

** Согласно Аджитамитре, признаком нирваны является прекращение исчезновения дхармо-частиц — *apratisaṅkhyā-nirodha*, тиб. *so sor ma brtags pa'i 'gog pa* — см. [Ajitamitra 1990: 40, 163]. См. также ДС, XXXII. Согласно Ф. И. Щербатскому, эта ниродха означает «подавление проявления» дхармо-частицы, «но вызванное не знанием, а естественным путём посредством подавления причин, вызывающих проявление, как, например, угасание огня, когда нет больше топлива» [Щербатской 1988: 197]. На мой взгляд, оба толкования не противоречат друг другу. Когда дхармо-частица не проявляется, это и означает, что ей нет нужды исчезать.

43

* Идея несуществования — *nāstūtā-dṛṣṭi*, тиб. *med par lta ba* — это не только идея отсутствия чего бы то ни было в нирване, но и идея несуществования жизни после смерти. Интересно, что Аджитамитра, комментируя это место РА, подчёркивал совсем другие следствия, вытекающие из этой идеи. Конечно, как и для Нагарджуны, для него это прежде всего отказ от учений о неразрывной связи причины и плода, результата, но также и отказ от учений о четырёх Благородных истинах, о трёх Драгоценностях, о сосредоточении (см. ДС, С1, СXXXVI), о созерцании (см. ДС, LXXII, С1X) и от других [Ajitamitra 1990: 40, 164]. Собственно говоря, идея несуществования есть философское выражение одного из трёх корней второй Благородной истины о причине страдания, а именно жажды прекращения существования, или жажды смерти (*vibhava-taṇhā*), чем и объясняется столь пристальный интерес Нагарджуны к опровержению этой идеи, что равносильно искоренению причины страдания.

** В строфах 43–61 автор проанализировал диалектическую пару противоположных идей о «несуществовании» и «существова-

нии», тогда как в строфах 42 и 62, обрамляющих этот фрагмент текста, дано мадхьямиковское решение этой проблемы — преодолевать двойственность понятийного мышления, которая создаёт препоны на Пути освобождения. Всё, подлинно освобождающее сознание от пут, есть недвойственное. Подробно об этой паре идей в **РА**, в других текстах Нагарджуны и в комментарии на **РА** тибетского мыслителя Гьялцаб Дарма-ринчена (1364–1432) см. [Kalff 1983]. Согласно Дж. Туччи, его комментарий на **РА** «короткий, но очень полезный» и находится в первом томе его полного собрания сочинений (gsum 'bum), см. [Tucci 1936: 237].

44

* Аджитамитра напомнил, что суждения о правильности и неправильности имеют место только на знаково-понятийном, мирском уровне (вьявахара) истинности [Ajitamitra 1990: 41]. Гьялцаб отметил: «Существование кармо-деяния и плода имеет место только на относительном уровне, и они не являются самосущими (rang bzhin gyis grub pa). Поэтому если некто придерживался бы такого воззрения, что карма и её плод имеют самосущее, то тогда бы идеей вечности он утверждал крайность, [а не срединность]», см. [Kalff 1983: 76]. Хотя она и считается правильной, но эта правильность весьма условна, поскольку эта идея есть философское выражение ещё одного корня второй Благородной истины о причине страдания, а именно: жажды продления существования (*bhava-taṅhā*) в будущем рождении, жажды жизни, — её тоже нужно искоренить, если стремишься к освобождению.

45

* Такое знание (джняна) возникает тогда, когда снимается напряжённость в занятиях медитативно-созерцательной практикой (бхавана) [Ajitamitra 1990: 42].

47

* С высшей точки зрения — *arthataḥ*, тиб. *don du* — т. е. «с точки зрения наивысшей истины» (*paramārthataḥ*, тиб. *don dam pa*), согласно Аджитамитре [Там же: 44]. См. выше, строфы 28–29 и примеч. к ним.

** Понятия — *prajñapti*, тиб. *btags (pa)* — сведения знаково-понятийного, мирского уровня (*vyavahāra*) [Там же].

*** С точки зрения высшей реальности — *tatvataḥ*, тиб. *rab tu ma grags (pa)* — см. выше, строфы 5, 31–32 и примеч. к ним.

48

* Высказанные в предыдущей строфе мадхьямиковские суждения могут быть восприняты как опровергающие все учения о причинно-следственных отношениях, на которые опираются школы Малой колесницы. Более того, кажется, что, исходя из слов Нагарджуны (строфа 47), нельзя ожидать духовного, религиозного плода ни за какие достоинства, добродетели, заслуги. Именно такого рода возражения, вызванные недопониманием идей Махаяны, автор приводит в строфах 48–49.

** Этот же пример рассматривается Нагарджуной в «Гимне неохватимому мыслию Будде» (строфы 12–13, см. ниже ЧС и [Андросов 1995а: 171; 2000а: 430–447]), а также Чандракирти, см. [Prasannapada 1903–1913: 10; Madhyamaka-avatara 1912: 227]. См. также [Щербатской 1988: 239; Lindtner 1982: 145].

49

* В соответствии с его собственной природой — *svabhāvataḥ*, тиб. *rang gi ngo bo* — букв. с точки зрения самосущего, существующего самого по себе, самостоятельно. Это понятие принимается за основу в учении о причинности в школах Хинаяны. См. об этом [Щербатской 1988: 238–243 и др.]. Мадхьямики же изначально являлись ниспровергателями этой идеи — нихсвабхава-вадинами. Для меня осталось непонятным, почему М. Хан в критическом издании РА предпочёл комментируемый термин с отрицанием, что противоречит приводимому им же тибетскому переводу [Hahn 1982: 20–21], и большинству сохранившихся санскритских рукописей, и всем существующим переводам РА на европейские языки, и, главное, смыслу суждения. Хотя с толкованием Аджитамитры и тибетским переводом РА в этом месте не всё так просто. Возникающие сложности рассмотрел Нгаванг Самтен, см. [Ratnavali 1991: 57], а также [Ajitamitra 1990: 45].

** Речь идёт именно о представлениях, понятиях, идеях как объектах познания (санджня) [Там же].

50

* Сущее, каково оно есть — *yāthābhūtya*, тиб. *ji bzhin du*, — условный термин для некой невыразимой основы, абсолютно единого состояния сознания (см. также выше, РА, I, 28). По-видимому, здесь данный термин можно было бы понять как «естественное состояние». Тем более что тибетские перевод и комментарий не препятс-

твуют такому пониманию. Но ему препятствует значение этого же термина в следующей строфе.

** Многообразные проявления [сознания] — *prapañca*, тиб. *spros las byung bar* — речь идёт именно о чувственной, мыслительной и речевой активности потока сознания, и, согласно Аджитамитре, последняя создаёт как раз уровень относительной, или знаково-обусловленной, истины (вьявахарика) [Там же: 46]. Это суждение нельзя истолковывать в некоем метафизическом смысле, в нём не заключается онтология мадхьямики, как можно было бы подумать. Это суждение вообще не является мадхьямикским. В данной строфе, как и в следующей, Нагарджуна продолжает излагать идеи школ Малой колесницы относительно дуалистической пары: существование — несуществование, или бытие — небытие. Гьялцаб дал такое толкование этой строфе: «Мы не утверждаем несуществование причины и следствия, мы не придерживаемся взгляда о несуществовании, потому что причина и следствие существуют лишь как обозначения понятийного мышления (*rtog pas btags pa*) и устанавливаются в силу относительности (*tha snyad kyi dbang gis bzhas pa*). Вот почему в соответствии с обусловленными нормами познания мы видим, что возникновение следствия из причины подобно происхождению плода из семени, как то воспринимается с точки зрения мыслительных проявлений рассудка (*rtog pa'i spros pa las byung ba*)», см. [Kalf 1983: 79–80].

51

* Прекращение — *nirodha*, тиб. *'gog pa* — прекращение действия причины страдания на духовном Пути к освобождению, что является третьей Благородной истиной, см. ДС, XXI; ХСVI, 9–12; ХСIX.

** Ср. первые две строки со строфой из «**Коренных строф о Срединности**» (XVIII, 5), см. [Андросов 2006: 353].

*** Недвойственное — *advaya*, тиб. *gnyis mi* — ещё одно условное обозначение для невыразимого состояния единства. Последнюю строку можно назвать мадхьямикской на относительном уровне знания и высказанной вне ситуации полемики (в которой мадхьямик не должен выдвигать тезисов). Согласно Аджитамитре, здесь «недвойственное» имеет более конкретное значение, в соответствии с чем последнюю строку можно было бы перевести: «Поэтому освобождается не опирающийся на двойственность [бытия — небытия]». Хотя ниже комментатор РА предположил и более общий смысл термина, указывающего на умственные действия по преодолению любых пар противоположностей, любой дуальности, в том числе пары противостоящих друг другу учений о вечности и всеобщей уничто-

жимости, и тогда непосредственным следствием этой деятельности может стать состояние нирваны, что равнозначно медленному, постепенному **прекращению** незнания [Ajitamitra 1990: 46–47]. Гьялцаб пояснил эту строфу так: «Мы также не придерживаемся взгляда о существовании, ибо мы отвергаем мысль, что причина и следствие установлены в абсолютном смысле (*don dam par grub pa*). Мы бы стали сторонниками идеи существования, если бы утверждали, что причина и следствие не возникают из дискурсивных проявлений рассудка, а устанавливаются с точки зрения подлинной реальности (*yang dag par ji bzhin nyid du gyur pa*). Но мы этого не утверждаем», см. [Kalff 1983: 80–81].

52

* Мираж — *marīci*, тиб. *smig rgyu* — один из важнейших терминов махаянского учения об иллюзии, активно разъясняемого Нагарджуной ниже, а также в других местах **РА** и в иных его текстах, см. [Андросов 1989: 25–35]. Отмечу здесь же, что эта строфа и две нижеследующие цитируются Чандракирти как стихи Учителя (ачарьи), см. [Prasannapada 1903–1913: 347]. Это же место из «**Прасаннапады**» и пример с миражом исследует также К. Хантингтон [Huntington 1983: 95–97].

53

* Аджитамитра пояснил, что из состояния нирваны мир сансары видится в его истинной форме: стоящим далеко и наделённым всеми пороками [Ajitamitra 1990: 47].

** Не имеет определённости — *animitta*, тиб. *mtshan med* — букв. вне знаков, невыразимый. «Внезнаковое означает пустое» [Там же].

54

* «Группы дхармо-частиц неистинны с точки зрения наивысшего (парамартха), когда же нет групп, то нет и Я» [Там же: 48].

55

* Строфы 55–56 Чандракирти цитирует как стихи из **РА**, см. [Prasannapada 1903–1913: 188].

56

* Невежество — *moha*, тиб. *rmongs pa* — духовная и умственная слепота, темнота и т. д., см. **ДС**, XXX, 21; CXXIX, 2; CXXXVIII, 3.

58

* Комментарий Аджитамитры к этой и следующей строкам не совсем уместен, поскольку здесь он применил йогачаровское понятие «интуитивного знания без знаков, образов и представлений» (*nirvikalpa-jñāna*, тиб. *nam par mi rtoḡ pa'i ye shes*), которое, как указал Ю. Окада, приходит в состоянии медитативного погружения, но оно не упоминается в трудах Нагарджуны [Ajitamitra 1990: 49, 166]. Наиболее близкий к этому термин у Нагарджуны см. ММК, XXVIII, 9. Об этом понятии йогачары см. [Frauwallner 1956: 300–301; Williams 1989: 43–44, 89–90].

59

* Члены диалектической пары противоположностей имеют место только в паре, один без другого они не действительны ни логически, ни обыденно.

60

* В состоянии Просветления — *bodhi-niśrayāt*, тиб. *byang chub rten phyir* — букв. [взирая] из состояния Просветления или с точки зрения состояния Просветления, что является ещё одним условным выражением уровня наивысшей истины (парамарта). Аджитамитра определил Просветление (бодхи) как наивысшее интуитивное знание (*byang chub ni bla na med pa'i ye shes*) [Ajitamitra 1990: 50].

** Мышление — *citta*, тиб. *sems* — термин, многозначный даже в ранней Махаяне. По-видимому, Нагарджуна понимал его примерно так же, как и создатели ранних сутр Великой колесницы. Например, в «Ланка-аватаре» есть такое определение: «Мышление — это то, благодаря чему получается деяние (карма)» (*cittena cīyate karma*) [Lankavatara 1923: 46 (verse 106), 158 (verse 38)]. См. также [Dayal 1932: 59]. В йогачаре толкование термина пополнилось, но и новые значения имели ранние истоки, см. [Андросов 1995б: 150–151; Williams 1989: 78–79]. Мой перевод термина, надеюсь, сохраняет нейтральное значение, не окрашенное позднейшей полемикой школ Махаяны. Аджитамитра не стал пояснять термин. В ДС термин употребляется в нескольких матриках, но в сочетании с другими и в определённых контекстах учений, которые не подходят для данного случая.

*** Конечно, всё это с точки зрения абсолютной, а не условной. Фактически нигилизм есть утверждение отрицания, но для Нагарджуны истина вне и отрицания, и утверждения [Tucci 1974: 333, п. 3].

61

* Аджитамитра изложил здесь основные положения санкхьи под углом зрения рассматриваемой проблемы — это утверждение существования Прасознания (Пуруша) и индивида (пудгала), а также «свертывание» вселенной в Праматерию (притхиви) в конце космического века, с одной стороны, и несуществование в силу отсутствия прошлого (в том числе кармы) в этом «свёрнутом» состоянии — с другой [Ajitamitra 1990: 50–51]. О философии этой индуистской школы см. [Чаттерджи 1954: 256–270; Радхакришнан 1956–1957. Т. 2: 218–295] и кратко [Антология 1969: 145–146].

** Вайшешики названы как «сторонники Аулуки». Это одно из имён основоположника школы, которое давали и школе, см. [Радхакришнан 1956–1957. Т. 2: 155; Sarva-darsana 1961: 145]. О её философии см. во всех книгах, названных здесь и в предыдущем примечании, а также [Лысенко 1986]. Аджитамитра пояснил, что вайшешики — это те, кто учит о мельчайших атомах (параману), о двух атомах (двигану) и прочем с точки зрения их бытия (бхава) и небытия (абхава); если у души (джива) есть бытие, то у всего остального — небытие [Ajitamitra 1990: 51].

*** Из джайнов Нагарджуна здесь назвал только дигамбаров (букв. одетые в пространство, или нагие, — одна из двух школ джайнизма, см. о них во всех перечисленных выше книгах, а также [Лысенко 1994]). Причём он использовал термин «ниргрантха» (букв. без одежды, но сами джайны понимают термин как «сбросивший пути», «разорвавший узы»). Аджитамитра, который уже критиковал позиции дигамбаров выше (см. примеч. к строфе 1), привёл лишь этимологический анализ термина, означающего также «голый» [Ajitamitra 1990: 51].

**** Так названы мыслители школы Малой колесницы ватсипутрия, или пудгалавада, которые утверждали, что существо в земных условиях есть индивидуум, личность (пудгала), характеризующаясь группами (скандха), и поскольку карма прекращает действовать в конце вселенского цикла (махакальпа), то у существ нет ни прошлого, ни будущего [Там же; Андросов 2001: 231]. По-видимому, последнее нужно понимать так, что на существа настоящего времени не влияет карма прошлой кальпы, а на существах будущей кальпы не скажется карма данного периода. Ватсипутрии критикуются не только Нагарджуной (отчасти и в ММК, IX, X, см. [Андросов 2006: 291–302]), но и Васубандху в «Абхидхарма-коше», IX [Stcherbatsky 1919].

***** Эта строфа цитируется Чандракирти как стихи из РА, см. [Prasannapada 1903–1913: 275].

62

* Практично — *viddhi*, тиб. *khud pa* — это означает, что каждая часть Закона является собственно всем Законом [Ajitamitra 1990: 52]. Поэтому нужно практиковать доступную пониманию часть Закона, а не дожидаться, когда ты осилишь весь Закон, во всех его текстах и практиках.

** Бессмертие — *amṛta*, тиб. *'chi med* — комментатор отождествляет этот термин с «нирваной, в которой отсутствует смерть» [Там же].

63

* См. выше, перевод и комментарий к строфе 37. Аджитамитра тоже отсылает к ней и поясняет: здесь и там речь идёт о том, что у мира нет происхождения [Там же].

64

* См. выше, примечания к РА, I, 5, 31, 47 и др.

65

* Т. е. так, как это кажется на уровне обусловленных истин [Там же: 53].

66

* Неизменное — *akṣaṇika*, тиб. *skad cig ma* — букв. немгновенное, т. е. «состояние без происхождения и прекращения... Неизменного объекта нет в силу того, что всё постоянно меняется, например мысль, звук, свет. Ничего мгновенного тоже нет, поэтому и нет изменений, примером чего может служить пространство» [Там же: 54–55].

67

* По мнению Аджитамитры, небуддийская идея вечности и постоянства уязвима в том, что «нечто исчезает», и потому выдвигается теория моментальной изменчивости, но она не распространяется на все объекты. Так, в школе вайшешиков этим «нечто» является множество мельчайших атомов, которые считаются вечными, но вот предметы из атомов изменчивы и уничтожимы. Они не суть скопление, существующее мгновение, как полагают буддисты и современные физики. Последнее как раз свидетельствует о противоречивости такой доктрины, о недостоверности её доводов и всего учения (шастра). Хотя о ненаблюдаемости и невообразимости говорится на

уровне знаково-обусловленной истинности, и поскольку подлинную реальность нельзя воспринять средствами достоверного познания, постольку изменчивости нет [Там же: 55–56].

68

* Здесь спор идёт с вайшнавами (khyab 'jug pa), чей главный Бог — Вишну, будучи нерождённым, является вечным, древним, старым, т. е. имеющим бесконечно долгий возраст. Но в их учении содержится грубая ошибка, поскольку они допускают и изменчивость (перемены по воле Вишну); следовательно, и Бог не может характеризоваться вечностью, старостью, ибо каждое мгновение Он обновляется, становится другим [Там же: 56–57, 167]. Отмечу, что полемика со сторонниками идеи Бога-творца (ишвара-вадинами) — традиционная тема трактатов Нагарджуны, см. [Шербатской 1904; Андросов 1985; 1989: 39–40, 43; 1990: 111–114; 1995б: 172–173 (строфы 32–33); 2000а: 287–297; Chemparathy 1968; Cheng 1982: 96–98]. Строфы 68–70 цитируются Чандракирти, как взятые из трудов (сиддханта) мадхьямики, см. [Prasannapada 1903–1913: 546].

69

* Аджитамитра снова напомнил, что речь идёт об уровне знаково-обусловленной истины, ибо абсолютную реальность нельзя описать словами. Продемонстрированный в этой строфе Нагарджуной способ критики идеи мгновения (кшаника-вады) комментатор назвал *prasaṅga* (zhar la 'ongs pa), т. е. способом сведения к абсурду или «нежелательному следствию» [Ajitamitra 1990: 57, 167], что является отличительной особенностью одной из подшкол индийской мадхьямики, к которой принадлежали как раз Буддхапалита (V в.), Чандракирти (VII в.) и, вероятно, Аджитамитра.

70

* Здесь продолжается демонстрация абсурдности понятия мгновения, ибо анализ свидетельствует о падении в бесконечность, и выход из этого один — видеть взаимозависимость, относительность, отсутствие самостоятельной сущности, пустоту. Все эти понятия тождественны друг другу в мадхьямике.

71

* Согласно Аджитамитре, аналогичные мысли на примере атома развивались Арьядэвой (III в.) в «Чатух-шатаке» (Ю. Окада нашёл эту

санскритскую строфу — IX, 15, см. [Aryadeva 1923; Gyel-tsap 1994]), а также в сутре «**700 строк о Праздния-парамите**» (см. о ней [Conze 1978: 58–60]) [Ajitamitra 1990: 58–59, 168].

** Тибетский комментатор РА Гьялцаб так пояснил эту строфу: «Предметом нашего спора является нечто реальное, обладающее формой, и, следовательно, нельзя уже сказать, что это — единое (gcig pu nyid du bden pa), потому что оно имеет различные качества (стороны). Такой довод не назовёшь ошибочным, поскольку нет ничего, что обладало бы формой без качеств (сторон). Если кто-то говорит, что это действительно “множество”, то мы бы ответили, что оно не является “множеством”, поскольку нет достоверно установленной “единицы” (bden grub kyī gcig). Если нечто лишено самосущего, то оно лишено его и обладая формой (rang bzhin gyis grub pa med pa). Поскольку нет основы, то нет и того, что опирается на неё» [Kalf 1983: 82].

73

* Один из 14 вопросов, не прояснённых Буддой, см. ДС, СXXXVII.

74

* По мнению Аджитамитры, нельзя проповедовать каждому о том, например, что с точки зрения наивысшей истины и соответствующего состояния сознания, лишённого самосущего, все дхармо-частицы потока сознания недвойственны, едины, немножественны. В подтверждение своей мысли комментатор привёл две цитаты из махаянских сутр. Первая, как определил Нгаванг Самтен [Ratnavali 1991: 80–81] (Ю. Окада не смог этого сделать и дал лишь немецкий перевод цитаты по тибетскому тексту [Ajitamitra 1990: 60, 168]), из «**Сутры Царя-сосредоточения**» (IX, 47). В моём переводе с санскрита это звучит так:

Всегда и все дхармо-частицы пусты в отношении самосущего.

[Таким же] сыны Победителя воспринимают и предмет.

Для них всех мир пуст весь целиком,

Тогда как у небуддистов (тиртхиков) пустота есть нечто

ограниченное [Samadhiraja 1961: 51].

Вторая цитата из «**Анаватапта-сутры**»: «Кто воспроизводит [в сознании] пустоту, тот внимательный», и она четырежды встречается в комментарии Чандракирти на ММК, см. [Prasannapada 1903–1913: 234, 491, 500, 504], см. также [Ajitamitra 1990: 61, 168–169]. Я думаю, что так глубоко в Законоучение проникают далеко не все буддисты, а лишь мастера Великой колесницы.

75

* Совершенно просветлённые созерцатели высшей реальности — *sambuddhās tattva-darśinaḥ*, тиб. *rdzogs sangs rgyas thams cad gzigs pa rnam* — это будды, обладающие полнотой интуитивной мудрости, которые всё воспринимают зрительным сознанием (или осознают всё зримое, см. ДС, XXV, 13), и эта полнота видения равнозначна владению такой чудесной способностью, как ясновидение, божественное око (ДС, XX, 5), как определил Аджитамитра [Там же: 61–62].

** См. выше, название главы, строфы 1–4 и примечания к ним.

*** Столь пространно приходится передавать значение всего лишь одного термина — *anūlaya*, тиб. *gnas med*. Смысл его — в безопорности, в независимости сути Закона и от лиц, провозглашающих его (даже от будд), и от языка выражения, и от способов применения, реализации и т. д. Термин можно также переводить как «безотносительное». В следующей строфе он встречается снова.

76

* Или: «Вредят себе, не следуя в нирвану хорошими путями» [Там же: 62].

78

* Ради подлинной истины — *yāthātathyena*, тиб. *yang dag pa* — Аджитамитра пояснил через синоним *satya* (bden pa) [Там же: 63].

** Комментатор эту задачу Нагарджуны объяснил тем, что «ты (царь) — сосуд Закона» [Там же: 62].

*** Священное Писание — *āgama*, тиб. *lung* — «основанное на заповедях Просветлённого, а не на собственных домыслах» [Там же: 63].

**** Учение о том, как превзойти земное — *lokottarāṇi nayam*, тиб. *'jig rten 'das kyi tshul* — согласно Аджитамитре, здесь «земное» (лока) тождественно всем мирам буддийской космологии, в которых рождаются вновь и вновь существа сансары ('khog ba) [Там же].

***** Недвойственность — *advaya*, тиб. *gnyis la mi* — этот термин свидетельствует, что речь идёт о писании Великой колесницы и о махаянском истолковании Слова Будды, вошедшего в канон Хинаяны.

Строфы 78–97 не сохранились на санскрите, их перевод даётся в соответствии с тибетским текстом и его санскритской реконструкцией (вкуче с комментарием Аджитамитры) Нгаванг Самтена, любезно предоставленной мне автором.

79

* Безопорность — *anālaya*, тиб. *gnas med* — думается, что в данном контексте сказать «не опирающийся ни на что», т. е. ни на знаки, ни на авторитеты, ни на Я, ни на что иное, более точно по смыслу, чем «независимый ни от чего», как то выше, в строфах 75–76. Безопорность — бодхисаттвический идеал, к которому должно стремиться всем путникам Великого Пути.

** Недостатком учений всех индуистских школ мысли является то, что они ограничиваются рассудочным знанием, буддисты же, придерживающиеся взглядов о самосущем сансары и нирваны, находятся всего лишь на второй стадии буддийского пятистадиального Пути, т. е. на стадии *prayoga-mārga* (*sbyog lam*) [Там же: 63–64]. Правда, Аджитамитра не указал, является ли эта стадия медитативных усилий стадией хинаянского или махаянского Пути, т. е. для бодхисаттв; о различии между ними см. [Obermiller 1932: 20–21, 34–37]. Я полагаю, что речь идёт именно о первом, поскольку на данной стадии махаянского Пути адепты сосредоточены на интуиции бессамосущности, что как раз отвечает данным в строфе характеристикам Закона.

80

* Санскритские и тибетские термины этой шестёрки первостихий см. ДС, LVIII. Аджитамитра по этому поводу привёл мнение абхидхармистов, упрёк которых мадхьямикам передаётся в этой строфе, а затем отметил: «Человек — это именно то, что лишено самосущего. Поэтому человека нет [с точки зрения наивысшей истины], но когда говорится о человеке и о шести первостихиях, то они не отличаются. Поскольку те ненаблюдаемы, постольку человек — это и есть шесть первостихий» [Ajitamitra 1990: 64]. Такова непростая диалектика понятий и двух уровней истины в мадхьямике. У абхидхармистов (в частности, в «Абхидхарма-коше» Васубандху) эта шестёрка делится на «материальную» четвёрку (анализ которой см. ниже, строфы 83–90), а также на пространство и сознание [Васубандху 1990: 54–56, 70–72, 157–160, 179–180; Розенберг 1991: 135–141]. В ДС, XXXIX–XL, матрица первостихий, или первоэлементов, или великих элементов, состоит только из пяти пунктов и пяти им соответствующих качеств.

81

* Тибетцы здесь употребили тот же термин *yang dag*, что и выше, в строфе 78, но в санскритскую реконструкцию Нгаванг Самтена по размеру необходима *tattva*.

** Ибо они лишь понятие [Ajitamitra 1990: 65].

*** Так как, по определению, земля и прочее являются таковыми лишь в силу соединения мельчайших атомов, то даже с точки зрения идеи самосущего земли и прочего в действительности нет [Там же].

82

* Атман (тиб. *bdag*) — этот термин здесь не переводится, так как содержит в себе смыслы и значения сугубо индийской культуры и философии, что по-русски вряд ли можно передать однозначно в данном контексте. Впрочем, тибетцы ограничились одним значением этого термина — «Я», но их Я принадлежало единой индо-тибетской системе понятий, осмысленной с буддийских позиций, тогда как наше Я системно иное. В этой строфе Нагарджуна продолжает отвечать на мнение оппонента, приведённое в строфе 80. Аджитамитра отметил, что атмана нет, так как с точки зрения наивысшей истины нет самосущего, на идее которого покоится понятие «атман» [Там же].

** Понятиям «огонь» и «топливо» посвящена гл. 10 «**Коренных строф о Срединности**», см. [Андросов 2006: 296–302].

83

* Три основных качества земли — *bhur-bhūta-traya*, тиб. *'byung gsum sa* — это твёрдость, способность держать форму, сопротивляемость. Аджитамитра пояснил, почему рассматривается земля. Для него очевидно, что «поскольку частицы воздуха-дыхания (прана) не суть атман, постольку анализируются земля и её составляющие» [Ajitamitra 1990: 66]. Хотя на самом деле со времён упанишад атман отождествляется с праной в индуистских школах (см., например [Упанишады 1967: 58–59, 62–63]).

84

* Согласно Аджитамитре, значение каждой из них в качестве причины — всего лишь звук, слово [Ajitamitra 1990: 66]. Вайбхашики же считали, что «великие элементы (в моём переводе: “первостихии”) определяются как носители своей собственной сущности (в моём переводе: “самосущего”)» [Васубандху 1990: 158].

85

* Последний вопрос относится уже к новой проблеме теории Абхидхармы. Как отметил комментатор РА, если всё-таки признать, что первостихии обладают самосущим, или собственной сущностью,

и, следовательно, они самостоятельны, независимы друг от друга, то разве возможно тогда представить их соединение? [Ajitamitra 1990: 67]. Здесь две возможности: либо они существуют сами по себе в силу своего самосущего, либо они соединяются и зависят друг от друга, но уже без самосущего. В противном случае теория оказывается противоречивой и недостоверной, что и стремится показать Нагарджуна.

86

* В строфе названы неотъемлемые качества первостихий — соответственно каждой.

87

* Нарушение закона взаимозависимого происхождения — *prāṇīya-utpāda-vaidharmya*, тиб. *ren cing 'byung ba dang chos mi* — речь идёт именно об этом законе (см. ДС, XLII), полное название которого не поместилось в строфу по метрике. Аджитамитра пояснил, что закон действует в силу наличия во всём причины, поэтому познание (или осознание, виджняна — третье звено 12-звенной цепи) является причиной имени и формы (нама-рупа — четвёртое звено), а форма как раз и представляет четыре первостихии; в качестве причины последние самостоятельны, иначе закон, провозглашённый Буддой, не будет действовать [Там же: 67–68]. В данной строфе приводится мнение оппонента из Малой колесницы.

90

* Согласно индийской философии, первостихии, или первоэлементы, пребывают во всех проявленных вещах, но качество одной из них преобладает, что и делает вещь определённой. Задача Нагарджуны, очевидно, состояла в том, чтобы и здесь разрушить сложившееся мнение, ибо всякое мнение служит преградой освобождающемуся уму.

** Относительный смысл — *saṃvṛti*, тиб. *kun rdzob* — или с точки зрения относительной истины. Кардинальное понятие мадхьямики; без знания учения о двух истинах (или о двойственности истины) многое останется непонятым в трудах Нагарджуны, см. ДС, ХСV и выше, строфы 47, 51–52, 56, 64–65, 73.

91

* Набор понятий данной строфы свидетельствует о критике Нагарджуной положений Абхидхармы, см. ДС, XXIV–XXVI,

XXXIII—XXXVIII. Аджитамитра в пояснениях к строфе ссылается (по-моему, не совсем к месту) на «Абхидхарма-кошу», II, 22, где Васубандху поведал о восьмисоставном атоме (параману), т. е. четырёх первостихиях и четырёх их качествах [Там же: 69, 170]. Русский перевод данного фрагмента Васубандху см. [Васубандху 1998: 453–455]. Относительно же концовки строфы комментатор отметил, что возможны два толкования: 1) «Деяние» (*karman*, тиб. *las*) означает либо движение (*kriyā*), либо четвёртую группу дхармо-частиц — санскару, или карму, см. ДС, XXII. В этом случае «незнание, рождение», будучи первым и последним звеном 12-членной цепи взаимозависимого происхождения, должны обозначать всю цепь. 2) Переписчики ошиблись, и первоначально термины в концовке имели другую последовательность: «незнание, деяние, рождение» — первое, второе и 12-е звено 12-членной цепи. Второй вариант более логичен, так как в следующей строфе карма и крийя упоминаются самостоятельно. В комментарии приводится также мнение школы йогачара (виджняна-вада, тиб. *rnam par shes pa smos pa*) о том, что незнание происходит из сознания (читта), хотя Аджитамитра-мадхьямик полагал, что причина незнания в омрачениях (клеша) [Ajitamitra 1990: 69–70, 170].

92

* Соединение — *yuti*, тиб. *ldan* — такой русский перевод кажется далёким по значению как от санскритского, так и от тибетского терминов (в пер. Дж. Хопкинса «possession» [Hopkins 1975: 30]). Однако контекст и комментарий свидетельствуют о другом понимании. Согласно Локеш Чандре, среди многих значений тибетского термина одно тождественно санскритскому понятию *yoga* [Lokesh Chandra 1971: 1304], через которое Аджитамитра и раскрыл содержание рассматриваемого термина из РА, а именно: 1) как то, что соединяет одну субстанцию (дравья) с другой; 2) и как то, что не имеет непосредственного отношения к медитативной практике (дхьяна), состоящей в сосредоточении (самагри) сознания (читта) на образе (рупа), причём до такой степени единения, что нет различия между сознающим и образом, а есть только единство (экагра) [Ajitamitra 1990: 71]. Нгаванг Самтен проделал большую работу по восстановлению санскритского текста этой строфы Нагарджуны и комментария к ней. Данное понимание термина подтверждается также и ссылкой Аджитамитры [Там же] на «Абхидхарма-кошу» (I, 7), где речь идёт о причинно-обусловленных (санскрита) дхармо-частицах, а в автокомментарии Васубандху сказано: «Причинно-обусловлен-

ное [означает] созданное соединёнными, совокупными условиями» [Васубандху 1990: 49, 115]. Это понятие очень важно для философии сарвастивады. С его помощью доказывается, что во вселенной нет никакой субстанции (в качестве причины и условия), которая бы могла произвести нечто в одиночку. Всегда причин должно быть несколько.

** Большинство из перечисленных в строфах 91–92 категорий подробно опровергаются Нагарджуной в других трудах, особенно логико-полемиических, например в отдельных главах «**Строф о Срединности**» (в том числе и категория «соединение», сансарга — ММК, XIV, см. [Андросов 2006: 317–321]), а категория «творец» или «Бог-Творец» — в сочинении «**Опровержение Бога-творца (Ишвары)**», см. [Щербатской 1904; Андросов 1985; 2000а: 287–297].

93

* Согласно Аджитамитре, все слова — плод обусловленного мышления (*vyavahāra*, тиб. *tha snyad*), которое тождественно самврити (см. выше, примеч.** к строфе 90). Чтобы достичь духовных высот, нужно остановить мышление и перейти на уровень абсолютной истины (*paramārtha*, тиб. *don dam pa*). С этой строфы по 97-ю анализируется шестая первостихия — сознание (*vijñāna*, тиб. *nam shes*), см. выше, строфу 80.

97

* Просветляющее знание — *pratibodhaka*, тиб. *rab 'byed* — знание будд, бодхисаттв и архатов. Локеш Чандра дал этому тибетскому термину санскритский эквивалент *pravicya* [Lokesh Chandra 1971: 2236], который скорее означает «различающее знание». На мой взгляд, вариант Нгаванг Самтена более правильный. Согласно Аджитамитре, посредством этого знания достигается состояние, противоположное пребыванию в миру [Ajitamitra 1990: 73].

** Абсолютный покой — *śama*, тиб. *zhi* — ещё одно слово, передающее значение невыразимого, безусловного состояния, «когда не воспринимается даже собственная форма» [Там же: 74].

98

* Санскритский оригинал строф 98 и 99 найден М. Ханом в «**Прасаннападе**» Чандракирти ([Prasannapada 1903–1913: 188, 413 соответственно]), где они приведены без указания источника и автора [Nahn 1982: 38].

99

* Пространство — *ākāśa*, тиб. *nam mkha'* — пятая первостихия из шести названных автором в строфе 80.

** Только наименование — *nāma-mātra*, тиб. *ming tsam* — новый аргумент в мадхьямиковской диалектике, который в дальнейшем получит большое развитие в Махаяне.

*** Чувственное — *rūpa*, тиб. *gzugs* — имеется в виду первая группа дхармо-частиц по классификации на скандхи, см. ДС, XXVI.

**** Последняя строка в переводе Дж. Хопкинса: «Therefore even 'name-only' does not exist». Ни санскритский, ни тибетский тексты не дают оснований для какого-нибудь отрицания. Однако оно есть в комментарии: «Без первостихий нет цвета и формы. Значит, познаваемое не существует, как и познание (т. е. дхармо-частицы третьей скандхи — санджня), и в силу его отсутствия нет даже “только наименования”» [Ajitamitra 1990: 74, 171]. Я считаю это некоторым домысливанием философских положений мадхьямики эпохи нагарджунизма. Так мадхьямики стали говорить позже (с V в.), после образования другой махаянской школы — йогачары, или виджняпти-матры. Поэтому я оставил смысл текста Нагарджуны, а не его последователей.

100

* Переживание — *vīti*, тиб. *tshor* — вторая скандха и потому точный эквивалент тибетскому термину — *vedanā* [Lokesh Chandra 1971: 1960]. Но для реконструированной Нгаванг Самтенем санскритской строфы один слог был лишним, и он нашёл редкий термин, который безошибочно определяется в контексте с названиями других групп дхармо-частиц, см. ДС, XXII.

** Смысл сказанного состоит в том, что названные категории дхармического анализа, основополагающие для Малой колесницы, опровергаются по тому же методу, что и первостихии или атман (см. выше, строфу 82).

*** Здесь использован термин «атман» с отрицанием (тиб. *bdag med*), который в данном случае уместно перевести, поскольку он здесь является уже не понятием общеиндийской культуры и философии, а синонимом мадхьямиковского коренного понятия «бессамосущее» (нихсвабхава), обозначающего то, в чём нет самостоятельного, независимого существования. Именно так пояснил это отрицание термина Аджитамитра: *ngo bo nyid med* [Ajitamitra 1990: 74].

ГЛАВА ВТОРАЯ

* Соединённые — *mīśraka, saṃśleṣa*, тиб. *spel ma* — букв. смесь, вероятно, глава получила такое название из-за включённых в неё разнородных материалов (философских, социально-политических, гигиенических и пр.).

1

* Срезанное или сломанное банановое дерево очень быстро разлагается и поэтому является символом хрупкости существования.

2

* Т. е. «без атмана» — как видим, вторая глава продолжает обсуждать тему последних строф первой.

5

* По мнению комментатора, «что является миром (лока), то повсюду лишено самосущего (нихсвабхава)» [Ajitamitra 1990: 76].

6

* Первая пара противопоставлений (о конечности и бесконечности мироздания) входит в 14 непрояснимых положений, см. ДС, СXXXVII, тогда как вторая пара состоит из терминов, рассматриваемых преимущественно в мадхьямике.

7–8

* В строфах 7–8 Нагарджуна приводит возражение оппонента, по-видимому, из школы сарвастивада. Аджитамитра передал мысль оппонента вопросом: «Разве не верно, что на уровне мирских истин (вьявахара) буддами делалось допущение о существовании или несуществовании?» Комментатор сам ответил: «Если и выдвигалась идея трёх времён, то она не помогает. Ибо если [в Писании сказано], что чего-то нет, то уже в следующей строфе указывается, как оно есть в реальности (таттва)» [Там же]. Ср. РА, I, 63–70.

** Поскольку все существа в будущем войдут в нирвану.

*** Этот вопрос ср. с РА, I, 73.

9

* Эта строка идентична строке из РА, I, 62.

** Марево — *māyā*, тиб. *sgyu ta* — иллюзия, принимаемая за реальность, галлюцинация, мираж. Эта и следующие строфы являются но-

вым витком рассмотрения махаянского учения об иллюзорности, которое на первом витке сложности было описано выше, **РА**, I, 52–56.

14

* С обыденной точки зрения — *vyavahārataḥ*, тиб. *tha snyad* — если раньше в тексте «**Наставления**», начиная с **РА**, I, 28, мадхьямиковское учение о двух истинах (см. **ДС**, ХСV), или двух точках зрения, активно применялось автором как само собой разумеющееся (правда, в основном «эксплуатировалось» понятие наивысшей истины, кроме **РА**, I, 90), то теперь разъясняется их кардинальное различие.

15

* Дж. Туччи привёл мнение Гьялцаба, который считал, что вместо «двойствен» и «недвойствен» здесь нужно читать «оба» (т. е. «конечен и бесконечен») и «ни то, ни другое» (т. е. «неверно, что конечен и что бесконечен»). В этом случае «четыре суждения» соответствуют традиционной матрице «14 непрояснимых положений», см. **ДС**, СХХХVII, 5–8. Тогда, согласно Гьялцабу, первое суждение принадлежит локайте (*rgyang phang pa*), второе — санкхье (*grangs can pa*), третье — джайнам (нигрантам — *gser bu pa*) и четвёртое — ватсипутриям (*gnas ma bu'i sde*) Малой колесницы [Tucci 1936: 242].

16

* Перевод строф 16–46 отличается от моего опубликованного перевода [Андросов 1990: 145–147] в первую очередь терминологически, поскольку в данной работе вводится единая понятийно-терминологическая система соответствий санскритским и тибетским терминам нагарджунизма и ранней Махаяны. Переработке подверглись и другие аспекты перевода, особенно в связи с чтением толкования Аджитамитры.

17

* Имеется в виду счастье (сукха) хороших рождений, о чём идёт речь с самого начала **РА** и которое недоступно без усовершенствования ума и сердца.

18

* Ссылка на канонический эпизод жизнеописания Будды: «Я овладел этим Учением, глубоким, трудным для понимания, трудным для постижения, умиротворяющим, высоким, находящимся за пре-

делами того, что доступно рассудку, тонким, понятным только для мудрых. И этим людям, отдавшимся привязанности, находящимся во власти привязанности, видящим удовольствие в привязанности, трудно понять, что такое причинная связанность и взаимозависимое происхождение, особенно же трудно понять им, что значит угасание всех санскар, отказ от всего, что способствует череде рождений, что есть уничтожение жадности, уничтожение страсти, подавление чувств, нирвана. Но если я стану проповедовать Учение, а люди не будут понимать его, это для меня только усталость и изнурение... Ум его стал склоняться к бездействию, к тому, чтобы не проповедовать Учение» (в переводе В. В. Вертоградской с пали из «Махавагги» Виная-питаки [Хрестоматия 1980: 132]). После этого божеству Брахме Сахампати пришлось долго уговаривать Будду изменить решение и передать Закон людям [Там же: 132–134; Андросов 2001: 108–109]. У Ашвагхоши (I–II вв.) в отношении этого эпизода было другое мнение [Ашвагхоша 1990: 153–155], но это неудивительно, поскольку его самостоятельные взгляды отличались от канонических воззрений большинства школ Малой колесницы, тем более от Типитаки тхеравады (см. об этом [Buddhacarita 1972. Pt. 2: XXIV, XXVI–XXVIII, XXX–XXXV, XL–XLIV]).

19

* Строфы 19–20 цитируются Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 496].

20

* Более подробно см. выше СЛ, 77–87.

22

* К таковым, согласно Аджитамитре, относятся рождения человеком или божеством [Ajitamitra 1990: 82].

23

* Согласно комментатору, имеются в виду как мирские цели, так и превосходящие мирское, которые достижимы только путём реальной практики Закона [Там же: 83].

25

* Даяние, нравственность и терпимость — *dāna-sīla-kṣamā*, тиб. *shyin dang tshul khrims dang bzod pa* — три первых совершенствования

(парамиты, см. ДС, CV–CVII). Я думаю, здесь имеются в виду все шесть совершенствований ранней Махаяны, которые перечислены в РА, IV, 80–81, см. также ДС, XVII.

26

* Комментаторы «Драгоценных строф» уделили этой строфе повышенное внимание. Аджитамитра помимо этимологического анализа привёл ещё три цитаты [Там же: 83–85], которые Ю. Окада перевёл с тибетского на немецкий, но не смог указать источник [Там же: 173]. Это сделал Нгаванг Самтен [Ratnavali 1991: 118–119]. Первые две оказались из «Гирлянды джатак» (XXII, 95 и 87 соответственно) Арьяшуры (IV в.), а третья из «Уддхариты»; их оригинальные санскритские тексты тибетский учёный поместил в своём подготовленном к печати издании РА с восстановленным комментарием на санскрите. Русские переводы первых двух см. [Арьяшура 2000: 207 и 206]. Дж. Туччи подробно проанализировал толкование Гьялцаба [Тисси 1936: 244], из чего видно, что оно посвящено проблематике средневековой тибетской философии, а не раннемахаянской мысли.

28

* Политика — *nīti*, тиб. *lugs* — здесь не в привычном для нас смысле, а как «способ обретения счастья (сукха)» [Ajitamitra 1990: 86]. Хотя нужно отметить, что в контексте советов царю термин удачно подобран Нагарджуной. Ведь политика — это тоже способ обретения общественного счастья и согласия.

33

* Воссоединение — *saṅgraha*, тиб. *bsdu ba* — Аджитамитра очень точно пояснил как «успокоение ума» [Там же: 88], т. е. мир, наступающий в сознании. Я передал термин глагольной формой.

35

* Правда — *satya*, тиб. *bden (pa)* — этот санскритский термин (такой же и в предыдущей строфе) чаще передаётся как «истина». Я его перевёл термином «правда» и думаю, что это контекстуально оправданно. Согласно Аджитамитре, «правда — это даяние или дары, которые все цари должны приносить [подданным]» [Там же], т. е. правдивость царей — это своего рода их самопожертвование ради людей.

36

* Щедрое пожертвование — *tyāga*, тиб. *sbyin (pa)* — согласно Аджитамитре, «это отказ от состояния, богатства, совершаемый как в реальной жизни, так и в качестве даяния умственного» [Там же: 89]. На мой взгляд, такое толкование можно понять двояко. Отказ от богатства и дарение его подданным либо осуществляется в виде раздачи подарков, либо только в своём сознании царь считает своё состояние принадлежащим народу. Во втором случае царю нужно особыми упражнениями ума, йогой ума, сосредоточенного на даянии, убедить себя, что он не собственник своего царства и богатства, а лишь распоряжается ими во благо другим, и тогда вопрос о том, раздавать ему подарки или нет, вторичен, неважен. Ниже Нагарджуна пояснил, что и подарки надо давать, и ум сосредоточивать на даянии.

** Сводит на нет — *svaghātaka*, тиб. *'joms* — букв. разрушитель, или саморазрушитель.

37

* Согласно комментатору, это «тот, кто с обузданными чувствами» [Там же].

** Достичь состояния, «в которое трудно проникнуть» [Там же].

38

* Решительным — *sthira*, тиб. *brtan* — букв. твёрдым, устойчивым, уверенным и неколебимым, как пояснил Аджитамитра [Там же: 90]. Но, по-видимому, в данном контексте совет царю «быть решительным в добродетельности», или настойчивым, по-русски значит больше, чем «быть твёрдым», или уверенным.

39

* К сожалению, комментатор не раскрыл эту четвёрку, и мне неизвестна такая матрица (*dharmāś catur-bhadra*, тиб. *chos bzang nam pa bzhi*). Вероятнее всего, здесь образно названы четыре совершенных состояния, которым учит Закон (см. ДС, XVI) и которые выше (см. РА, I, 24 — «четвёрка неизмеримо-совершенных качеств») уже упоминались Нагарджуной. В СЛ, 40, они названы в качестве лучших объектов сосредоточения.

43

* Согласно Аджитамитре, припадёшь к этому прибежищу так, что посвятишь ему целиком своё тело, речь и ум [Там же: 93].

44

* Аджитамитра дал такое пояснение: «Стремление к духовному созреванию объясняется тем, что смерть неизбежна и для прочих. Неизбежность явно определена. Смерть есть прекращение жизни. Тот, кто приходит к такому видению, тот понимает это разумом. Земное наслаждение обретается в чувственных страстях — вот откуда происходит ложь и всё остальное» [Там же].

45

* «Если в одном случае опасность какого-нибудь зла не видна, то, значит, она таится в глубине и прочем. Когда же человек боится чего-то, то, поблуднев, прилагает разнообразные усилия, дабы избежать смерти» [Там же: 93–94]. Здесь у Нагарджуны неотчётливо, а у его комментатора уже отчётливо осознаётся, что страх тоже может быть средством (упайя) на буддийском Пути освобождения. Но не в том смысле, что полезно пребывать в страхе, а в том, что страх может быть лекарством от страха (клин клином вышибают). Эта идея осуществилась в Ваджраяне с её мифологическим сонмом божеств ужаса и особыми практиками испытания страхом.

46

* По мнению Аджитамитры, пьянство нежелательно ещё и потому, что названные Нагарджуной его последствия — это только начало падения [Там же: 94]. Эта строфа открывает долгий ряд этико-дидактических советов царю основоположника мадхьямики, которые за столько веков не потеряли своей значимости.

47

* «Если не прекратить азартные игры, то это приведёт к гибели. Надувательство — это подлог, обман — плутовство, а самонадеянность — ощущение силы» [Там же]. Санскритские и тибетские термины данной строфы см. ДС, XXX, 26–36; LVI, 4, 6–7. Строфы 47–101 не сохранились на санскрите, за исключением строф 56–57, найденных в качестве цитат.

49

* Здесь и далее в этой главе даётся отталкивающая картина половых отношений, в чёрном цвете изображается объект царских вожделений — женщина. Воспринимать этот пассаж следует в контексте поставленных религиозных целей, главная из которых в

данном случае — избавление от страстей, привязанностей. Такие образцы нагарджуновой поэзии являются антиподом любовной лирики индийцев. Отмечу также, что всё сказанное ниже целиком и полностью распространяется и на мужское тело, в том числе своё собственное. Чтобы убедиться в этом, см. ниже, в этой же главе, строфы 64–66.

50

* Именно так толкует Аджитамитра, к остальным же словам им даны лишь синонимы [Там же: 95].

51

* Михаэль Хан считает эту строфу подложной и не включил её в своё критическое издание, но привёл в примечаниях [Hahn 1980: 61]. Но она есть в каноническом переводе РА в тибетском Тенгьюре, опубликованном Нгаванг Самтенем [Ratnavali 1991: 136]. Дж. Хопкинс перевёл её на английский язык [Hopkins 1975: 39]. Аджитамитра не дал к этой строфе никакого пояснения [Ajitamitra 1990: 95–96], однако в этой главе таких строф несколько (75, 93, 95–96, 98–100 [Там же: 101, 104] в нумерации М. Хана и Ю. Окады). Её содержание не противоречит мадхьямике, но если посмотреть на контекст, то, с одной стороны, она действительно несколько нарушает последовательность соседних строф, с другой — необходима в качестве примера, предвещающего в индийском силлогизме логический вывод, каковым выглядит следующая строфа. Является ли её автором Нагарджуна или его последователи, думается, нам уже не доказать. Вероятно, её лучше включать в основной текст, чтобы не нарушать канонический порядок строф, которым пользуются все тибетские комментаторы и авторы, а также исследователи, читающие только Дж. Хопкинса. Поэтому номера следующих строф отличаются (+1) от нумерации изданий М. Хана и его ученика Ю. Окады.

52

* Для Аджитамитры пояснением этому слову служит «задняя часть рта и т. п.» [Там же: 96].

** «Освобождение от страстей» и «отвращение ко всему мирскому» различаются только по-русски, в оригинале же, по-видимому, был всего лишь один важный термин религиозной индийской философии — *vairāgya* (тиб. *chags bral*).

53

* В довольно пространным толковании к строфе комментатор недоумевает, почему же в мире так привлекательно столь низкое; очевидно, это страсть, похоть ослепляет мужчин, не даёт им разглядеть кучу нечистот под оболыстительной оболочкой. Он сравнил телесное содержимое с городскими отхожими местами: и там и тут отсутствуют чистые и прекрасные предметы [Там же].

54

* Высшее наслаждение — *ananda*, тиб. *dga' ba* — издревле весьма значимый термин брахманизма-индуизма, в том числе по известной формуле упанишад: Сат—чит—ананда. В его употреблении в данном контексте можно усмотреть издёвку буддиста.

56

* Смешением спермы и женской крови объясняли в Индии и Тибете появление зародыша; правда, при этом акте зачатия должен присутствовать гандхарва, или призрачное существо из промежуточного состояния (антара-бхава, тиб. бардо), который одушевляет зародыш, а также должны быть в наличии другие благоприятные условия, см. об этом [Васубандху 1994: 82–105].

** Эта строфа и следующая сохранились на санскрите в труде Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 460 и 461 соответственно], но вторая строка (пада) санскритского оригинала не в точности отвечает тибетскому переводу [Hahn 1982: 60, 62], который, видимо, делался с другой санскритской версии.

57

* Комментатор даже усугубляет картину, добавляя: «...на потной, шевелящейся (или подрагивающей) жирной плоти» [Ajitamitra 1990: 97].

58

* Аджитамитра: «Нечистыми являются и старые, и среднего возраста, и юные женщины, по отношению к которым не должна охватывать страсть» [Там же].

61

* Аджитамитра: «Ибо если покров раскрыть, то раскроется и это тело» [Там же].

66

* Девять ран — *nava-vraṇāḥ*, тиб. *rma dgu* — девять отверстий тела (глаза, уши, ноздри, рот, половой орган и анус) не случайно здесь названы ранами, поскольку ранее автор описал их как источники гниения и вони. Аджитамитра подчеркнул, что это «девять врат истечений (исторжений, испражнений)» [Там же: 98].

67

* Комментатор недоумевает, как могут эти сочинители заполнять целые книги своими восторгами по поводу женских телес [Там же]. Ю. Окада провёл филологический анализ тиб. *steg(s) chos* и переводов этой строфы на английский, датский, японский и китайский языки. По его мнению, все современные переводчики с тибетского неточно передали значение термина, которое должно быть реконструировано на санскрит как *grāmya-dharma* — *Derbheit, Sinnlichkeit, Erotic*. Именно название «эротические сочинения» соответствует китайскому переводу данной строфы Парамартхи с санскрита и идентично значению термина «Кама-шастра» [Там же: 175–176].

68

* Вожделенная цель — *kāma-artha*, тиб. *'dod pa'i don* — самая низкая из жизненных целей, являющаяся причиной ссор и даже войн (например, за Елену Прекрасную в «Илиаде»). Хотя в тибетском тексте дан более слабый вариант смысла понятия (...don du): «Они спорят ради осуществления желания (или: спорят о том, чего же они хотят)», но Аджитамитра пояснил, что в этом мире существа ищут счастье, которого здесь нет [Там же: 98].

69

* Аджитамитра: «Ведь счастье не наступает сразу после несчастья, ибо счастье ещё должно быть познано в соответствии с сущностью. Это только у раненого боль отступает, а удовольствие наступает. Таково счастье в мире наслаждений, в то время как в мирах, где нет желаний, изменяется и природа страдания, а счастье становится спокойствием. Счастье постоянно только в состоянии умиротворённости (*śāntatva*, тиб. *zhi ba*)» [Там же].

70

* Эта строфа завершает пространное послание Нагарджуны (строфы 48–70), в котором буддийский учитель советует царю заняться своеобраз-

ным аутотренингом по предложенной модели, чтобы ослабить сладострастные порывы и похотливость. Данный пассаж во многом удивителен. Конечно, возможно, что адресат «**Наставления**» действительно злоупотреблял участием в любовных играх и монаху пришлось «живописать» нелитературные подробности, чтобы вызвать у царя негативные эмоции в отношении объектов страсти. Но, читая эти строки, невольно вспоминается эпизод из жизнеописания Нагарджуны, в котором герой поваядился посещать тайком царский гарем (см. [Андросов 1990: 226; 2000а: 46]). Пожалуй, настоящий фрагмент «**Драгоценных строф**» можно расценить как самый личностный во всём «лично-отстранённом» письменном наследии основоположника мадхьямики. Хотя тема подавления страстей (и в первую очередь похоти) традиционна и чрезвычайно важна для монашеских и отшельнических сообществ человечества, но Нагарджуновы советы, вероятно, следует назвать «авторским изобретением» противостояния от вождения к прекрасному полу. По крайней мере в индийской словесности он первый изобретатель такого рода.

На мой взгляд, в этих строках автору не только не удалось сохранить позу отстранённого наблюдателя, но, напротив, он занял крайнюю позицию хулителя и очернителя. Такое отношение нельзя назвать буддийским, срединным и мадхьямикским, поскольку в нём присутствуют только отрицание, осуждение и нет даже попыток анализа иных точек зрения. Только строфы 48, 58–59 и 63–70 можно назвать выдержанными в буддийском духе. В то же время нельзя забывать, что в Махаяне начинается теория и практика особых средств (упайя) освобождения, и потому подобный пассаж мог служить средством научения страстотерпцев в системе четырёх навыков, устанавливающих память тела в теле и чувственности в чувственности в своеобразной технике медитации, см. ДС, XLIV. При махаянском стремлении вовлекать в буддийские практики мирян такие советы царю выглядят уже не столь странными.

71

* Согласно Аджитамитре, из-за привязанности к охоте рушится счастье, укорачивается жизнь, появляются страхи, и, как следствие, родишься среди ужасов ада [Ajitamitra 1990: 99].

** В данном случае имеется в виду более распространённая практика невреждения — отказ от убийства живых существ, или «не убий». Комментатор полагал, что жажда убивать — это полное отсутствие невреждения, как основной заповеди, с тяжёлыми последствиями такого поведения, поэтому нужно быть непреклонным в том, чтобы не убивать [Там же]. См. выше, РА, I, 8 и 10 с примечаниями.

72

* Здесь речь идёт об индийских аскетах, которые из страха оскверниться ни к кому не прикасаются. На своё тело они наносят священные символы цветной глиной. Для Нагарджуны же любое тело есть сосуд скверны, а потому так блюсти телесную чистоту — явно иллюзорная задача. По мнению Аджитамитры, такой аскет грязен, вызывает отвращение и его лучше избегать [Там же].

73

* «Самый лучший тот, кто нравственно чист» [Там же: 100]. На этом в «**Драгоценных строфах**» тема мирских привязанностей завершается. В заключение комментатор говорит, что так же, как к охоте, нужно относиться и ко всему остальному, влекущему зло [Там же].

74

* Закон... лжеучение — *dharma... adharma*, тиб. *chos... chos min* — здесь буддийское учение в его нравственно-практическом применении и обратное ему лжеучение — в этико-поведенческом отношении. «Лжеучение — это то, что препятствует. Быть бдительным — значит быть внимательным, отвергать неблагое (недобродетельное) и уметь различать чистое и нечистое» [Там же].

** Личность — *ātman, ātmatva*, тиб. *bdag nyid* — здесь, видимо, Нагарджуной избран этот несвойственный для таких контекстов термин, чтобы быть понятым царём-индийцем, ещё не усвоившим глубоко буддийские понятия.

*** Наивысшее Просветление — *anuttara-bodhi*, тиб. *bla med byang chub* — конечная цель тех, кто следует Закону. «Но как же достичь столь желанного состояния наивысшего Просветления?» [Там же].

75

* Ум, устремлённый к Просветлению — *bodhi-citta*, тиб. *byang chub sems*, — этот термин непросто передать по-русски, нет определённости и в переводах на европейские языки, см. ДС, XIV, 6. «Корень такого ума подобен материальной причине, корню дерева, как опоре ветвей и прочего. Точно так же все учения Закона опираются на Будду... Каков же этот корень? Сказано ведь, он столь крепок, что на нём неколебимо покоится сознание, которое осенено знанием подлинного Просветления. Ум накапливает знания и соединяет воедино» [Там же], что и является основой всего духовного Пути.

** Царь гор — *śailendra-rājan*, тиб. *ri dbang rgyal po* — эпитет горы Меру (Сумеру), мифического центра буддийского мироздания, см. ДС, СХХV, 8.

*** Сострадание — *kārunya*, тиб. *snying rje* — это то, без чего стремление к Просветлению не ведёт к махаянским идеалам, а значит, и невозможно.

**** Подлинное знание — *jñāna*, тиб. *ye shes* — знание, обретаемое в Просветлении.

***** Недвойственность — *advaya*, тиб. *gnyis la mi* — абсолют, одно из условных наименований высшего состояния сознания вне субъектно-объектной двоицы, принятых в Махаяне и мадхьямике. См. также выше, РА, I, 51, 78.

76

* Здесь начинается изложение постепенного, во многих рожденьях совершающегося изменения внешнего вида человека, творящего благие дела в соответствии с Законом и занимающегося духовными практиками. В этом смысле рождение царём предпочтительнее, поскольку это уже плод хорошей кармы: царю многое дано, и он многое может, за что с него больший спрос. Об этом традиционном как для палийских, так и для махаянских текстов списке отметин см. ДС, LXXXIII и примечания к матрике. В «**Даша-бхумика-вибхаше**» Нагарджуны эти же 32 отметины даны в принципиально ином контексте, а именно в качестве «строительного материала» объекта непосредственного сосредоточенного созерцания (пратьягпанна-самадхи), каковым называется единый образ Тела будд [Inagaki 1998: 66–69], см. также [Андросов 2000а: 755–756; 2001: 282–287].

77

* Ступ и храмов — *caitya*, тиб. *mchod rten* — в отличие от тибетского «чортен», санскритский термин означает любые места захоронения посмертных останков святого. В Индии на таких местах возводились не только собственно ступы, но и колонны, храмы и даже высаживались деревья. «Эти места священны потому, что в них содержатся либо мощи, либо тексты Закона (дхарма-дхату) или их посетил Будда, и они предназначены для свершения поклонения (пуджа), как сказано об этом в «Уддхарите»: **Благодатный Будда учил, что место священно (чайтья), если там собраны чистые тексты Закона и не творятся злодеяния.** Когда благородные (арьи) пребывают в священном месте, они вершат поклонения, почитая всеми средствами и способами. Эти места должны быть защищены от вреда, порчи и

снабжаться всем необходимым для служб и почитания» [Ajitamitra 1990: 101, 176] (Ю. Окада перевёл эту строфу на немецкий язык, но не смог указать источник, что сделал Нгаванг Самтен, но не в тибетском издании [Ratnavali 1991: 148], а в компьютерной вёрстке санскритской реконструкции). Относительно текстов Закона, выполняющих в Махаяне функции мошей Будды при возведении культовых строений, см. [Schopen 1975: 180–181].

** Вселенский правитель — *cakra-vartin*, тиб. *'khor los bsgyur ba* — букв. вращатель колеса, а колесо — символ солнца. Ревностно добродетельный, по-буддийски, монарх получает право править (вращать колесо) на всей земле, на её четырёх материках [Ajitamitra 1990: 101], о которых см. ДС, СХХ. Его власть согласуется с Законом, и он будет творить только добрые дела [Там же].

*** Великолепное колесо — *śrī-cakra*, тиб. *'khor lo* — символ буддийского Законоучения в виде колеса со спицами и втулкой. «Великолепное означает великое и неуничтожимое» [Там же]. «Колесо с тысячью спиц на подошвах Его [Будды] ног является следствием чистых даяний (дана) членам семьи и родственникам, в награду за что Будду окружает толпа святых и мудрецов» [Inagaki 1998: 66]. На мой взгляд, упоминание семьи и родственников — яркий пример интерполяции в буддийские тексты, которую осуществили китайские редакторы.

78

* «Следовать обетам — значит не делать того, к чему чувственно привязан, и отказаться от остальных пристрастий» [Ajitamitra 1990: 101].

** Бодхисаттва — *bodhi-sattva*, тиб. *byang chub sems dpar* — здесь особые существа Махаяны, просветлённые (см. ДС, XII) или только стремящиеся к этому в соответствии с обетом родиться вновь и вновь в сансаре, дабы помогать другим, см. выше ВЧ, 2-6 и др., а также [Алмазная сутра 1993: 122–125; Андросов 2000: 51-52; 2000а: 616–619; 662; 20001: 268–282].

*** Таков второй признак Великого человека (маха-пуруши), с которым обычно соотносятся и ладони красивой формы (см. ДС, LXXXIII, 2), но комментатор подчеркнул зачем-то, что речь идёт о нижней части стопы, касающейся земли [Ajitamitra 1990: 102], а не о подошвах и ладонях вместе. В комментарии Нагарджуны на «**Дашабхумика-сутру**» этот признак понимается иначе: «**Твёрдо стоящая ступня** есть следствие свершения, способствования и поддержания добрых дел. По этой причине толпы демонов (Мара) не могут вредить Будде и убить его» [Inagaki 1998: 66]. Это интерпретационный

перевод иероглифов «пинь» и «ань», см. об этом [Лакшана-сутра 1998: 133, 137, примеч. 19].

79

* Дарения — *dāna*, тиб. *sbyin* — это узкое значение махаянского совершенствования (парамита), см. ДС, XVII, 1; CV. Причём в начале четвёртой главы РА (строфы 7–17) Нагарджуна советует царю дарить уже сейчас, не откладывая на будущее.

** Третий признак необязательно предполагает перепончатость рук бодхисаттвы, см. ДС, LXXXIII, 3. Эта сеточка может быть и из света. Аджитамитра поясняет, что это нечто, соединившее пальцы [Ajitamitra 1990: 102]. Согласно другому тексту Нагарджуны, эта сеточка бывает на пальцах не только рук, но и ног [Inagaki 1998: 66]. Все следующие ниже признаки и причины, вызвавшие их появление, почти не различаются в этом тексте и в РА.

80

* Две последние строки — это два очередных признака (4–5-й по ДС). Семь красивых частей тела суть четыре конечности, туловище, шея и голова [Ajitamitra 1990: 102]. В тибетском тексте строфы две строки лишние [Hahn 1982: 67].

81

* Согласно Аджитамитре, внешняя красота подразумевает широкие плечи бодхисаттв [Ajitamitra 1990: 102].

** В строфе названы 6, 7 и 8-й признаки по ДС (LXXXIII).

82

* По-видимому, в строфе названы только 9-й и 10-й признаки по ДС.

83

* «Из-за быстрого постижения наук ум станет острым» [Там же], т. е. сможет проникать глубже.

** Я думаю, здесь имеются в виду ученики, см. ДС, XIX.

*** Таков 11-й признак по ДС.

84

* Речь идёт о духовном подвиге бодхисаттвического даяния, совершаемого вне зависимости от условий и обстоятельств, в том числе и тогда, когда дары поощряют чью-то корысть.

** Таков 12-й признак по ДС, который означает, согласно «Вибхаше», что «руки достигают колен, когда [Будда] стоит прямо» [Inagaki 1998: 67].

*** Само тело будет лучиться здоровьем и благополучием [Ajitamitra 1990: 102].

85

* Таков 13-й признак по ДС, LXXXIII (см. также примечания к ДС).

86

* Таковы 14–15-й признаки по ДС.

87

* «Царство только считается твоим, им ведает правительство» [Там же: 103].

** Таковы 16–17-й признаки по ДС.

88

* Таковы 18–19-й признаки по ДС.

89

* Согласно Аджитамитре, не будет спадов в его состоянии, оно будет всегда одинаково радующим [Там же].

** Таковы 20–21-й признаки по ДС.

90

* По мнению комментатора, это самое главное в практиках Закона [Там же].

** Выпуклость — *uṣṇiṣa*, тиб. *dbu gtsug tor* — известное по изображениям навершие голов будд, которое, как оказывается, вырастает уже у бодхисаттв; это 23-й признак по списку ДС.

*** Длина раскинутых рук бодхисаттв и будд равна их росту. Стоящий бодхисаттва с раскинутыми руками описывается правильной окружностью [Там же], что является 22-м признаком по ДС.

91

* Согласно Аджитамитре, это голос Брахмы, потому что речи приятно слушать и они безмерно добродетельны [Там же]. В этой строфе приведены 24-й и 28-й признаки Великого человека по ДС.

92

* Таков 25-й признак по ДС.

93

* Таковы 26–27-й признаки по ДС.

94

* Таковы 29–30-й признаки по ДС. По мнению Аджитамитры, зубы будут столь одинаковы, что между верхними и нижними не обнаружится никакого различия [Там же: 104].

95

* Таковы последние признаки по ДС. «Как у быка» — значит чёрными [Там же].

97

* См. ДС, LXXXIV, а также [Inagaki 1998: 69–70].

** Любовь — *maitri*, тиб. *byams pa* — см. ДС, XVI, но в Махаяне это понятие приобретает ещё более важное значение, чем в раннем буддизме, в связи с движением бхакти. Если в Хинаяне майтри можно переводить как «дружелюбие», то у Нагарджуны — это только «любовь», и Будда Майтрея — это Будда Любви, см. ниже, РА, III, 84–85.

98

* В домахаянском буддизме и в изобразительных канонах Махаяны перечисленные выше знаки-отметины использовались в качестве признаков, отличающих будд и бодхисаттв от других персонажей. Но нельзя забывать об условности этого языка знаков. Здесь, ниже и в следующей главе РА говорится о буддах, запредельных для мысли и текста, величие которых неопишимо и ни с чем не сопоставимо.

99

* Преданность — *śraddhā*, тиб. *sems dang ba* — чаще переводится как «вера». Мне думается, «преданность» точнее передаёт данное особое состояние сознания. В общем-то, Нгаванг Самтен здесь не точно восстановил санскритский термин. Локеш Чандра это тибетское словосочетание передаёт через *cetasah prasāda* [Lokesh Chandra 1971: 2436], т. е. чистый ум, сознание, сердце. По-видимому, в строфе

речь идёт о слиянии различных сил и способностей сознания в едином порыве преданности Будде.

100

* Вселенский период — *kalpa*, тиб. *bskal pa* — полный или малый цикл существования нижней половины мироздания от возникновения до гибели (пралая), см. ДС, LXXXVII.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

1

* Священное Писание — *mahā-agama*, тиб. *lung chen* — по-видимому, имеются в виду только махаянские тексты Слова Будды.

** Великая колесница — *mahā-yāna*, тиб. *theg pa chen po* — первое упоминание Махаяны в тексте, правда, выше уже приводился Нагарджуной тождественный термин *mahā-patha* (РА, I, 12).

*** Непостижимая для мысли — *acintya*, тиб. *bsam gyis mi* — пространённое определение для духовных практик высшего состояния сознания. Аджитамитра дополнил: «Подобно тому как связаны между собой тело и речь, поступки и слова, так же определённого вида признак будет появляться в связи с обретением буддства; и неверно, что его нельзя получить благодаря одной только добродетельной заслуге» [Ajitamitra 1990: 105].

2

* Просветлённые одиночки — *pratyeka-buddha*, тиб. *rang sangs ruas* — пратьекабудды, или существа, достигшие Просветления в одиночку и оставшиеся одиночками, без учеников, учения и духовной линии преемственности. Замечательна сама идея, допускающая в буддизме возможность такого Пути (ДС, II), означающая неприемлемость однозначного толкования духовных практик и учений, а также то, что при известном духовном развитии особи Просветление обретается самостоятельно, без какого бы то ни было писаного закона, будь то Будды Шакьямуни, Иисуса Христа или других пророков.

** Ученик — *śaikṣa*, тиб. *slob (ma)* — по-видимому, здесь в качестве эпитета шраваков (*nyan thos*), т. е. «тех, кто слушал Будду» и «тех, кто неуклонно следует его Закону». Так в Махаяне называют последователей Хинаяны.

6

* Накопление добродетели — *puṇya-sambhāra*, тиб. *bsod nams tshogs* — одно из двух духовных направлений к Просветлению и становлению просветлённым существом (бодхисаттвой) Махаяны, см. ДС, СХVII. Это направление во многом одинаково с практикой накопления заслуг Хинаяны (терминологически они идентичны).

** См. выше, РА, II, 76–77, а также примечания к ДС, LXXXIII [Андросов 2000а: 554–556].

7

* Здесь речь идёт не о первых 30 из 32 знаков-отметин, названных выше (РА, II, 73–93), а о том, что из полного списка особо выделены два: урна, или круг на лбу, окаймлённый волосками, ошибочно величаемый «третьим глазом Будды», и ушниша, или нарост на голове, который считается излучающим ореол сияния [Там же: 557–558].

8

* Невосприимчивость этой отметины лишь подчёркивает запредельность духовного состояния достигших Просветления и условность изобразительного искусства, а также словесности, посредством которых пытаются выразить невыразимое.

9

* Раковина — *śaṅkha*, тиб. *dung* — морская раковина, индийский музыкальный инструмент, владение которым в индийской древности являлось отличительным признаком, например, героев «Махабхараты» (Кришны из «Бхагавадгиты»).

** 10 сил — *daśa-bala*, тиб. *stobs bcu* — см. ДС, LXXVI.

*** Эту строфу, как и в случае с РА, II, 51, М. Хан не включил в основной текст критического издания, а привёл её лишь в примечаниях, как поддельную и отсутствующую в китайском переводе РА [Hahn 1982: 73]. Такое объяснение мне не кажется убедительным. В китайском переводе отсутствует немало строф. Поэтому со следующей строфы, как и в предыдущей главе, нумерация строф в моём переводе отличается на единицу от текста М. Хана. Дж. Хопкинс тоже включил эту строфу в свой перевод (с концовкой которого я не могу согласиться) [Hopkins 1975: 48], но без номера, в квадратных скобках, считая её лишней из-за отсутствия на неё комментария Гьялцаба [Там же: 111].

10

* 10 стран света — *daśa-dīś*, тиб. *phyogs bcu* — это четыре стороны света, четыре промежуточных стороны света, зенит и надир, каждая из них в буддизме имеет своих защитников Закона, см. ДС, VII–IX. Мне думается, данная строфа выпадала бы из текста без предыдущей и композиционно, и логически. В индуизме считается, что именно звук раковины разносится во все стороны пространства, от этого звука сотрясаются миры и дрожат недруги.

** Т. е. средства словесности (например, сравнение) суть искусство передачи смыслов великого, бесконечного и неохватимого мыслью через малое, о котором только и можно помыслить.

11

* Тело Будды [созерцаемого], в цвете и форме — *rūpi-buddha-kāya*, тиб. *sangs rgyas gzugs sku* — это облик тела Просветлённого, представленный благодаря названным во второй главе РА 32 большим отметинам и 80 малым признакам.

** Тело Закона — *dharma-kāya*, тиб. *chos sku* — Абсолют в качестве всеобщего единства мироздания, постигнутого и выраженного только в махаянском Законе. Учение о Телах Будды появилось в ранних сутрах Праджня-парамиты (ср. ВЧ, 13, 26, 29, а также [Алмазная сутра 1993: 148; Андросов 2001: 269, 282–283], об этом учении см. [Williams 1989: 167–184]). Как правило, Нагарджуна следовал раннему варианту учения о двух Телах, названных здесь, а также в «Даша-бхумика-вибхаше». В последнем трактате Тело Закона, как и первое Тело, называется объектом особой медитации «Непосредственной встречи с буддами» (пратьютпанна-самадхи): «Бодхисаттвам нужно сосредоточить своё сознание на Телесном Законе будд с помощью [видения] их 40 качеств, ибо будды не имеют физических тел. Не приликая [мысленно] ни к физическим телам, ни к Телу Закона, бодхисаттвы смогут реализовать состояние, в котором все дхармо-частицы успокоены, подобно пространству. [...] Если даже бодхисаттвы не приобретут сверхъестественную силу, чтобы летать на небесные земли будд, они смогут видеть их и слушать их провозвестие Закона без каких-либо помех» [Inagaki 1998: 82–83]. Упоминаемые «40 качеств» названы автором выше [Там же: 71–74] и напоминают расширенный список 18 отличительных качеств из ДС, LXXIX [Андросов 2000а: 548–550].

Но, видимо, Нагарджуна уже задумывался и об отдельных аспектах этих тел, расширяющих духовные возможности и медитативные практики, которым посвящён трактат «Чатух-става», или «Четыре

гимна Телам Будды» (см. ниже или [Андросов 1995а; 2000а: 400–450]). Йогачары развивали теорию трёх Тел Будды.

12

* Например, из маленького семени вырастают большие деревья.

13

* Здесь приведено важнейшее теоретико-религиозное положение махаянского учения о двух Телах Будды: наивысшие уровни духовности вполне достижимы благодаря определённым практикам.

14

* Состояние Будды — *buddhatva, buddhatā*, тиб. *sangs rgyas nyid* — очередной термин абсолютной реальности, буддство, хотя в данном случае он одновременно является и «техническим» понятием цели духовного Пути.

15

* Уверенность в духовной деятельности — *āśvāsa*, тиб. *dbugs 'byin byed pa* — согласно Аджитамитре, это решительность, спокойствие, удовлетворённость ума, всецело занятого духовной деятельностью [Ajitamitra 1990: 106].

19

* Можно понять и так, что поскольку все обсуждаемые величины суть бесконечны, то их нетрудно сопоставлять.

21

* По мнению комментатора, эти четыре вида таковы: 1) быть истинными (сатья), т. е. искренними; 2) отвечать идеалам даяния (тъяга), или жертвенности; 3) быть в согласии с нравственным уставом, или винаей; 4) быть в ладу с проникновенной мудростью (праджня) [Там же]. Первые три раскрывают понятие «накопление добродетели», а последний — «накопление знания». Ю. Окада считает, что эта четвёрка уже называлась выше, в РА, II, 39, но вместо «самообладания» (щамы) здесь переводчик толкования Аджитамитры на тибетский прочёл в санскритском оригинале «дама» (тиб. *dul ba*), и что эта же четвёрка неизмеримо-совершенных качеств (*dpag tu med pa rnam bzhi*) соответствует любви, состраданию, радости и невозмутимости [Там же: 178], см. ДС, XVI. Относительно первого предположения я сомне-

ваюсь, потому что контексты матрик во 2-й и 3-й главах значительно отличаются: в первом случае — это советы царю, как править в миру, а в данном — как достичь Просветления. В то же время обе эти матрики вполне могут восходить к общебуддийскому традиционному учению о «четырёх совершенных пребываниях Брахмы», закодированному в матрике ДС, XVI, см. о нём [Конзе 1993: 86–92].

22

* «Страдания будут быстро прекращаться, особенно при обретении таких признаков, которые присущи [обоим накоплениям], что достигается на первой стадии (бхуми) Просветления и чего нельзя добиться усилиями только ума» [Ajitamitra 1990: 106–107], см. также ДС, LXIV.

24

* См. выше, РА, I, 6, 56 и др.

** «Из-за убийства, заключения в темницу и т. п. происходит крушение чайний, что причиняет боль» [Там же: 107].

*** «Все дхармо-частицы безопорны» [Там же] — цитата из сутр.

27

* Это несколько противоречит содержанию предыдущей, 25-й строфы, что отметил и Аджитамитра, но он не счёл это искажением смысла: «Конец мира — это конец рождений в сансаре. Достигнув же первой стадии (бхуми) духовного роста, тело бодхисаттвы уже не переживает мучений, но неприятное для слуха и других органов чувств по-прежнему беспокоит ум, поскольку он ещё не обладает крепостью десяти сил (см. ДС, LXXV). Если бы у него не было ни мук тела, ни страданий ума, то как бы он тогда оставался в круге рождений (который и есть круговращение страдания)? Поэтому и сказано, что ему передаётся страдание мира через сострадание» [Там же: 107–108].

** «Из-за страха рождений у тех, кто страдает долгое время, не возникает устремлённости к Просветлению, поэтому сказано, что ради них бодхисаттва будет здесь бесконечно долго» [Там же: 107].

*** Дж. Хопкинс и Лати Ринпоче подчёркивают, что такое страдание есть особая добродетель бодхисаттвы, от которой он не собируется избавляться [Hopkins 1975: 111, n. 27].

28

* «Согласно этому возвышенному Закону, существа получают страдания “в награду” за собственные желания; поэтому в течение

всей жизни каждый человек призван искоренять в себе зло и недостатки, а приобретать добрые качества — вот к чему нужно прилагать усилия» [Ajitamitra 1990: 108].

29

* Они называются «три корнями недобродетели», см. ДС, СXXXIX, а также выше, в «**Драгоценных строфах**», см. РА, I, 20.

** По мнению Аджитамитры, прежде всего потому, что из-за зла предстоит «хождение по мукам», т. е. рождения в плохих состояниях, более низких, чем мир людей [Там же].

*** Они называются «три корня добродетели», см. ДС, СXXXVIII.

30

* Согласно индийскому комментатору, алчность и прочее любого сведёт в «темницу» низких состояний особи, не сопоставимых с нынешними страданиями и несчастьями, поэтому следует предпринимать все усилия, чтобы освободиться от этих пороков [Там же]. Буддийские идеи о круге рождений «конкретизированы» Нагарджуной мифологически в «**Дружественном послании**», см. СЛ, 63–103.

31

* Обе стороны Законоучения объяснялись в первой главе «**Драгоценных строф**», особенно в её начале (строфы 1–4, 19–25). Аджитамитра: «Счастлирое рождение и высочайшее блаженство — вот вкратце то, что возвещает Закон. Зло, пороки якобы доставляют удовольствия телу. Только подлинное знание прекратит это заблуждение, ибо любое проявление алчности есть следствие сильной привязанности» [Там же: 108–109].

32

* Социологическое значение строф 32–49 этой главы анализируется в статье Р. Тёрмана [Thurman 1983: 37–39].

33

* Такого рода наставления царю расходятся с содержанием «**Дружественного послания**», ср. СЛ, 2, и это лишний раз свидетельствует о различных социальных статусах адресатов этих двух произведений Нагарджуны, несмотря на настойчивое желание комментаторов и

некоторых учёных отождествить их в одном лице — царя из династии Сатаваханов, см. подробнее [Андросов 1990: 16, 21–24, 32–42].

34

* О правилах посещения храмов мирянами, принявшими обеты бодхисаттв, см. в «**Даша-бхумика-вибхаше**» Нагарджуны [Inagaki 1998: 61]. Рекомендации царю в строфах **РА** можно сравнить и с советами в «Вибхаше» [Там же: 76–79].

36

* Таково толкование индийского комментатора [Ajitamitra 1990: 109]. Дж. Хопкинс и Лати Ринпоче понимают иначе: «[Offering] goods and services» [Hopkins 1975: 52].

** Нгаванг Самтен в беседе со мной предположил, что речь здесь идёт об обычных действиях: оказании почтения, покровительства, услуг, подношении даров и пожертвований на строительство и создание изваяний, т. е. обо всём том, о чём говорилось в строфах 32–36. Однако, по-моему, здесь упомянуты более конкретные практики, числовые матрицы которых различны, но в мадхьямиковском «**Собрании основоположений Закона**» названо как раз шесть «видов постоянного памятования», см. ДС, LIV. На мой взгляд, их значения в точности соответствуют даже контекстуально данному месту **РА**.

38

* «Это те, священные книги которых посвящены Вишну и другим великим богам. Учителя этих религий не обладают сверхзнанием и потому совершают ошибки, например, в церемонии подношения даров реке Ганг и в других случаях, а также в отношении иных богов» [Ajitamitra 1990: 109].

39

* Аджитамитра в качестве примера привёл настоящие «**Драгоценные строфы**» (им переписанные) и другие, видимо, Нагарджуновы тексты, а также пояснил, что под школами письма имеются в виду школы духовных учителей буддизма [Там же: 110], выполнявших культурно-просветительские и рукописно-издательские функции. В этом состоял их дар Будде.

40

* Что, по мнению индийского комментатора, является неотъемлемым свойством существ [Там же].

** Одаривать буддийские святыни — *kṣetra-dāna*, тиб. *zhing bscal ba* — это не единственный вариант перевода. Например, Дж.Хопкинс и Лати Ринпоче понимают это место как «дарование имений» («bestow estates [for their provision]») [Hopkins 1975: 52]. Однако исторически это предположение неверно, поскольку подношения донаторов такого рода стали практиковаться в Индии, согласно эпиграфическим данным [Njammasch 1976: 331], лишь в VI–VII вв., тогда как РА сочинялось примерно во II–III вв.

*** Аджитамитра полагал, что размер этих даров всё равно должен быть фиксированным, определённо установленным [Ajitamitra 1990: 110].

41

* Согласно индийскому комментатору, здесь имеются в виду обычаи кормления паломников или предоставления им необходимых для этого сумм [Там же: 110].

** Здесь и далее ср. с указами императора Ашоки (сер. III в. до н. э.), см. в переводе В. В. Вертоградовой [Хрестоматия 1980: 112–121] или [Андросов 2001: 194–195].

42

* Дж. Хопкинс понял это место иначе: «Please act with good wisdom» [Hopkins 1975: 53], а я предпочёл санскритскую реконструкцию Нгаванг Самтена, поскольку, согласно комментатору, «он обладает такими достоинствами, как отсутствие алчности, и другими» [Ajitamitra 1990].

44

* Согласно Аджитамитре, в данном контексте это значит «без какой-либо жадности» [Там же: 111], или, как я понимаю, уделяя этому достаточное внимание.

** «В этом городе, в предместьях и высоких домах, проживают четыре сословия (варны), дельцы и учёные. Если бы они не имели покровителя, то как же они могли бы жить, особенно больные, бедные и рождённые в низкой касте?» [Там же].

45

* Аджитамитра пояснил, что эта пора, или время даяния, в Индии меняется шесть раз в зависимости от сезона, начиная с весны (с середины марта до середины мая) [Там же: 111, 179].

49

* Или камыша для корма вьючных животных: лошадей, ослов, слонов.

52

* Соответственно предписанного царям [Там же: 112]. Имеются в виду древние книги общественных установлений — дхарма-шастры, в которых расписаны обязанности каждого сословия (варны), см., например, [Законы Ману 1960; Артхашастра 1959].

60

* Собиратель Законоучения — *dharmasaṅgrāhin*, тиб. *chos yongs 'dzin pa* — термин, свидетельствующий, что во времена Нагарджуны для Махаяны было актуально собирание текстов, рассредоточенных по разным обителям и учительским линиям преемственности, см. [Андросов 1990: 53–64, 132–140; Androssov 1986–87: 58–62; 1989: 21–24]. Этим же термином обозначался и буддийский учёный, составитель «Собрания Закона» (например, «Дхарма-санграхи», приписываемой Нагарджуне), состоящего из списков (матрик) терминов, имен и понятий, кратко кодирующих определённое учение Закона, см. [Андросов 2000а: 451–465]. Но в данном контексте, адресованном царю, речь идёт, очевидно, о первом значении термина. Имеется в виду, что царь может стать «собирателем Закона», поддерживая материально буддийских учителей, занятых редактированием, сохранением и переписыванием махаянских рукописей (в упоминавшихся выше школах письма).

** Спасительные заклинания — *dhāraṇī*, тиб. *gzungs* — особые тексты сутр, зачастую кажущиеся бессмысленными словосочетаниями, но имеющие магическое значение «охраны» (см. ДС, ЛП), в отличие от текстов мантр, являющихся «формулами» сложных медитативных техник Учения, которые, правда, в народном буддизме тоже используются как спасительные заклинания.

61

* Ю. Окада нашёл возможную каноническую отсылку этого места РА в санскритской сутре «Раштрапала-париприччха» («Вопросы Раштрапалы») и привёл её санскритский текст и немецкий перевод, сделанный Якобом Энзинком в 1952 г. [Ajitamitra 1990: 179]. Русский перевод этой строфы звучит так: «В моих прежних существованиях, когда я был царём по имени Шубха, я отказался от тысячи прекрас-

ных женщин, чьи тела были украшены золотом и жемчугом». Такая отсылка мне не кажется правильной.

65

* Здесь духовно одержимые, постригающиеся в монахи, сравниваются с отрезанным пальцем.

** Для тех, кто превыше всего ставит свои мирские интересы и цели, Учение Будды ни к чему, оно им не в радость.

66

* Благоговение — *bhakti*, тиб. *gus pa* — новое отношение к объектам поклонения, которое Махаяна привнесла в буддизм и которое стало общей тенденцией индийских религий с первых веков нашей эры, см. [Dayal 1932: 31–38, 44–46].

67

* «Происходящее в мире вызывает жалость, этому нельзя радоваться» [Ajitamitra 1990: 113].

68

* Я несколько вольно передал значение этого глагола от корня *vibhaj* (тиб. *dbye*), поскольку букв. это «различать, разделять, распределять, распознавать». Основанием для этого мне послужил комментарий Аджитамитры, который пояснил глагол так: «пусть освещает, делает очевидным» [Там же]. Когда-то от этого термина произошло название одной из подшкол тхеравады — вибхаджа-вады, основанной Моггалипуттой Тиссой при императоре Ашоке [Бонгард-Левин 1973: 258–266].

69

* Философия мирских удовольствий — *lokāyatā*, тиб. *’jig rten* — чаще так называется атеистическая и материалистическая философия Индии, см. [Антология 1969: 152–153; Чаттерджи 1954: 54–70; Радхакришнан 1956–1957. Т. 1: 232–239; Чаттопадхья 1961; 1966: 252–266].

70

* Аджитамитра пояснил, что в понятие вреда входит и «делать известным тайное», т. е. выдать чей-то личный секрет, «что происходит из-за злого умысла» [Ajitamitra 1990: 113].

73

* «Ожидать — означает желать» [Там же: 114], а желание усиливает кармическую зависимость.

79

* Например, передозировка лекарств или чрезмерное переедание.

80

* Согласно Аджитамитре, это обретение будет сопровождаться великой радостью [Там же].

84

* См. выше, **РА**, II, 97, где Любовь (майтри) — источник проявления 80 малых признаков Будды, а также ниже. Аджитамитра полагал, что эта Любовь пронизывает сознание (ум, сердце) — *maitri-citta*, тиб. *byams pa ni sems so* [Там же: 115]. Она раскрывается в матрике **ДС**, **СXXXI**, как Любовь к постижению истины, Закона и Любовь, как состояние, вне зависимости от объекта и даже без него.

86

* Нгаванг Самтен в беседе со мной пояснил, что эта «восьмёрка Любви» включает Любовь к пяти видам существ (тварям ада, ненасытным духам, животным, людям и божествам, см. **ДС**, **LVII**, кроме демонов), а также Любовь к трём Драгоценностям (Просветлённому, Закону и Общине, см. **ДС**, **I**). Судя по переводу «**Лам-рима**» Цонкапы, он понимал эту «восьмёрку» иначе: «1) Дружелюбие богов и людей, 2) их защита, 3) удовлетворённость и 4) много счастья, 5) неприступность для яда и 6) для оружия, 7) достижение желаемого без усилий, 8) рождение в мире Брахмы» (в пер. А. Кугявичуса, см. [Цонкапа 1994–2000, т. III: 46]). Этот текст приводится у него как цитата из **РА**, **III**, 86 (там же цитируются и две предыдущие строфы), но фактически в ней перегруппированы строки оригинала: две последние заняли место двух первых в предыдущей строфе. Так же поступили Дж. Хопкинс и Лати Ринпоче в своём переводе [Hopkins 1975: 59] (в их нумерации это строфы 284–285). На мой взгляд, при такой трактовке «восьмёрки» Любви её содержание раскрывается через механическое перечисление заслуг. Они действительно в строфах 85–86 предназначены Нагарджуной для простых верующих. Но это ведь внешняя сторона развития практики Любви, тогда как внутреннее совершенствование состоит в зарождении в сердце бодхисаттвы восьми добродетелей. Поэтому я склонен согласиться с Нгаванг Самтенем.

87

* Порождать [в сострадательном уме] волю к Просветлению — *bodhau cittāṃ samutpādyā*, тиб. *byang chub tu sems bskyed* — это есть коренное благо духовного Пути бодхисаттв Махаяны, состоящее в помощи другим существам, см. ДС, XV.

88

* Несвободное рождение — *akṣaṇa*, тиб. *mi khom* — сопряжённое с трудностями по изучению Закона, и, согласно ДС, СXXXIV, таких рождений восемь. Так же интерпретирует Ю. Окада, см. [Ajitamitra 1990: XXIII].

** Очевидно, имеются в виду рождения, которые благоприятствуют практике буддийского Учения и продвижению по Пути освобождения. Согласно ДС, СIII, таких видов рождений у последователей Будды Шакьямуни может быть 18.

*** Созерцание пустотности — *śūnyatā-bhāvanā*, тиб. *stong pa nyid la goms pa* — одна из сложнейших практик ранней Махаяны, которую позднее подразделили на 20 видов медитации, см. ДС, XLI.

89

* Осознанность — *smṛti*, тиб. *dran pa* — одно из возможных значений очень многозначного в буддизме термина, передающего важные смыслы во многих практиках, в зависимости от чего он переводится как «память», «припоминание», «присутствие внимания», «полнота сознания» и т.д., см. ДС, XXX, 7; XLIII, XLIV, XLVII–XLIX, LXXIX, 9; CXIX, 5. Согласно Аджитамитре, обретение осознанности особенно необходимо в вопросах веры, где нельзя лукавить [Там же: 115].

90

* Аджитамитра пояснил, что среди учителей буддийского Закона нет скряг, они не таят знания (букв. не зажимают его в кулак), и для того, чтобы обучать Закону, они должны находиться в равных условиях с проповедниками других религий.

91

* Терпеливость в овладении Законом — *dharmakṣānti*, тиб. *chos la bzod pa* — по-видимому, речь идёт о Законе, данном в четырёх Благородных истинах и их 16 аспектах, см. ДС, ХСVI, в познании которых нужно много терпения.

** Осуществление — *dhāraṇi*, тиб. *gzungs* — здесь у этого термина другое значение, чем в 60-й строфе этой же главы. Аджитамитра не

дал никакого толкования. В английском переводе сказано обтекаемо: «You will attain retention» [Hopkins 1975: 60]. Я следую истолкованию Нгаванг Самтена, сделанному в личной беседе, как «realisation».

92

* Согласно индийскому комментатору, это сахар, особое масло (*ghṛta*), используемое в ритуальных целях, мёд, сезамовое масло и соль [Ajitamitra 1990: 116].

93

* Божественное око — *divya-cakṣu*, тиб. *lha yi mig* — здесь и ниже перечисляются сверхъестественные познавательные способности, см. ДС, XX, LXVI.

97

* Согласно Дж. Хопкинсу и Лати Ринпоче, речь идёт о строительстве храмов и устранении препон на пути распространения буддизма [Hopkins 1975: 112].

** Незапятнанность — *vimala*, тиб. *dri med pa* — объясняется индийским комментатором как нежелание пребывать в довольстве и неге за прошлые заслуги [Ajitamitra 1990: 116].

*** В данном тексте Нагарджуна приводит раннюю форму учения о сверхъестественных способностях, когда ещё 1) не был выработан порядок перечисления терминов в списке (матрике) (ср. ДС, XX) и 2) не установились сами термины, как в этом случае. См. об этом [Dayal 1932: 104–116, 120–134], а также ниже, РА, V, 46 (примеч.).

98

* Эта шестая способность не упоминается в ДС, но часто фигурирует в раннемахаянских сутрах, иногда отдельно от предыдущих (см. [Там же: 116–120; Андросов 2001: 90–92]), одно из её терминологических выражений — *sarva-āsrava-kṣaya-abhijñā*, тиб. *mngon (par) shes pa zag pa kun zad pa*.

99

* В личной беседе Нгаванг Самтен пояснил мне, что у тибетцев это считается следствием способности к самому сложному созерцанию — созерцанию пустотности, в коем пребывает Будда-Победитель.

100

* Согласно Аджитамитре, «сотни» здесь просто «многие, разнообразные» [Ajitamitra 1990: 117].

** Молитвенно-медитативная практика — *prañidhāna*, тиб. *smon lam* — см. ДС, LXXIV, 8; CXII. По мнению индийского комментатора, такие медитации в своём развитии приводят к совершенному Просветлению (ануттара-бодхи) ради всех живых существ, совместно пребывающих [Там же].

*** Земля Просветлённого — *buddha-kṣetra*, тиб. *sangs rgyas zhing* — это область буддийской вселенной (лока-дхату), где будды дают наставления высшим существам [Там же]. Считается, что у каждого будды своя область.

**** Аджитамитра пояснил: «очистится» — означает, что на эту землю будут прибывать только «чистейшие существа» (*viśuddha-sattva*, тиб. *dag pa'i sems can*) [Там же].

ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ

1

* Гонитель истинного Закона — *adharma*, тиб. *chos min* — букв. поступает против Закона, но поскольку ниже в строфе говорится о терпимости и, значит, веротерпимости, то, по-видимому, здесь речь идёт не просто о несоблюдении буддийского Закона, а именно о гонениях на него и его носителей, на сангху. В различных частях древней индийской цивилизации и в её различные эпохи это случалось неоднократно, в том числе и на родине буддизма — в Магадхе, например, при Шунгах в III–II вв. до н. э., см. [Бонгард-Левин, Ильин 1985: 251].

** Аджитамитра задался вопросом: почему же восхваляется царь-гонитель. И ответил сам себе: «Из-за боязни и прочего» [Ajitamitra 1990: 118].

*** Терпимость — *kṣama*, *kṣānti*, тиб. *bzod pa* — это не только один из видов махаянского совершенствования на Пути освобождения, см. ДС, XVII, XCVI, CVII, но и важнейший принцип раннего буддизма, который со времён императора Ашоки (см. его указы [Хрестоматия 1980: 112–120]) стал элементом государственной политики. Причём буддисты, вероятно, не возражали, когда при общей веротерпимости предпочтение отдавалось их общине [Бонгард-Левин 1973: 244–245, 252–262].

2

* Здесь термин тот же, что и выше, но в данном контексте, как мне думается, его значение более конкретно и ближе по смыслу к «воздержанию».

** По мнению индийского комментатора, оно неприятно только для тех, кто находит удовольствие в непосредственной пользе [Ajitamitra 1990: 118], в то время как терпимость, терпение и воздержание принесут пользу только в следующей жизни.

*** Властелин великой державы — *rājā mahābhauma*, тиб. *sa chen mnga' ba'i rgyal* — букв. царь большой страны, но Аджитамитра истолковал как «властелин» (Ишвара) и даже «величайший властитель» (Махапарамешвара) [Там же], что, наверное, отвечает понятию «император». Это объясняется уверенностью комментатора в том, что РА адресовано царю из южноиндийской династии Сатаваханов (см. [Там же: 1] и выше, РА, I, 1, примеч.), которые действительно в период расцвета (II в.) владели многими землями Южной и Центральной Индии.

3

* Согласно Аджитамитре, это благо (*bhṛṣa*) превосходит обычную меру [Там же: 118].

** Т. е. при поверхностном взгляде оно не привлекает [Там же].

4

* Благодатный — *bhagavant*, тиб. *bcom ldan ('das)* — как мне кажется, наиболее точный перевод на русский язык этого важнейшего санскритского эпитета Просветлённого, а также Вишну, Кришны и других индуистских богов. Бхагаван — второй в списке эпитетов из МВ, I, см. также выше «Слово Будды. Из Палийского собрания». Буквально термин означает «имеющий благо, счастье», «благодатный», «приносящий радость», «исполненный благодати». В отношении же Будды и других великих существ упор делается на то, что они **дают благо**, поэтому Будда — всегда Дающий благо, Делящийся им. Кстати, контекст 3–7-й строф очень точно передаёт эти смыслы, хотя само понятие «благое, благо» в них отражено различными терминами. Тибетцы же не нашли подходящего слова, чтобы передать это значение и смысл. Возможно, для их архаических воззрений VII–VIII вв. эти термины ещё не были столь значимы, чтобы так отображать величие Будды. Поэтому для них Бхагаван — это Победоносный, Победитель. См. также выше, СЛ, 117.

5

* «Негневливо — значит дружелюбно, с любовью высказано» [Там же: 119].

6

* «Пригодно — значит постоянно полезно (благодарно)» [Там же].

** «Постигнув, что есть благо, а что неблаго» [Там же].

7

* «Когда совершается даяние, то благодарным можно быть только из-за невежества» [Там же].

8

* Т. е. именно тебе, дающему, воздастся сторицей.

9

* Возвышенное — *udāra*. В строфе этот термин употреблён четырёхжды: в первом случае тиб. *rje chen po*, в остальных — *rgya chen*, что, согласно Аджитамитре, «значит великое» [Там же: 120]. Но Нгаванг Самтен в своём издании тибетского текста **РА** с комментарием исправил первое *rje* на *rgya* и в примечаниях со ссылками пояснил [Ratnavali 1991: 199], что *thugs rgya* более правильно, чем *thugs rje* в издании М. Хана [Hahn 1982: 95]. В издании Ю. Окады тоже *rgya* [Ajitamitra 1990: 120, 180].

10

* Три Драгоценности — Просветлённый, Закон и Община, см. ДС, I.

** «Потому что их сердца плохие и низкие» [Там же: 120].

12

* Аджитамитра подчеркнул, что это «достоинство означает убыль гордыни, которая проистекает из сомнений» [Там же: 121]. «Аханкара» означает букв. «делание себя».

** «Усердие — это решимость [к духовному совершенствованию]» [Там же]. Но это и решительность, настойчивость, самоотверженность, см. ДС, XXX, 20.

16

* Вероятно, Нагарджуна был хорошо знаком с преданиями о лишении императора Ашоки власти, сохранившимися в буддийской литературе, см. [Бонгард-Левин, Ильин 1985: 246–248].

17

* Это значит подари землю и прочее [Ajitamitra 1990: 121].

** О возможном прототипе этих строф — императоре Ашоке см. также [Бонгард-Левин 1973: 7–73].

18

* «Храм — это местопребывание божества, дом бога» [Ajitamitra 1990: 121]. В этом пояснении комментатор отошёл от махаянских трактовок и дал индуистское определение. Ибо, согласно праджня-парамитской литературе, храмы возводятся на том святом месте, где проповедовались сутры о Совершенной Мудрости, см. выше ВЧ, 15. О том, как совершались торжественные процессии на рубеже IV–V вв., поведал китайский буддист Фа Сянь, путешествовавший по государствам Центральной Азии и Индостана в 399–414 гг., см. [Фа Сянь 1990: 303, 331].

19

* «Кто не причиняет вреда ни существам, ни вещам» [Ajitamitra 1990: 121]. См. также ДС, XXX, 19; LVI; РА, I, 8.

** Аджитамитра добавил: «И к случайным гостям, странникам» [Там же].

*** Согласно комментатору, здесь имеется в виду терпимое отношение к правде [Там же: 122].

20

* Аджитамитра подчеркнул, что «равно» означает: никого не выделяя особо [Там же].

21

* Приверженец Закона — *dhārmika*, тиб. *chos ldan* — такое толкование подтверждается и Нагарджуной (см. ниже, строфы 23–24), и Аджитамитрой [Там же].

22

* Во главе ведомства по делам [буддийского] Закона — *dharmadhikṛtam*, тиб. *chos 'khor sna bo* — санскритские термины можно переводить и как «глава духовного ведомства (или по делам религий)». По-видимому, это справедливо для некоторых древнеиндийских царств, хотя, к примеру, в «Артхашастре» (см. [Артхашастра 1993])

ничего о таком ведомстве не говорится. Но со времён Ашоки, его «наскальных» и других указов (см. [Хрестоматия 1980: 112–121; Бонгард-Левин 1973: 180–181, 252–259]) известно, что было учреждено ведомство по делам религий (дхарма) и его управляющие (махаматры) назначались не только для отдельных областей империи, но и для отдельных религиозных направлений, монастырей. Поэтому Нагарджуна, скорее всего, имел в виду буддийские институты, устанавливающие дхарму Будды. Аджитамитра не обмолвился ни словом по этому поводу.

** Присматривающего за всеми [монастырями и школами] Учения — *sarva-dharma-adhikāreṣu*, тиб. *chos kyi gzhi ni thams cad du* — вероятно, это тот редкий случай, когда известное буддийское понятие «все дхармо-частицы» (сарва-дхарма) употреблено в другом значении.

23

* Сведущих в политике приверженцев Закона — *nīti-jñān dhārmikān*, тиб. *lugs shes chos dang ldan* — «поскольку политика является царской наукой, но связана со злом, постольку говорится о приверженцах Закона» [Ajitamitra 1990: 122], которые преодолели зло или дали обет творить добро.

24

* Любящий определённую — *saṃbhogin*, тиб. *ran spyod* — слово, сложное для истолкования. Наверное, не случайно тибетцы не перевели его буквально: *longs spyod pa*. С санскрита его можно передать как «жизнелюб, любящий радости жизни», что явно не годится по контексту. Аджитамитра тоже не решился объяснить его однозначно и дал три возможных варианта значений: 1) «ведущий себя всегда одинаково», т. е. предсказуемый, 2) «ведущий дела определённым образом», т. е. выполняющий приказы, 3) «любящий подразделять (задачи)» [Там же: 123, 180–181] (на последней странице Ю. Окада рассмотрел тибетские сложности и китайский вариант перевода термина).

25

* Наместник — *adhikṛta*, тиб. *sna bo* — «тот, кто входит в руководство» (*sna la gtogs pa*), как пояснил Аджитамитра [Там же: 123], следовательно, это могли быть и министры и другие официальные лица. Но главное, что все они назначенцы царя, и, думается, русское «наместник», или царский представитель, довольно точно передаёт

значение термина. Дж.Туччи перевёл его как «ministers of finance» [Tucci 1936: 425], очевидно имея в виду следующие строфы, а Дж. Хопкинс с тибетского: «administrators» [Hopkins 1975: 66].

29

* «Но верных и полезных» [Ajitamitra 1990: 123].

32

* Согласно Аджитамитре, речь идёт об убийцах [Там же: 124].

** Великие особи — *mahā-ātman*, тиб. *bdag nyid chen po* — чаще переводится «великие души», или просто «Махатмы». Первый вариант перевода, безусловно, справедлив для брахманистско-индуистской традиции, а в транслитерации — и для буддийской. Но поскольку последняя отрицает вечные души, атман, то я и предпочёл данный вариант.

37

* Вот так Нагарджуна предлагал царю следовать обету невреждения, ахимсы, во внутренней политике государства.

40

* Ср. со строфой из «Джатака-малы» (XXIII, 71), см. [Арьяшура 2000: 223].

42

* Право сильного — *mātsya-nyāya*, тиб. *rigs pas dpyad* — букв. «правило из жизни рыб», когда сильнейшая пожирает слабейшую. В тибетском переводе это древнее санскритское понятие не нашло отражения, как и в комментарии Аджитамитры, и в переводе Дж.Хопкинса. Дж. Туччи перевёл: «Policy of the fish», с примечанием: «Преобладание более сильного» [Tucci 1936: 427]. К. С. Мурти перевёл: «The law of the fish» [Murty 1978: 103]. Это понятие использовалось не только в литературе дхармашастр (см.: «Артхашастра», I, 13, в рус. пер. [Артхашастра 1993: 32]; «Манав-дхармашастра», VII, 20, в рус. пер. [Законы Ману 1992: 128]), но и в эпической и другой литературе (см. [Datta 1967: 275]).

46

* См. ДС, СХХ.

** См. выше, РА, II, 77, 98, 101 и ДС, LXXXV. «Чакравартин — это тот же царь» [Ajitamitra 1990: 125].

*** Здесь Нагарджуна приступает к долгому обсуждению взаимосвязи удовольствия и страдания, которое переходит в обсуждение проблем восприятия.

48

* Совокупность всех наслаждений — *sukha-sarvasva*, тиб. *bde ba'i bdog pa kun* — это «сущность всех наслаждений, ибо наслаждение и есть своё искомое во всё. Поскольку тело ищет наслаждения, постольку оно ищет вознаграждения за страдание. С умственным (*caitta*, см. ниже, примеч.*** к строфе 64) иначе, так как если есть только представление, то у него отсутствует такое значение, как наслаждение, и тогда ум непригоден (для этих целей)» [Там же]. Сказанное Аджитамитрой Нагарджуна изложил в следующих ниже строфах.

** Бесплезно — *vyartha*, тиб. *don med* — ниже, до строфы 65, этот термин используется часто, но его контекст меняется. Русский аналог в зависимости от нюансов значений я не изменял, следуя древним традициям перевода, но в комментариях указывал и другие смыслы.

51

* Пять видов объектов — *pañca viṣayāḥ*, тиб. *yul lnga* — см. ДС, XXIII (кроме дхармо-частиц) — XXVIII. Согласно буддийской теории восприятия, в каждое мгновение воспринимается лишь один объект, о чём Нагарджуна поведает ниже.

** Пять органов чувств — *pañca indriyāḥ*, тиб. *dbang po lnga*, см. ДС, XXIV, 1–5, но не ДС, XLVII, название которой хотя и идентично данной матрице, но содержание совершенно другое.

52

* Аджитамитра добавил: «Несущественны, безразличны» [Там же: 126]. Конечно, избранный мною термин «бесплезный» для перевода санскр. «вьяртва» небезупречен, так как из следующих ниже строф станет ясно, что он замещает здесь термин «пустое» (шунья) и используется как показатель критического отношения автора к абхидхармической теории восприятия. Но в большинстве контекстов «бесплезный» по-русски «ложится» лучше, чем «нереальный», «пустой» и аналогичные, которые уж слишком обременены философскими значениями и требуют уточнений по каждому применению. В данном случае «бесплезный» лучше всего истолковать как то, в чём нет никакого проку, вне зависимости от того, есть он (они) или он (они) отсутствует, и, следовательно, его (их) место пусто.

53

* Здесь важно подчеркнуть разницу во времени: настоящее восприятие всегда имеет дело с объектом, который существовал в предшествующее мгновение, в прошлом. Для буддистов и современных физиков всё меняется ежемгновенно.

** «Ум получает свой образ уже после [акта] восприятия чувствами. Иначе у представления не появится [значение] наслаждения» [Там же].

54

* «В одно мгновение времени он (орган) познает только один объект. Для остальных случаев двойца “орган – объект” не существует. Так разъясняется [абхидхармистами]. Представление возникает только тогда, когда какой-то орган чувств и сфера его объектов получают опору в соответствующем осознании (т. е. в осознании зримого и т. д.)» [Там же]. Чтобы разобраться в этом, см. ДС, XXIV–XXV, а также «Шуньята-сапгати» (45–57 [Андросов 2000а: 368–377]) и [Васубандху 1990: 59–101; Розенберг 1991: 144–154; Щербатской 1988: 117–126, 155–163].

** «Из-за бесполезности обоих [объекта и органа] бесполезно наслаждение (т.е. его нет), которое ограничивает приятие других представлений» [Ajitamitra 1990: 126].

55

* См. ДС, XXXIV, где перечисляются свойства объектов, воспринимаемых зрением. Собственно, критике абхидхармистской теории восприятия зрением посвящена гл. 3 «**Коренных строф о Срединности**» (ММК) Нагарджуны. Причём в издании «*Bibliotheca Buddhica*» Л. Валле Пуссена (в составе комментария Чандракирти) именно эта строфа из РА была включена в основной текст (ММК, III, 7) [Prasaparada 1903–1913: 118]. Это издание было исходным для большинства исследователей и переводчиков XX в., и потому эту строфу можно встретить во многих современных работах (например, [Inada 1970: 53]), хотя серьёзные исследователи знали, что она отсутствует в других комментариях на ММК, сохранившихся в тибетских и китайских переводах. Но только Й. В. де Йонг с помощью вновь найденных манускриптов смог определить, что это не строфа из ММК, а цитата из РА, использованная Чандракирти [Mulamadhyama 1977: V–VI, 5]. В моём переводе ММК эта строфа из РА отсутствует [Андросов 2006: 246–249].

56

* Согласно буддийской теории восприятия, оно осуществляется только в настоящий момент, а уже в следующее мгновение двоица объекта и органа осознаётся в умственной деятельности. И поскольку увидеть воочию объекты прошлого или будущего в принципе невозможно, значит, нельзя и осознать этого. Прошлые объекты наш ум может извлечь только из памяти, а будущие — только выдумать.

** Отвечая на вопрос, почему так, Аджитамитра сказал: «Прошлых уже нет, будущие ещё не возникали, поэтому считать, что во времени существуют лишь настоящие [объекты], — значит допускать логическую ошибку» [Ajitamitra 1990: 127]. Ошибка саутрантиков (см. [Андросов 2001: 255 — 258]) состоит в том, что понятие «настоящего» значимо именно в системе трёх времён, если же её нет, то нет и настоящего.

57

* Осознание зримого — *caḥsur*, тиб. *miḡ* — букв. зрение или глаз, но Аджитамитра пояснил, что здесь речь идёт о *caḥsur-vijñāna* (см. ДС, XXV, 13). «Виджняна» просто не поместилась в размер строфы. Это то, что оценивает двоицу объекта и органа чувств, что является актом рассмотрения, наблюдения, определения, распознавания и т. д. «Из-за несовершенства (букв. невежества) осознания зримого считаются бесполезными и орган, и его объект» [Ajitamitra 1990: 127].

** Если в норме зрение и условия восприятия объекта, то обманывается само осознание (виджняна), которое неправильно оценивает акт восприятия.

*** «Мадхьямики не допускают, что время существует само по себе. Настоящее существует только в отношении к прошлому и будущему. Восприятие чего-либо как настоящего обязано умственному заблуждению, так же как мы ошибочно принимаем вращающуюся горящую головешку за круг» [Тисси 1936: 429].

58

* Пять [великих] элементов — *pañca-(mahā)bhūta(āni)*, тиб. *‘byung ba (chen po lnga)* — см. ДС, XXXIX–XL.

** Поскольку в нём нет самосущего (свабхава), ибо он не существует, во-первых, физически сам по себе, самостоятельно, вне причин и условий, во-вторых, логически сам по себе, вне системы пяти первостихий и их качеств.

60

* С точки зрения наивысшего — (*parama*)-*arthataḥ*, тиб. (*dam pa'i don du* — выше, в строфе 58, я перевёл этот же термин «с точки зрения высшей цели», что является своего рода «ослабленным» вариантом (см. РА, I, 28–29 и др.). Здесь же, мне думается, смысл предельно акцентирован, что и выражено «сильным» вариантом. Именно последний определяет полезность и бесполезность учений для махаянского Пути освобождения. В следующей строфе термин приведён полностью, без круглых скобок.

** [Группа] чувственного — *rūpa*-(*skandha*), тиб. *gzugs phung po* — это группа дхармо-частиц, характеризующих чувственное содержание потока сознания, см. ДС, XXII, 1; XXVI; XXXII–XL. Фактически Нагарджуна, показав (как ему кажется убедительно) ошибочность и бесполезность отдельных абхидхармических учений Хинаяны, тем самым поставил под сомнение всю Абхидхарму, поскольку представления о скандхах относятся к самым основам немахаянского буддизма, традиционным и общепринятым во всех его школах. В следующих строфах он довершит начатый «разгром».

61

* Здесь перечислены остальные скандхи, см. ДС, XXII, 2–5; XXVII–XXXI.

** Бесполезность вечной самости (атмана) — *ātma-vaiyārthya*, тиб. *bdag nyid don med* — опять-таки, на мой взгляд, даже здесь по смыслу лучше данный перевод, а не «нереальность», как предлагают другие переводчики. Последний, может быть, смотрелся лучше в контексте общения автора с философами и мудрецами других школ, но в «**Наставлении**», обращённом к древнеиндийскому царю, просто образованному человеку, вряд ли Нагарджуна думал поднимать вопрос о природе реальности, столь актуальный для мыслителей. В этом же прочтении автор не только критикует хинаянские представления о самосущем (свабхава) дхармо-частиц как бесполезные на Пути освобождения, но и вполне к месту напоминает общепризнанное положение о бесполезности идеи атмана, на которой покоится вся брахманско-индуистская культура мысли и которая в определённом смысле пересекается с хинаянскими воззрениями на самосущее. С моим толкованием (см. также выше «**Анатта-лаккхана-сутта**»), наверное, согласился бы и Аджитамитра, который отметил, что «бесполезность атмана очевидна именно с точки зрения наивысшей цели, которая [устанавливает], что атмана нет (анатман)» [Ajitamitra 1990: 128].

62

* Букв. при создании преград счастью (сукха), при прекращении состояния счастья. «Так происходит потому, что восприятие наслаждения и восприятие страдания уничтожают друг друга» [Там же]. Правда, Ю. Окада считает эту цитату комментарием к следующей строфе, тогда как она справедлива к обеим (62–63), см. [Ratnavali 1991: 221].

63

* Дж. Туччи полагал, что здесь речь идёт о медитации на принципе бессамосущности [Tucci 1936: 430]. Наверное, действительно без медитативных усилий и упражнений с такой задачей не справиться.

** Несамостоятельны — *naiḥsvābhāvyā*, тиб. *ngo bo nyid med* — букв. «бессамосущность», «несуществование в независимом, самостоятельном виде», «нереальность». Здесь я тоже выбрал наименее философский вариант возможного перевода, поскольку в Махаяне установление несамостоятельности есть установление взаимозависимости, что расценивается в качестве осознанного продвижения по духовному Пути. Кроме того, несамостоятельность означает и логическую зависимость понятий наслаждения и страдания друг от друга как двух крайностей бытия сознания, и поэтому отстранение от них есть выбор Срединности (мадхьяма), Срединного Пути Будды. В Махаяне такое удаление тождественно восприятию Пустоты, которая идентична бессамосущности и несамостоятельности.

*** Освобождение — *mukti*, тиб. *grol* — освобождение от череды рождений, духовное освобождение. Это понятие со времён упанишад является общеиндийским идеалом религиозности, функционально близким «спасению» в христианской культуре.

64

* Обыденная точка зрения — *vyavahāra*, тиб. *tha snyad (pa)* — т. е. с позиции мирского, обусловленного. Вявахара — синоним самврити (см. РА, I, 90) и вторая истина мадхьямики по отношению к парамартхе, см. ДС, ХСV.

**Ум — *citta*, тиб. *sems* — здесь это шесть источников, или каналов, познания потока сознания особи: пять органов чувств, рассмотренных выше, и мышление, или разум (манас). Нередко читту называют «чистым сознанием».

*** Умственное содержимое — *caitta*, тиб. *sems byung* — см. ДС, XXX—XXXI, а также об отличии его от ума см. [Розенберг 1991: 150—154, 226—229; Щербатской 1988: 123—128, 192—196]. Тибетцы называют его «вторым умом», см. следующее примечание.

**** «Если всё пусто (лишено самосущего), то возникает вопрос: кто познаёт? Ответ на него имеет значение только с точки зрения условностей. Возможен ли он с точки зрения наивысшей цели? Об этом уже сказано (Нагарджуной), что ум пребывает в желании соединиться с наслаждением, и если он пребывает в желании постоянно, то вторым умом (т. е. чайттой), сосуществующим с первым постоянно, познаётся, что это желание невозможно осуществить. Считается, что два ума не возникают вместе из-за бессмысленности (такого предположения) и из-за гибельности такой связи и всего, что порождается совместно (как взаимозависимая пара), ибо в таком случае пусты и воспринимаемое умственное содержимое, и воспринимающий ум» [Ajitamitra 1990: 128, 181].

65

* Только в комментарии к этой строфе, как бы подводя итог долгому обсуждению, в котором широко использовался термин «беспольный», Аджитамитра отождествил его с заглавным понятием мадхьямики — «бессамосущее», или «лишённое самосущего» [Там же: 128].

66

* «Из-за отсутствия [в уме бодхисаттвы идеи] самосущего и посредством силы видения он твёрдо пребывает в совершенном Просветлении» [Там же: 129].

** «Но ведь если он обрёл такое правильное восприятие высшего Закона, то разве он будет ещё рождаться вновь в сансаре? Об этом сказано, что именно благодаря одной лишь его сострадательности он делает это, и отнюдь не для себя. Единственно из сострадания он возвращается к существованию в круговерти жизни и связывает себя узами с бытием» [Там же].

67

* Истинносущий — *tathāgata*, тиб. *de bzhin gshes pa* — Будда, Татхагата, который в Махаяне толкуется особо и отлично от раннебуддийского понимания. См. СЛ, 1—2, а также ДС, VI.

** См. ДС, CXVII.

71

* «У охваченного ненавистью лицо искажено злобой, и он лишён сострадания» [Там же].

72

* По мнению Дж. Туччи, речь здесь идёт о махаянской практике *duṣkara-caryā* [Tucci 1936: 431], или строжайшего воздержания с претерпеванием мук телесных.

73

* *manaḥ-pūrvaṅgamā dharmā manaḥ-śreṣṭhā* — это либо цитата из санскритских версий «Дхаммапады» (см. об этом [Дхаммапада 1960: 34–36]), либо буквальный перевод с пали (I, 1, 2): *mano-purvaṅgamā dhammā mano-seṭṭhā manomayā* — русский перевод и комментарии В. Н. Топорова см. [Там же: 59, 133–134].

74

* Извечный — *sanātana*, тиб. *gna' yi (gna'i) lugs* — согласно индийскому комментатору, это то, что характеризует «древний очищающий Путь» [Ajitamitra 1990: 130].

80

* Традиционный список шести совершенствований (парамита), см. ДС, XVII.

82

* Здесь Нагарджуна защищается от нападок представителей школ раннего буддизма и Малой колесницы, которые не признавали махаянские тексты Словом Будды. По большому счёту, всё творчество Нагарджуны посвящено доказательству буддийской (бауддха) природы сутр Махаяны. В данном случае в доказательстве, по-видимому, играет роль и то обстоятельство, что шесть парамит признавались и разрабатывались раннебуддийской школой сарвастивады, поэтому Махаяна следовала в этом вопросе каноническому Учению Будды.

83

* Таковы два вида духовных накоплений в Махаяне, см. ДС, CXVII.

84

* Свойственно быть непостижимым — *acintya-guṇaḥ*, тиб. *yon tan bsam yas* — поскольку человеческая мысль не в состоянии охватить Будду целиком, ибо Он есть всё, во всё и всегда. Это сквозная идея Великой колесницы, отражённая как в Праджня-парамитских сутрах (см., например, выше, ВЧ, 20, 26, 29), так и в других, к примеру, махаянской «Махапаринирвана-сутре» (см. [Памятники 1985: 61, 63]). Вообще эта строфа очень похожа на пересказ указанного фрагмента из последней сутры, в том числе терминологически (особенно Recto, 5–7).

** Величие Просветлённого — *buddha-māhātmya*, тиб. *sangs rgyas bdag nyid che* — одно из образных обозначений абсолютной реальности, недоступной восприятию пятью органами чувств и мышлению (манасу). С помощью этого обозначения Нагарджуна ниже объяснит пустотность.

85

* Один из прижизненных учеников Будды Шакьямуни [Андронов 2001: 126–128, 134–135, 139–140].

86

* Имеется в виду невозникновение дхармо-частиц в потоке сознания особи, что является отличительным толкованием Махаяны и её особенным подходом в практиках созерцания. Аджитамитра прямо отождествил состояние невозникновения с состоянием пустотности [Ajitamitra 1990: 131].

** Имеется в виду исчезновение или устранение дхармо-частиц из потока сознания особи в качестве отличительного признака Хиняны, цель которой — нирвана, понимаемая в качестве полного устранения волнения дхармо-частиц.

87

* Рассудочное знание — *yukti*, тиб. *rigs pa* — здесь это теоретико-логический уровень обусловленных истин (самврити), в отличие от уровня высшей, интуитивной истины. Тем самым Нагарджуна пытался установить принципиальную идентичность Махаяны и Хиняны по кардинальным способам истолкования.

88

* Т. е., с одной стороны, о единстве буддизма, а с другой — о трёх его видах, см. ДС, II. «В шастрах (здесь: трактатах буддийских

школ) тоже упоминаются как одна колесница, так и три колесницы» [Там же].

** Аджитамитра пояснил: «Беспристрастно — значит невовлечённо. Так должно относиться даже к Слову Будды, и тогда не совершишь ошибки, предпочитая то или другое значение» [Там же].

89

* Благо — *śubha*, тиб. *dge ba* — согласно Аджитамитре [Там же], здесь это означает «добродетель» (пунья, тиб. *bsod nams*), см. ДС, СХVII. Но эти благо и добродетель являются следствием отсутствия ненависти к Махаяне, и только в этом смысле они суть «заслуги» особи перед собственным будущим рождением. В этом, на мой взгляд, и состоит отличие тхеравадинского (особенно в Таиланде, см. [Андросов 2000: 71, 77–78; 2000а: 676–677, 681–682]) понимания «пуньи», как «заслуги» ради будущего, и махаянского истолкования этого термина, как «добродетели» и «блага», действующих в сознании и поведении особи уже сейчас, которые, разумеется, принесут пользу и для будущего рождения. Конечно, в реальной религиозной практике и северного, и южного буддизма монахи и верующие соглашались признавать, к примеру, материальные подношения сангхе, монастырю в качестве добродетели и одновременно заслуги в «копилке» будущего. Хотя с доктринальной точки зрения Махаяны ничего добродетельного в этом нет, если оно не сопровождается духовным совершенствованием сознания и поведения дающего дары, поскольку это будет не «искуплением грехов», а всего лишь откупом за совершенные злодеяния, значимым только на социальном уровне.

90

* Колесница слушающих — *śrāvaka-yāna*, тиб. *nyan thos (kyi) theg pa* — к ней махаянисты относили представителей всех школ раннего и хинаянского буддизма, см. ДС, II.

** Обеты-молитвы — *prañidhi*, тиб. *smon lam* — имеются в виду обеты бодхисаттв и совершенствование в них, см. ДС, XVIII, СХII.

*** Просветлённое существо — *bodhi-sattva*, тиб. *byang chub sems dpa* — вероятно, здесь речь идёт как о бодхисаттвах высшего уровня, уже просветлённых (см. ДС, XII), так и о тех бодхисаттвах, которые только стремятся обрести Просветление из сострадания к другим существам, т.е. о тех, в ком уже зародились три благих корня (см. ДС, XV).

**** Преданность практикам — *caryā-pariṇāmanā*, тиб. *spyod pa yongs (su) bsngo (ba)* — неуклонное следование избранному Пути,

школе, учителю и практическим способам совершенствования, в том числе ритуально-культовым, что является седьмым видом «высокого благоговения» (ануттара-пуджа), см. ДС, XIV. Согласно Аджитамитре [Aḷitamitra 1990: 131–132], благодаря этому преданному служению всему сообществу существ обнаруживается преданность бодхисаттвы высшему Просветлению (ануттара-бодхи).

***** Индийский комментатор Нагарджуны пояснил, что в этой строфе даётся отповедь противникам Махаяны, которые говорили: «Поскольку буддства можно достичь и в Колеснице слушающих, то зачем же тогда нужны другие способы?» По мнению Аджитамитры, настоящий смысл жизни существ не выражен в писаниях для шравяков (слушателей); то, как он должен быть претворен, постигнуто лишь бодхисаттвами, чья духовная практика дополнена шестью совершенствованиями (парамита) и прочим [Там же: 131].

91

* Согласно Аджитамитре, такие наставления давались буддами именно для бодхисаттв (и значит, только в сутрах Махаяны), а осуществляться они должны практически [Там же: 132].

92

* Благородные истины — *ārya-satyāni*, тиб. *'phags pa'i bden (pa)* — их четыре, см. ДС, XXI, ХСVI—С и выше Первую проповедь Будды.

** Навыки, способствующие Просветлению — *bodhi-pakṣāḥ (dharmāḥ)*, тиб. *byang chub phyogs mthun (gyi chos)* — их 37, см. ДС, XLIII—L. Согласно Аджитамитре, здесь имеются в виду тексты наставлений, сутры, которые Будда Шакьямуни произносил для шравяков, слушателей, уровень понимания которых был ниже, чем у бодхисаттв, и именно этот уровень является общим для всех [Там же], а значит, и самым простым.

93

* По мнению индийского комментатора, под «сутрой» здесь понимается всё собрание текстов Колесницы слушателей [Там же], т. е. Трипитака школ Хиняны.

** Содержание — *pratiṣṭha-artha*, тиб. *gnas pa'i don* — букв. «знание опоры» на практики, т. е. знание о том, какова же польза и смысл в следовании Махаяне для конкретного человека.

*** Практики духовного совершенствования [бодхисаттв] — *bodhi-(sattva)-caryā*, тиб. *byang chub (sems dpa) spyod (pa)* — способы

осуществления махаянских идеалов, которым целиком посвящена следующая глава «**Драгоценных стрóf**».

94

* «Учитель грамматики учит правилам по-разному, в зависимости от способностей учеников» [Там же: 133].

** Строфы 94–96 цитируются Чандракирти в «**Прасаннападе**», см. [Prasannapada 1903–1913: 359].

95

* Аджитамитра в качестве примера привёл «**Арья-нандика-сутру**». Нандика — один из учеников-мирян (упасака) Шакьямуни. Согласно Ю.Окаде, эта сутра сохранилась в тибетском Кангьюре, откуда ещё в прошлом веке переводилась на французский язык, а также в двух версиях (148 и 170 гг.) китайского канона [Ajitamitra 1990: 133, 182–183].

** Аджитамитра в качестве примера назвал «**Ганда-вьюха-сутру**» — одну из ранних сутр Махаяны и задался таким вопросом: разве теми, кто освобождается от проступков, не обретается добродетель? И сам же на него ответил: «Задача тех, кто совершал преступления (перед Законом Будды), — высвобождение из-под ига этого зла. Задача же творящих добрые дела — приобретение добродетели» [Там же: XVIII, 133, 183]. Здесь «добродетель» (пунья, см. также выше, строфу 89) является одновременно и заслугой для будущего рождения.

*** Аджитамитра отметил: «Опора на двойственность (двайя, тиб. *gnüis*) — удел слушателей (шраваков) и тех, кто шествует другими буддийскими путями. Махаянисты не опираются на двойственное» [Там же: 133]. Мне думается, что строфы 94–96 чрезвычайно важны, поскольку здесь приводится учение Нагарджуны о «многоадресности» Слова Будды. Как я понимаю, практичность и польза Закона состоит не в последнюю очередь в том, что содержание текстов, подходы и приёмы изложения в сутрах, а также терминология зависят от того, кому адресована проповедь или с кем ведётся беседа. В этих строфах Нагарджуна насчитал пять уровней понимания адресатов, причём при обращении к двум последним кардинально меняются подходы и термины, вплоть до использования слов прямо противоположных, к примеру, «двойственное» и «недвойственное». Признанью, что это место из «**Драгоценных стрóf**» стало для меня одним из побудительных мотивов переосмысления нагарджуноведения и создания теории шести видов текстовой деятельности в нагарджунизме (см. [Андросов 1990: 52–66; 2000: 38–46] и др. работы). Эта теория

применима ко всей экзегетической деятельности буддистов [Андросов 1997: 87–93; 2001: 235–249]. Ср. также с пятичленной классификацией махаянского учения Фа Цзаном (643–712) — виднейшим патриархом китайской школы хуаянь, см. [Янгутов 1982: 113].

96

* «Махаянисты не опираются на двойственность. Их учение потому внушает страх, что его основоположения пугают (невежд) и вызывают боязнь (ортодоксально мыслящих буддистов)» [Ajitamitra 1990: 133].

** Аджитамитра: «Сердцевина (гарбха, тиб. *snying po*) — это та собственная природа, вместо которой возникают (в особи) пустотность и сострадание» [Там же].

98

* Аджитамитра: «В Махаяне **ясность духа** (*prasāda*, тиб. *thob pa*) достигается теми, кто стремится к всепроникающему бесконечному знанию» [Там же: 134].

ГЛАВА ПЯТАЯ

1

* Обряд посвящения в монахи — *pravrajita*, тиб. *rab tu byung ba* — самый древний обряд в буддизме, в соответствии с которым в общину принимал ещё Шакьямуни Будда, когда вступающий произносил обет искать прибежища и покровительства только у Просветлённого, у Закона и у Общины (см. ДС, I). Позднее этот обряд усложнялся и дополнялся национальными особенностями [Андросов 2001: 104–105, 116, 118–119, 190–192, 198–200].

** Практики обучения — *śikṣā*, тиб. *bslab (pa)* — согласно ДС, СХL, их три вида, это практики медитации, нравственности и мудрости.

*** Правила Устава — *pratimokṣa*, тиб. *so sor thar pa* — согласно индийскому комментатору, «это краткий вариант пространной Винаи» [Ajitamitra 1990: 135]. Пратимокша — общее название буддийского Устава, имеющего несколько вариантов, которым следуют монахи той или иной буддийской школы. Правила Устава содержатся и в текстах «Виная-питаки», где они включены в ткань повествования и комментируются. Учёные спорят о том, предшествовала ли краткая формулировка правил поведения монаха (Пратимокша) текстам

«**Виная-питаки**» или Уставы были составлены после создания отдельных частей «дисциплинарной Корзины» Трипитаки. Скорее всего, краткий Устав, используемый регулярно дважды в месяц в дни ритуального совместного покаяния (упосатха) монахов, создавался параллельно текстам «пространной Винаи» и постепенно дополнялся до канонизации последней [Prebish 1975: 17–27]. Хотя большинство правил применялось в Древней Индии и до Будды, а некоторые восходят даже к ведийским временам [Памятники 1990: 186]. В собраниях текстов Винаи некоторых буддийских школ Пратимокша вошла в состав канона, но в палийской Типитаке её нет. Количество правил в ней различно, см. выше комментариев к «**Дружественному посланию**» (СЛ, 53) и [Там же: 189–205; Пратимокша 1869]. Взгляды специалистов на проблему создания Правил Устава приведены и рассмотрены в издании [Андросов 1995: 148, 180–185 и др.; 2000б: 40–43, 80–89 и др.; 2001: 399–403, 440–449 и др.].

**** Виная — *vinaya*, тиб. *'dul (ba)* — согласно Аджитамитре, здесь это означает соответствовать разделам (или основным предметам — васту) «**Виная-питаки**» [Ajitamitra 1990: 135]. В китайской нагарджуниане, а именно в «**Махапраджня-парамита-упадеше**», которую Кумараджива в начале V в. перевёл как толкование Нагарджуны на «**25-тысячную Праджня-парамиту**», автор охарактеризовал Винаю как предписание Будды относительно того, что является проступком или преступлением монахов, что они должны или не должны делать, см. [Frauwallner 1956a: 26], там же см. исследование текстов различных Винай. Перевод тхеравадинской «**Виная-питаки**» Т.Рис-Дэвидса и Г. Ольденберга в трёх томах см. [Vinaya Texts 1881–1885].

***** Многие другие тексты — *bāhuśruti*, тиб. *don gtan dbab* — согласно комментатору, здесь имеются в виду «сутры и другие тексты» [Ajitamitra 1990: 135]. Это же означает образованность, начитанность монаха, букв. то, что «им много услышано».

2

* Число «57» из этой строфы вызвало определённые трудности в понимании как у современных буддологов (см., например, [Dietz 1980a: 213]), так и у тибетских учёных прошлого. Во-первых, оно не точно, поскольку в строфах 3–33 определены либо 59 недостатков (доша), либо 53, если считать семь видов высокомерия, гордыни (*māna*, тиб. *nga rgyal*) за один недостаток. Во-вторых, это число не является каноническим и его нет ни в одном из руководств по Абхидхарме, знатоки которой как раз специализировались в составлении подобных списков терминов (матрик); поэтому его можно расценить

в качестве самостоятельного вклада Нагарджуны в этот раздел буддизма, хотя все термины были известны и раньше, но входили в разные списки, см. [Lindtner 1982: 166]. Аджитамитра никак не прокомментировал строфу. Гьялцаб Дарма-ринчен (см. комментарий к **РА**, I, 43 и др.), по мнению М. Хана [Hahn 1982a: 178], был тоже смущен числом недостатков. В названной работе М. Хан рассмотрел различные возможности исправления или объяснения этих расхождений и признал, что все они неудовлетворительны. Его ученик Ю. Окада соотнёс термины списка из **РА** с двумя абхидхармическими трактатами — «**Вибхангой**» (на пали), в которой названы 700 проступков, и «**Дхарма-скандхакой**» (на кит. яз.), содержащей список 78 прегрешений против буддийской морали [Okada, Hahn 1985: 125–126].

Переводчикам всякий раз приходится выходить из положения самостоятельно. Кристиан Линдтнер тоже специально остановился на проблеме и привёл свою версию списка этих 57 терминов [Lindtner 1982: 167–169]. Ниже я следую этому выверенному списку. Странно, на мой взгляд, то, что Нагарджуна назвал весь этот список «второстепенными недостатками» (*kṣudra-vastu*) или «малыми проступками», хотя из дальнейшего анализа и сопоставления с матриками **ДС** станет ясно, что многие из них являются крайне тяжёлыми омрачениями. Но таковыми они были в Хиньяне. Возможно, назвав их «малыми» или «второстепенными», автор продолжил тем самым полемику со школами Малой колесницы, с абхидхармистами, полагая, что монахам Махаяны, давшим обет бодхисаттвы, легко будет устранить такие недостатки и не совершать таких проступков. По крайней мере, именно так можно понять строфу 34. Собственно, весь этот фрагмент «**Наставления**», состоящий фактически из одних определений, относится к другому виду текстовой деятельности в нагарджунизме (см. [Андросов 1990: 53–54; 2000a: 39–42]), представляя собой не советы мирянину в жанре парикатха или лекха, а текст монастырского устава, составленный по образцу Пратимокши. Предлагаемый устав использовался в очень важных религиозных целях, как один из видов практики высокого благоговения (ануттара-пуджа), а именно в исповеди для признания в проступках, см. **ДС**, XIV, 3.

3

* Глагол добавлен мною исходя из комментария [Ajitamitra 1990: 135].

** «Привязанность есть склонность к злу, любованию злом» [Там же]. Вся четвёрка недостатков именно в этом порядке называется в

начале матрики «24 особенных омрачений (клеша)», см. ДС, LXIX. Кроме того, вся четвёрка входит в список вторичных омрачающих сознание недостатков, см. ДС, XXX, 29, 30, 33, 34.

4

* Четвёрка этих недостатков входит в оба названных выше списка ДС. В первом она занимает как раз пункты 5–8, а во втором — 31, 32, 35, 36.

5

* Первые два термина строфы см. ДС, XXX, 27–28; LXIX, 11–12. Двух следующих: *stambha*, *saṃrambha* — соответственно тиб. *khengs pa*, *nyes rtsom* — нет в ДС.

6

* Первые два недостатка этой строфы обозначены терминами, входящими в обе приведённые матрицы ДС (XXX, 37, 22 и LXIX, 9, 17 соответственно). См. также СЛ, 46.

** Высокомерие — *māna*, тиб. *nga rgyal* — представляет собой далеко не второстепенное омрачающее свойство личности и терминологически входит в две другие важные матрицы ДС, LXVII, CXVIII. Его семь видов обозначаются собственно этим термином, а также шестью терминами с главным в определяющем качестве. Эта шестёрка такова: *atimāna*, *māna-atimāna*, *asmi-māna*, *abhimāna* (*abhimānitā*), *mithyā-māna*, *adhama-māna* (*ūnamāna*), — что по-тибетски соответствует: *nga rgyal las kyang nga rgyal*, *nga'o snyam pa* (*'i nga rgyal*), *mngon pa'i nga rgyal*, *log pa'i nga rgyal*, *dman pa'i nga rgyal*. Ниже все семь видов выделяются шрифтом.

10

* О пяти скандхах см. ДС, XXII, XXVI–XXXI и выше, РА, I, 26–35 и др.

** Духовная слепота — *moha*, тиб. *rmongs pa* — это не невежество как следствие незнания (авидья), а невежество как следствие лжезнания, см. выше, РА, I, 6, 56 и др., а также ДС, XXX, 21, CXXXIX, 2. Но здесь имеется в виду духовная слепота буддистов — монахов Хинаяны.

13

* Оба эти термина, как и четыре нижеследующих, отсутствуют в ДС.

16

* Санскритский оригинал — *staimitya* — явно неправильно был передан по-тибетски: *spungs med* (несобранность), но этого не заметили ни средневековые переводчики и толкователи, ни современные, кроме Зиглинды Диц [Dietz 1980a: 214] и М. Хана: «Я не вижу ни малейшей возможности семантического и палеографического объяснения выбора *spungs med* в качестве эквивалента» [Hahn 1982a: 173]. Разумный ответ нашёл Ламберт Шмитхаузен: это была описка первых переписчиков Тенгьюра, которая незамеченной вошла во все его издания и комментарии на **РА**; надо читать *sbungs med* (бессилие, подавленность, оцепенелость) [Schmithausen 1986: 224]; знающие тибетскую графику понимают, как легко допустить такую описку. В соответствии с этим Ю. Окада поправил текст комментария: «Оцепенелость есть ещё и следствие страстной привязанности, когда ум охвачен разрушительной страстью. Следствием такой чрезмерности является отсутствие сил» [Ajitamitra 1990: 136, 183]. В издании же Нгаванг Самтена ошибка осталась [Ratnavali 1991: 242–243]. В **ДС** этого термина нет.

17

* Представление об отличительности — *nānātva-sañjñā*, тиб. *tha dad (pa'i) 'du shes* — согласно Аджитамитре, речь идёт об «отличительности собственного Я от других, и повсюду его Я выпячивается ради этого (представления)» [Ajitamitra 1990: 137]. Этот термин фигурирует в **ДС**, LXXIX, 5 в весьма знаменательном значении — это то, чего нет у Будды. Кстати, именно комментатор **РА** помог мне понять, в чём состоит это отличительное свойство просветлённых существ.

** Этот термин встречается в **ДС**, XXX, 8, но без отрицания.

*** «Рассеянность ума проистекает из-за отсутствия знания о том, что такое страсть, ненависть, невежество» [Там же].

18

* Неблагодарное поведение — *abhagavad-vṛtti*, тиб. *bcom ldan tshul min* — это достаточно редкое сочетание терминов. К. Линдтнер даже предложил вариант *abhāga-*, поскольку в этом случае его можно было бы соотнести с палийским *asabhāga-vutti* [Lindtner 1982: 168]. В **ДС** этого термина нет, как и двух следующих.

** М. Хан проанализировал и другие трудности этой строфы в тибетской версии и в комментарии Гьялцаба, а также ошибки современных переводчиков с тибетского [Hahn 1982a: 174–176].

Перевод с тибетского [Hopkins 1975: 80] этой строфы совсем плох. Зиглинда Диц его поправила, опираясь на санскрит, так: «Непочтение к должному религиозному поведению у религиозных учителей проистекает из лени. Такое их поведение не должно уважаться, поскольку оно свойственно плохому человеку» [Dietz 1980a: 214]. Такой перевод тоже вряд ли может удовлетворить, поскольку контекст строфы посвящён отнюдь не критике поведения каких-то других духовных учителей, а как раз определению недостатков в поведении монахов по отношению к наставникам и, вероятнее всего, к Нагарджуне.

19

* О проблемах понимания и перевода этой строфы см. [Там же: 214–215].

20

* См. ДС, СXXXIX, 1.

21

* Неправильная страсть — *adharmā-rāga*, тиб. *chags pa ma yin 'dod chags* — К. Линдтнер справедливо замечает, что точнее на тибетский язык было бы перевести: *chos ma yin...* [Lindtner, 1982: 168]. См. также ДС, LXVII, 1.

** Злобное желание — *pāpa-icchātā*, тиб. *sdig 'dod (pa)* — этот термин отсутствует в ДС, как и следующие термины (32–36) в списке проступков.

24

* Мысли о том, как связаться с родственниками — *vitarko jñāti-sambandha*, тиб. *nye du dang 'brel (ba'i) rnam (par) rtog (pa)* — здесь и далее, вплоть до 43-го пункта этого списка проступков, перечисляются различные виды (согласно К. Линдтнеру) раздумий, размышлений (витарка, см. ДС, XXX, 39; LXIX, 23), которые противопоказаны монахам.

25

* Наверное, в том смысле, что тогда перестают заботиться о посмертном существовании и следующем рождении, будучи привязанными к идее бессмертия.

27

* Это одна из сложнейших строф списка монашеских проступков. Данный перевод сделан на основании трактовок К. Линдтнера [Там же], опиравшегося на палийские и другие ранние источники, а также отчасти на основании тибетского перевода. М. Хан не соглашается ни с одним из переводчиков ни с санскрита на тибетский язык (в том числе с Гьялцабом), ни с тибетского на другие языки и считает эти три пункта характеристикой одного проступка [Hahn 1982a: 169, 176–177]. См. также [Dietz 1980a: 215].

28

* Аджитамитра пояснил, что «замутнённость означает ум, поражённый расстройством» [Ajitamitra 1990: 137].

** Комментатор добавил, что это ещё и отсутствие мужества, решимости, устремлений [Там же].

*** И это ведёт к незавершённости действий [Там же: 137–138].

30

* Желание видеть, слушать, осязать, обонять и вкушать.

31

* Злобно-предумышленное поведение — *vyūpāda*, тиб. *gnod sems* — см. ДС, LVI, 9.

32

* Последние пять терминов списка (матрики) 57 недостатков в поведении монаха-бодхисаттвы входят в матрицы ДС, XXX, 25, 26; LXVII, 6; LXIX, 13, 14, 21, 22; CXVIII, 4. По трём из пяти пунктов Аджитамитра привёл аналогичные определения из «Абхидхарма-коши» [Там же: 138, 184].

33

* Ум раздваивается, по-видимому, раздумывая над вопросом, либо следовать Закону или нет, но тогда нужно уходить из монахов, либо строго следовать или нет. Названные матрицы см. ДС, XXI и I соответственно.

34

* Тот, кто стремится к Просветлению — *bodhi-sattva*, тиб. *byang chub sems dpa* — согласно Аджитамитре, здесь речь идёт о бодхисат-

твах-мирянах, домохозяевах [Там же: 138]. Судя по второй строке, это действительно так.

** Монах-отшельник — *yati*, тиб. *sdom brtson can gyis* — букв. аскет, отшельник, но комментатор подчеркнул, что это монах [Там же]. Кроме того, буддизм является Средним Путём между аскетизмом и жизнью в довольстве и мирских наслаждениях, поэтому строго аскетическая практика умерщвления плоти и других крайностей — это жизнь вопреки Закону Будды, о чём Нагарджуна прямо высказался выше, см. РА, I, 11.

35

* Любопытно, что к списку шести совершенств (парамита, см. ДС, XVII) и Сострадания, который в этих же терминах приводился выше (РА, IV, 80), добавлено «и другие». Трудно сказать, значит ли это «и другие парамиты» (см. ДС, XVIII) или «и другие практики Махаяны».

37

* См. ДС, ХСVI—С. Отмечу также, что определения шестёрки совершенств предельно кратки; в ДС, CV—CX приводится по три вида каждого из них.

** «Единственное влечение к сочувствию — значит единственное влечение к устранению страданий» [Там же: 139].

40

* В данном случае бодхисаттва — это уже не просто «стремящийся к Просветлению», как мирянин или монах, давший обет такого рода, а уже достигший тех высот, на которых обретаются духовные плоды, описываемые ниже. Это уже бодхисаттвы из списка ДС, XII и тысячи других, в том числе Нагарджуна. Терминологический состав их 10 стадий роста (бхуми) см. ДС, LXIV, а также [Dayal 1932: 270–291; Thomas 1953: 206–210]. О другом списке стадий роста из «Махавасту» см. [Кожевников 1916. Т. 1: 230–233]. Терминологически списки 10 бхуми из РА и ДС тождественны. Кроме того, и в своём комментарии на «Даша-бхумика-сутру» Нагарджуна назвал эти же 10 стадий [Inagaki 1998: 18]. Там же он пояснил условия, выполнив которые можно вступить в первую стадию духовного роста. «Претенденты высаживают корни добра, творят различные благодеяния, собирают полезные накопления, совершают подношения буддам, принимают покровительство духовных друзей, обладают глубоким и

сильным желанием, помнят о живых существах с состраданием и верят в благой Закон. Выполнив восемь названных выше условий, они должны дать обет: “После достижения мною освобождения Я буду спасать живые существа”. Поскольку они стремятся обладать десяти силами (см. ДС, LXXV), постольку они присоединятся к группе тех, кому определённо обеспечено Просветление. Они родятся в роду Истинносущего (Татхагаты) и освободятся от всех недостатков. Они отвернутся от мирских путей и вступят на высший Путь. Таким образом они и войдут в первую стадию» [Там же: 18–19, 84–85].

41

* Обычно в эту троицу входят: 1) лжепонимание нравственности и практики воздержания, 2) искаженные взгляды на собственное бытие и 3) сомнение в Законе, Пути. Все они названы Нагарджуной в СЛ, 51. Кроме того, все три упомянуты в ДС, но в разных матриках: LXVIII, 5, 1; LXVII, 6 соответственно. Согласно Ю.Окаде [Ajitamitra 1990: 185], эта троица идентична палийской матрике *ñi sañyojanāni* и санскритской — из автокомментария Васубандху на «Абхидхармакошу». Однако Аджитамитра полагал [Там же: 139, 185], что здесь речь идёт о другой троице, которая совпадает с названной лишь «сомнением» и состав которой неизвестен в качестве буддийской матрики, хотя её термины входят в матрику «9 оков». Помимо «сомнения» он упомянул «дисциплинарный устав» (анунайя) и «возражение, сопротивление» (пратигха) — всё это бодхисаттва оставляет окончательно, вступая на первую стадию роста. Однако в «Даша-бхумика-вибхаше» Нагарджуна назвал семь правил пребывания в этой стадии: «Бодхисаттвы проявляют терпимость (1), не любят спорить (2), их сердца полны радости (3) и счастья (4), они постоянно ищут чистоты сердца (5), они сострадают живым существам (6), они не имеют ни злобы, ни вражды (7)» [Inagaki 1998: 20, 84]. Кроме того, бодхисаттвы здесь не испытывают никакого страха (в том числе перед смертью и плохим рождением), они полностью удовлетворены и избавлены от представлений о Я и Моё [Там же: 21–23].

** Истинносущий — *tathāgata*, тиб. *de bzhin gshegs pa* — см. ДС, VI; СЛ, 1.

42

* Комментарий относительно этой духовной практики занимает несколько глав в «Даша-бхумика-вибхаше» Нагарджуны [Там же: 51–62, 76–79], где подчёркивается, что «из всех видов даяния наивысшим является даяние Закона» [Там же: 53], см. также ДС, CV.

** Великим владыкой Южного материка (Джамбудвипы) — *jambū-dvīpa-maheśvara*, тиб. *'dzam gling dbang phyug chen po* — скорее всего, этот мифологический образ нужно понимать лишь в качестве сравнения, а именно: бодхисаттва уже первой стадии духовного развития столь велик, что его можно сопоставить с индуистским образом Бога-творца Махешвары. Величие бодхисаттвы объясняется тем, что, находясь даже на этой первой стадии, он больше не способен духовно пасть, т. е. не будет больше движения вспять и в том случае, если бодхисаттва не сможет обрести Просветление (бодхи) сразу же [Там же: 86]. См. также ДС, СХХ.

43

* «Незапятнанность» уже характеризовалась выше, см. РА, III, 97.

** О 10 деяниях тоже см. выше, РА, I, 14–22 как в отрицательном (или в ДС, LVI), так и в положительном модусе. Согласно «**Даша-бхумика-вибхаше**», это считается кратким изложением [Там же: 90, 96], которое Нагарджуна в этом тексте делает пространным. Прежде всего в Колеснице слушающих (шраваков) эти 10 благих деяний совершаются без практики Великого Сострадания, но в страхе перед кругом рождений. В Колеснице просветлённых одиночек (пратьекабудд) неведомо как Великое Сострадание, так и сила искусных духовных средств (упайя). Только в Махаяне бодхисаттвы творят 10 благих деяний абсолютно правильно, будучи неколебимы в сострадании, практикуя духовные средства, не забывая о живых существах, устремляются к обретению Мудрости Будды, Его сил и освобождению. Каждый из аспектов этих деяний объясняется автором не только на фоне духовных практик идеалов Великой колесницы, но и под углом зрения правил монастырского Устава [Там же: 98–123].

44

* Трактровка Нагарджуной этой практики в «**Даша-бхумика-вибхаше**» отличается от ДС, CVI. В первом тексте он остановился на четырёх целях совершенствования нравственности, каждая из которых имеет четыре аспекта. Первая цель — бдительность в отношении собственной телесной, словесной и умственной кармы, «неприлипание» к дхармо-частицам, избегание лжевзглядов о самости и ос- тальных (см. ДС, LXVIII), накопление добродетели ради достижения Всеведения; вторая цель — не думать о Я, о Моём, о крайностях утверждения и отрицания, а также глубоко проникать в причины и

условия возникновения дхармо-частиц; третья цель — соблюдать четыре священных совершенных состояния (см. ДС, XVI), выполнять 12 предписаний монахам (см. ДС, LXIII), не радоваться сборищам, размышлять о ценностях жизни в отречении; четвёртая цель — осознать, что пять групп дхармо-частиц (см. ДС, XXII) не производятся и не уничтожаются, что шесть первостихий (см. ДС, LVIII) невосприимчивы, как и сущность сущего (дхармата), что шесть органов чувств (см. ДС, XXIV) пусты, и не привязываться к условным обозначениям [Там же: 123–132].

** О семи драгоценностях см. ДС, LXXXV.

*** О Вселенском правителе, или чакравартине, см. выше, РА, II, 77, 98–101, а также [Васубандху 1994: 192–193; Буддийский взгляд 1994: 126–127; Самозванцева 1989: 156–160].

45

* Эта строфа действительно выглядит сомнительной, повтором предыдущей. Во-первых, она нарушает принятую автором модель описания стадий, на каждую из которых отводится только две строфы, во-вторых, содержательно она беднее предыдущей строфы. То, что чакравартин — Владыка четырёх материков (см. ДС, CXX), а не одного, как Махешвара на первой бхуми, уже известно из буддийской космологии и мифологии. Поэтому фактически здесь сказано то же, что и в предыдущей строфе. Однако в оригинальной рукописи сохранился её санскритский текст, который З. Диц опубликовала под номером 44А [Dietz 1980a: 196, 216], а М. Хан — в примечаниях [Hahn 1982: 148], на тибетский переведена только вторая половина строфы, а в китайском переводе её вообще нет. В тибетском издании РА Нгаванг Самтена эта строфа дополнена уже переводом с санскрита и дана под № 45 [Ratnavali 1991: 253] с пространными пояснениями в примечаниях. Можно предположить, что Парамартха в VI в., переводя РА на китайский, имел только одну версию — без этой строфы, но санскритские переписчики рукописей VII–IX вв. имели уже как минимум две версии. В одной была только предыдущая строфа, а во второй вместо неё — данная. Они не решились выбрать одну из них и записали обе. При переводе РА на тибетский язык и при последующем его редактировании половину строфы из-за повторяемости сократили. Хотя ситуация с рукописями кажется прозрачной, я не думаю, что мы вправе делать урезание текста. В последующей нумерации мой перевод отличается от критического издания М. Хана и английского перевода с тибетского языка.

46

* Чудесные способности — *abhijñā*, тиб. *mngon shes* — они же сверхъестественные, см. ДС, XX, а также выше, РА, III, 97.

47

* Согласно Аджитамитре, это тот, кто усердно совершенствует практики [Ajitamitra 1990: 140].

** Глава богов — это Махендра, или Великий Индра, царь неба 33 богов, см. ДС, CXXVII, 2.

*** По мнению индийского комментатора, здесь речь идёт о желаниях пяти объектов органов чувств (см. ДС, XXVI, 6–10) [Там же].

48

* В переводе на английский с китайского «Даша-бхумика-виб-хаши» Нагарджуны эта стадия называется «Сияющая мудрость» (Glowing Wisdom) [Inagaki 1998: 18].

** Навыки, способствующие Просветлению — *bodhi-pakṣāḥ*, тиб. *byang chub phyogs mthun* — их 37, см. ДС, XLIII–L.

49

* Для буддистов это небо бога Ямы, расположенное космологически выше неба 33 богов. Они считают его прекрасным, см. ДС, CXXVII, 4.

** Это воззрение относится в буддизме к пятёрке грубых скверн сознания, см. ДС, LXVIII. Согласно Аджитамитре, именно это воззрение порождает невежество и является причиной лжесозидания Я [Ajitamitra 1990: 140].

50

* Зло — *māra*, тиб. *bdud* — в буддизме оно персонифицировано в мифологической фигуре демона Зла, Мары, который всячески мешал Шакьямуни обрести Просветление, см. [Ашвагхоша 1990: 138–147]. Согласно ДС, LXXX, таких демонов четыре.

** Собственно говоря, «знание тончайших значений [четырёх] Благородных истин» можно понять как знание глубин всех учений Закона (дхармы) Будды, поскольку все учения традиционно распределялись по четырём разделам — соответственно истинам, раскрытая и исследуя их тончайшие значения. Более конкретный смысл вполне может отвечать знанию содержания всех матриц Закона, т. е. знанию Дхарма-санграхи — Собрании основоположений Закона,

см. Введение к ДС [Андросов 2000а: 451–465]. Узкий же смысл состоит, вероятно, в знании четырёх признаков каждой из истин, см. ДС, ХСVII–С. Но Аджитамитра бы не согласился с последним предположением, поскольку полагал, что здесь Нагарджуна говорил не о простом (хинаянском) знании четырёх истин, а о таком их знании, которое даёт освобождение (вимокша) и прочее благодаря осознанию бессамосущности дхармо-частиц, или отсутствию в них самости (см. ДС, СХVI) [Ajitamitra 1990: 140]. Причём комментатор, по-видимому, под освобождением понимал учение о восьми его видах (ДС, LIX), а не о трёх (ДС, LXXIII).

51

* См. ДС, СХХVII, 3.

** Омрачающие взгляды — *kleśa-drṣṭi*, тиб. *nyo mongs lta* — это либо взгляды, способствующие порождению в сознании омрачений, например шести (ДС, LXVII), либо просто лжевзгляды, которые фигурируют и в названной матрике, и в следующей (ДС, LXVIII, 3) и которыми действительно называются «небуддийскими воззрениями». По мнению Аджитамитры, речь идёт здесь о лжевзглядах на пять объектов органов чувств [Там же].

*** Главы всех небуддийских школ — *sarva-tīrthakara*, тиб. *mu stegs byed pa thams cad* — «то, что они называют освобождающим знанием, — всего лишь ложное воззрение» [Там же: 141].

52

* Природа Будды — *buddha-dharma(tā)*, тиб. *sangs rgyas chos* — бодхисаттва приближается здесь к состоянию Будды, к Телу Будды, но обет помогать другим удерживает его от буддства.

** Медитативная пронизательность и умиротворение — *vipaśyanā-śama(tha)*, тиб. *zhi gnas lhag mthong* — два главных способа общепобуддийских духовно-созерцательных практик сосредоточения, т. е. випаśьяна и шаматха. Согласно Аджитамитре, первая есть Мудрость (праджня), а вторая — созерцательное сосредоточение (дхьяна) [Там же]. Об этих двух способах в южной традиции см. [Кхантипалло 1994: 60–117], в северной — [Далай-лама 1993: 220–231; 2007: 290–304].

*** Именно так истолковал индийский комментатор [Ajitamitra 1990: 141].

53

* См. ДС, СХХVII, 5.

** Будет ошибочным понимать здесь слова Нагарджуны и Аджитамитры [Там же] так, что для шраваков эта стадия есть последняя. Бодхисаттва Колесницы шраваков «не может подняться на седьмую бхуми и пребывать на ней, только если он пожелает достичь трансa, прекращающего восприятия и чувства, или в том случае, если он слушает с удовольствием хвалу о себе как о великом муже, святом человеке, обуздавшем себя» [Dayal 1932: 274]. Но такая характеристика присуща этой стадии по «Махавасту», где она называется «рупавати». Переводчики на английский язык приведённое объяснение ввели в текст строфы [Hopkins 1975: 85]. Отчасти это вызвано не совсем точным, механическим переводом с санскрита на тибетский язык [Dietz 1982a: 216].

*** Согласно Аджитамитре, эта стадия «благоприятна для тех, кто упражняется в медитации умиротворения (шама)» [Ajitamitra 1990: 141]. Относительно «надмен и сверхвысокомерен» см. выше, РА, V, 6 (примеч.**) и 9.

54

* Так толкует Аджитамитра [Там же].

** Характер этого «прекращения» (ниродха) тоже можно понять только с помощью комментария, в котором говорится, что речь идёт о *nirodha-samāpatti* ('gog pa'i snyoms par 'jug pa) [Там же: 141–142]. См. также ДС, LXXXII, 9. Ср. [Андросов 1995б: 151, строфа 6] или ниже — «**Двадцать строф о Великой колеснице**».

55

* См. ДС, CXXVII, 6.

56

* Ср. [Там же: 151, строфа 7] или ниже — «**Двадцать строф о Великой колеснице**». Аджитамитра подчеркнул, что бодхисаттва этой стадии видится, воспринимается именно с неподвижными телом и членами из-за полного отсутствия внешних проявлений различных сфер жизнедеятельности. Поясняя, почему это стадия Детства (*kumāra-bhūmi*, тиб. *gzhon nu'i sa*), комментатор прибегает к древнему санскритскому прочтению термина: *ku-māra*, что означает «лёгкая смерть» (см. словарь М. Monier-Williams) в детстве, когда ребёнок ещё полон интереса к жизни, чувств, привязанностей, и, если бы он не умер, это стало бы оковами. «Точно так же в Махаяне “лёгкая смерть” есть состояние отмирания чувственных привязанностей и прочего» [Ajitamitra 1990: 142]. Отмечу также, что для Нагарджуны

термин «Кумара», по-видимому, важно было упомянуть ещё и потому, что он является эпитетом бодхисаттвы Манджушри, Величественно-прекрасного, которому поклонялся автор РА.

** Прекращение знаково-понятийной деятельности мышления — *nirvikalpatva*, тиб. *mi rtog phyir* — это вовсе не означает безумие или физическую смерть, напротив, так открываются внезаповая интуиция и высшие духовные состояния сознания.

57

* См. ДС, СХХVIII, 1–4. Но, по-видимому, здесь имеются в виду лишь нижние небеса первого уровня созерцания (дхьяна), поскольку в 59 плодом следующей стадии роста будет вновь рождение Брахмой, более высоким богом.

** Достойный нирваны — *arhant*, тиб. *dgra bcon (pa)* — высшая стадия духовного совершенствования в Хинаяне, см. ДС, СII, 8.

*** Просветлённый одиночка — *pratyeka-buddha*, тиб. *rang sangs rgyas* — Будда, который не учит других, см. ДС, II.

58

* В отличие от перевода с санскрита, по-тибетски — это великолепный, святой, благой ум, см. ДС, LXIV, 9.

** Юный царевич — *yuva-rājan* — этот термин восстановлен на санскрите Нгаванг Самтенем. В тибетский перевод и РА, и комментарий Аджитамитры вкралась ошибка в понимании этого термина — *rgyal tshab bzhin*, что буквально значит «заместитель царя», «регент», который в раннем тибетском государстве назначался при малолетних царях, традиционно избираемых в 13-летнем возрасте [Андронов 1996: 125–127, 149–150; 2000б: 300–302; 328–329, примеч. 11]. В Индии же исторические реалии были другими, здесь юные царевичи приглашались для участия в работе царского совета, чтобы набираться мудрости. Именно в этом контексте можно понять Аджитамитру: «Считается, что, как у юного царевича растёт влияние [при участии в совете], точно так же и у юного царевича (бодхисаттвы этой стадии) растёт знание Законоучения, — таково значение» [Ajitamitra 1990: 142]. Переводчики с тибетского на английский следовали буквальному смыслу, и текст получился надуманным [Hopkins 1975: 86]. Следует отметить, что, как и в случае с предыдущей стадией, «Юный царевич» является эпитетом бодхисаттвы Манджушри.

*** Этот ум способен постичь значение, область применения, причины и последствия любого явления, действия, слова [Ajitamitra 1990: 143].

60

* «Слово “облако” употреблено потому, что оно воспринимается как большое. Как только Облако Закона достигается Истинносущими (татхагатами), оно тут же поднимается выше» [Там же].

61

* Высшие небеса чистоты — *śuddha-āvāsa*, тиб. *gnas gtsang* — это пять верхних миров четвёртого уровня созерцания (дхьяна, см. ДС, СХХVIII, 14–18), а также их божественные обитатели. Высшее из небес (Акаништха) считается иногда уже местом нирваны [Kloetzli 1983: 30, 33–34]. В буддийской мифокосмологии боги этих небес объединяются в единую группу на том основании, что они «переправились» сюда в момент обретения Шакьямуни состояния буддства. До этого же они пребывали на небесах Брахмы (первый уровень созерцания) и, как известно, принимали активное и благотворное участие в жизни Будды [Там же: 105–106; Lamotte 1944–1980, Т. 1: 527].

** Владыка всех богов — *maheśvara*, тиб. *dbang phyug chen po* — он же Шива индуизма, но Аджитамитра подчеркнул, что это выражение здесь нужно понимать не буквально (в буддизме нет Богатворца), а условно [Ajitamitra 1990: 143], т. е. мощь бодхисаттв этой стадии сопоставима с той, которую приписывают Шиве. Нгаванг Самтен ошибочно добавил к комментарию на эту строфу ещё одно предложение Аджитамитры [Ratnavali 1991: 260–261], в котором поясняются термины строфы 63. Далее в этом издании произошёл соответственный сдвиг до строф 65–66.

*** Фактически на этой стадии бодхисаттву можно называть буддой, поскольку он уже обладает всеми качествами последнего [Dayal 1932: 277], но остаётся просветлённым существом либо рождаясь на земле, либо так или иначе воплощаясь в различных сторонах и странах вселенной.

62

* См. ДС, LXV.

63

* См. ДС, LXXVI. Аджитамитра тоже указал на эту матрику, назвав первый её пункт [Ajitamitra 1990].

64

* См. ДС, XXXIX.

65

* «Неизмеримо беспредельными являются силы и прочее у просветлённых (будд). Существуют различные неизмеримые следствия, вызванные различными неизмеримыми причинами. Например, вселенная порождена неизмеримой беспредельностью, [которая тождественна пустоте]. Такой же должно считать неизмеримость буддства, состояния Будды. Эта неизмеримость накапливается не такими средствами (упайя), [как в случае со вселенной]. Причина неизмеримости — сама неизмеримость» [Там же: 143–144].

66

* Ср. СЛ, 2.

** Но содержательно эти 20 строф полностью отличны от «**Двадцати строф о Великой колеснице**», см. ниже и [Андросов 1995б]. Собственно, в 20 строфах **РА** представлен иной вид текстовой деятельности в нагарджунизме — молитвотворчество (см. [Андросов 1990: 53–54; 2000а: 39–42]). Во-первых, оно предстаёт в редких для **РА** и всех философских трактатов Нагарджуны грамматических формах: императивах, опативах, инфинитивах, первом лице личного местоимения и т. д., что особенно наглядно при чтении сохранившихся санскритских строф этого гимна-молитвы — 79–87. Во-вторых, отличается от других видов текстовой деятельности, представляя собой не нравоучение и не пересказ учений Закона, а песнь восторга, хвалу. В-третьих, это молитвотворчество передаёт особое состояние сознания махаяниста. Главное здесь — это преданная Любовь, причём не майтри, а бхакти, т. е. состояние всепоглощающего преклонения перед Абсолютом, в котором личное Я, столь тщательно искореняемое в буддизме, в том числе в **РА**, вдруг вспыхивает вновь, дабы продемонстрировать своё деятельное и сострадательное служение, благоговение перед Буддой, свою жертвенность (см. [Андросов 1990: 48–52]), о чём говорится и прямо, и иносказательно, как и в других Нагарджуновых гимнах, например в «**Гимне Высочайшему Будде**», см. [Там же: 221–222; Андросов 1995а: 174], а также ниже. Знаменательно, что и тибетцы — составители и редакторы текстов Тенгьюра — осознавали и жанровое, и типологическое отличие этих 20 строф из **РА**. Именно так можно расценить тот факт, что они в этом каноническом собрании представлены и отдельным текстом под названием «**20 строф молитвы, извлечённой из Драгоценных строф “Наставления царю”**» (том 150, № 5928), или Rgyal po la gtam bya ba rin po che'i phreng ba zhes bya ba 'byung ba'i smon lam tshigs su bcad pa nyi shu pa (*Rāja-parikathā-ratna-āvalī-nāma-udbhava-praṇīdhāna-*

gāthā-vimśaka) [Dietz 1980a: 217]. В этих строфах реализуется несколько видов высококого благоговения (см. ДС, XIV), кроме «признания в проступках», уже перечисленных в первой половине этой главы РА, а также не упомянутого в данной матрике ДС «поиска прибежища», см. следующую строфу.

67

* См. ДС, I. Причём названные в следующей строке бодхисаттвы делают традиционную троицу прибежищ махаянской четвёркой. В тибетском буддизме зачастую четвёртым называют ламу (учителя). Нужно сказать, что и в раннем палийском каноне драгоценностей, или прибежищ, иногда перечисляют четыре, см. [Андросов 1995: 139; 2000б: 32].

70

* Сознанием, устремлённым к наивысшему Просветлению — *bodhi-anuttara-cetasa*, тиб. *bla med byang chub sems (pa)*, — важнейшее условие вступления на Путь Великой колесницы, см. ДС, XIV, 6; XV, 1. Это условие столь же значимо и ныне, см. [Далай-лама 1993: 136–186; 2007: 182–247].

71

* Несвободное рождение — *akṣaṇa*, тиб. *mi khom* — их 8, см. ДС, СXXXIV. Любопытно, что в ДС восьмёрка начинается с рождения в аду, как самого неблагоприятного, а Аджитамитра полагал, видимо, что самое неблагоприятное — это бремя ложных воззрений, занимающее седьмое место по списку ДС. Далее комментатор пояснил, что «минуют» означает — «пусть мимо пройдут те, кто придерживается лжи» [Ajitamitra 1990: 144].

** Аджитамитра пояснил, что это равносильно независимости в собственном поведении, что свойственно и бодхисаттвам, и шравакам, устранившим привязанности (асрава), но те из слушателей, которые сохранили чувственные пристрастия, выбирают чужой образ жизни [Там же].

72

* Я думаю, что под «драгоценностями» имеются в виду особые знаки, которые зримо проступают на ладонях и ступнях высокодуховных лиц буддизма, см. ДС, LXXXIII, 1; LXXXIV, 80.

73

* Согласно Аджитамитре, «наивысшее мужское достоинство» (*śreṣṭhāṃ puruṣatvam*, тиб. *skyes mchog nyid*) есть состояние Будды (буддство), что является самым высоким положением, искомым всеми существами. Поэтому женщины стоят перед выбором: «Либо этот домохозяин, либо другой — наидостойнейший муж» [Там же]. В буддизме и в ранней Махаяне считалось, что женщина сначала должна родиться мужчиной, а затем стремиться к освобождению, к состоянию Будды. Кроме того, у этой фразы явно выступает и другой подтекст, на который намекнул и комментатор. У женщины, оставившей семью и мужа, постригшейся в буддийские монахини, одним из главных дисциплинарных положений становится почитание монаха-мужчины, как Будды, подчинение его установкам.

** Совершенство знания и поведения — *vidyā-caraṇa-saṃpanna*, тиб. *rig pa dang rkang par ldan pa*. Аджитамитра предложил три толкования «знания» и «поведения»: «1) Знание — это правильные воззрения (первая ступень 8-членного Пути, см. ДС, L, 1), тогда как остальные [ступени Пути] суть поведение. 2) Знание — это ясновидение и яснослышание (см. ДС, XX, 1–2), тогда как остальные [три сверхъестественные способности] суть поведение. 3) Знание — это [практика] высокого сознания (адхи-читта, см. ДС, CXL, 1), тогда как остальные [две практики] суть поведение» [Там же: 144–145].

74

* По мнению индийского комментатора, «прекрасный цвет» — это цвет золота из реки Джамбунада (мифическая река материка Джамбудвипа); «быть красивыми» — значит быть жёлтого цвета, цвета золотого речного песка [Там же: 145, 187].

** Согласно Аджитамитре, «великая сила» — такая же, как у верховного бога вайшнавов, а именно у Вишну-Нараяны и других верховных богов индуизма [Там же: 145].

75

* См. выше, РА, V, 67 и ДС, I.

76

* Аджитамитра полагал, что радость — это способность ума испытывать огромное наслаждение [Там же]. В целом же в этой строке называются четыре совершенных состояния, см. ДС, XVI.

** См. ДС, XVII.

77

* См. ДС, СХVII.

** См. ДС, LXXXIII–LXXXIV, а также выше, РА, II, 76–101.

*** См. ДС, LXIV, а также выше, строфы 40–62.

78

* Согласно Аджитамитре, речь идёт о других, не названных здесь, в РА, достоинствах, например о 10 силах, необходимых просветлённым существам (см. ДС, LXXV), и других (см. ДС, LXXIV) [Там же].

** Добрый друг — *sanmitra*, тиб. *byams pa* — эпитет Будды грядущего, Майтреи. В тибетском языке этот же термин означает «любовь», см. ДС, XVI, 1; РА, II, 97; III, 84–86. Но комментатор пояснил, что в данном случае «речь идёт о таком качестве, как нежная, дружественная доброта» [Там же], чему больше соответствует приведённый здесь санскритский термин, удачно найденный Нгаванг Самтенем.

*** Согласно Аджитамитре, такое отношение именно ко всем существам — это «лучшая часть практики сознания» [Там же].

81

* Беззлойный — *akupita*, тиб. *'khrug med* — данный санскритский термин во всех сохранившихся рукописях и изданиях употреблён без отрицания, что противоречит тибетскому переводу РА и комментарию Аджитамитры, но согласуется с китайским переводом [Там же: 187]. Если следовать сохранившемуся санскритскому тексту, то перевод первой строки должен быть другим. Это либо «Пусть злые, добрые и честные...», либо «Пусть злые [станут] добрыми и честными...», что уже вряд ли возможно или, по-моему, возможно с большой натяжкой, как полагают некоторые исследователи [Там же и Dietz 1980a: 217]. Оба последних предположения противоречат как общебуддийским, так и махаянским установкам, ибо даже временное проявление злости добрым человеком влечёт за собой расплату в следующем рождении (см. выше, РА, I, 18), а злобному от природы вообще не место на занятиях буддийскими практиками. Злобность — это очень серьёзный порок, и людям, одержимым ею, вряд ли Нагарджуна мог посоветовать практику преклонения (бхакти) (по крайней мере он сам выше (РА, III, 64) сказал, что не нужно давать ничего тем, кому это не впрок). См. также ниже, строфу 83. На мой взгляд, корректное решение проблемы предложила З. Диц (и Нгаванг Самтен, а Ю. Окада согласился с З. Диц). Было несколько рецензий РА, и китайцы переводили с аналогичной сохранившейся

санскритской версии (*kupitāḥ prasannāḥ*). Тибетцы же, скорее всего, переводили *prasannākupitāḥ*, которое понимали как *prasannā-akupitāḥ*. В пользу этого предположения свидетельствует и порядок терминов в тибетской строфе **РА**, а также в толковании: «Добрые — это те, у которых незапятнанное сознание. Беззлобные — те, что лишены гнева. Честные — это освободившиеся от лживости. Каким же образом добрые и остальные станут [стремиться к Просветлению]? Благодаря взиранию на меня, касанию меня, слушанию одного лишь имени моего» [Ajitamitra 1990: 146]. М. Хан согласился только с перестановкой терминов [Hahn 1987: 85, 97–98].

82

* См. ДС, XX. В пользу чтения с глаголом в первом лице в этой строфе высказались все издатели [Там же: 88, 98; Dietz 1980a: 217], а также Нгаванг Самтен в компьютерной вёрстке готовящегося издания.

** Аджитамитра полагал, что эти два слова соединяются иначе: «Ради блага, которое достигается вместе со счастливой жизнью» [Ajitamitra 1990: 146].

83

* Аджитамитра дал образное пояснение: «Как своевременно должны образовываться дождевые облака» [Там же].

84

* Согласно комментатору, такая радость подобна счастью, когда нет сдерживающих оков [Там же].

86

* Это последняя строфа молитвы.

87

* Комментатор пояснил: «Благодатные будды учили, что, когда совершается практика накопления добродетели (пунья-самбхара, см. ДС, СХVII), тогда очищаются сознание и всё остальное. И тогда, согласно “**Вира-датта-грихапати-парипричче**” (раздел в махаянском собрании сутр “**Ратна-кута**”), определённая [мера] добродетели [порождает в сострадательном уме] волю к Просветлению» [Там же: 146–147, 187] (см. ДС, XIV, 6; XV, 1). Хотя формально у Аджитамитры приведённый текст относится к толкованию первой строки следующей строфы, но, мне думается, по смыслу его место здесь.

** Идею множественности махаянские учителя предпочитают передавать образным выражением «песчинки Ганга». Оно распространено в сутрах Совершенной Мудрости (Праджня-парамиты), ср. [Алмазная сутра 1993: 130, 133, 137, 143 и т. д.].

88

* Благодатный — *bhagavant*, тиб. *bcom ldan 'das* — см. выше, СЛ, 117, РА, IV, 4.

** «Например, в “**Самадхи-раджа-сутре**” проповедуется, что это одно из качеств Любви (майтри). Однако благородная “**Акшайямати-сутра**” учит этому как одному из качеств совершенствования (парамита)» [Ajitamitra 1990: 147, 188].

90

* «Последствия наступят в соответствии с Законом (дхармой), если следовать ему, поскольку от Закона есть благая польза, и если тебе дорога твоя жизнь, то точно так же должен быть дорог Закон» [Там же: 147].

91

* См. ДС, С, 3; LXXV, 10.

** «Все жаждут обрести пронизательную мудрость (праджня), но только мудрыми она обретена для того, чтобы светить другим» [Там же].

92

* «Чистый — это незапятнанный благодаря отстранению от нечистоты в виде страсти и т. п. Дружелюбный — это обладающий любовью. “Тот, кто боится” — означает, что в нём якобы возник страх» [Там же].

93

* Эта строфа, сохранившаяся в санскритском тексте и в тибетском переводе, но отсутствующая в китайском, приведена З. Диц под № 91А, поскольку считается ею толкованием (глоссой) предыдущей [Dietz 1980a: 211, 218]. М. Хан просто относит её к сомнительным и приводит лишь в примечаниях к санскритскому и тибетскому текстам РА [Hahn 1982: 164–165]. В английском переводе эта строфа вообще отсутствует [Hopkins 1975: 93]. Нгаванг Самтен включил её в основной текст своего тибетского издания РА [Ratnavali 1991: 271–272] и

в готовящееся санскритское издание. Я надеюсь, что сомнительной эту строфу считают не потому, что она нарушает круглое число строф главы (100) и «**Наставления**» (500). Толкованием предыдущей она тоже не выглядит, как это было выше, в строфе 45-й. Тот факт, что в строфах 92-й и 93-й в первой полушлоке фигурируют в основном те же термины, но в других падежах, вовсе не является свидетельством интерпретации, поскольку в **РА** есть и другие аналогичные примеры. Так, в **РА**, IV, 44–45-е строфы в обеих полушлоках идентичны даже в падежах, отличаясь лишь парой терминов. Но никто не сомневается в их подлинности (может быть, потому, что в главе 100 строф), хотя они действительно выглядят двумя рецензиями одного и того же. На мой взгляд, эта 93-я строфа и содержательно, и по смыслу к месту, лишать которого её мы не вправе.

94

* «Удовлетворённость — это предпочтение довольствоваться [тем, что есть], вместо желания добыть. Сострадание — это сопереживание страданию других. Нравственность — это либо то, что содержится в семёрке “даров” (в ДС, СІХ их 8), либо деяния ради существ и накопление добродетели (согласно Ю. Окаде, второе пояснение заимствовано из “**Бодхисаттва-бхуми-сутры**”). Проницательная мудрость — это пребывание в состоянии сосредоточения ради постижения сути вещей. Для этого надо быть всегда внимательным, чтобы созерцать (бхавана) основоположения Закона (т. е. содержание и смысл отдельных буддийских учений, к примеру, по ДС)» [Ajitamitra 1990: 147–148, 188].

95

* «Они обучат той особенной форме (сварупа) Закона, которая преподаётся [царю] из дружественных чувств» [Там же: 148].

** «Наивысшая цель — это либо прекращение пребывания существом среди существ, либо буддство» [Там же].

*** «Правило — это то состояние, которого желательно придерживаться» [Там же].

96

* Аджитамитра толкует здесь каждое слово, но по принципу «масло масляное», например, «добро — это то, что по природе добро... независимый — это тот, кто зависит от самого себя, потому что родился с острым умом... Разве добротолюбие объяснить плохими словами?» [Там же: 148–149].

102

* Так истолковал Аджитамитра, букв. даже «разрушить» [Там же: 149]. Здесь и далее использованы его синонимы к словам последней строфы при поиске русских соответствий.

** Букв. без желаяния, без надежды, что комментатор пояснил как «не боясь (не опасаясь) за добрые свои качества» [Там же].

*** Буддисты насчитывали пять её видов, см. ДС, LXXVIII.

**** Аджитамитра подчеркнул, что перечисленные ниже качества испытываются в отношении других, а не самого себя [Там же].

***** Здесь в тексте — «шила» (tshul khirms). Столь неожиданный перевод хорошо известного термина («нравственность») объясняется опять-таки комментарием, где шила — это либо «испытывать любовь, почтение, уважение», либо «покровительствовать, защищать, кормить». Мне кажется, что в данном русском переводе я объединил оба толкования.

КОЛОФОН

* Английские переводчики РА здесь и ниже не точны [Hopkins 1975: 93].

** Банде Палсег участвовал в переводе и «Дружественного послания» (СЛ).

«ДВАДЦАТЬ СТРОФ О ВЕЛИКОЙ КОЛЕСНИЦЕ»

1

* Настоящее знание — *viveka* (dben pa или bden pa) — это не интуитивное знание целого, которое выше в этой строфе передаётся термином «джняна», а то знание, которое устанавливает первичное разграничение целого, но при этом не абсолютизирует отличия, т. е. не придаёт им самостоятельной сущности (*svabhāva*) и видит за различиями единство.

2

* Лишённое двойственности — *dvaya-śūnya* (gnyis kyī stong) — иными словами, бессодержательное с позиций субъектно-объектной двойственности познания.

** Логический абсурд — *prasaṅga* ('gyur ba) — особое понятие в школе мадхьямиков, выработанное Нагарджуной в «Коренных стро-

фах о Срединности» («Мула-мадхьямака-кариках»), в которых он показал, что следование одному постулату, «прилипание» к нему (буквальное значение слова «прасанга») неумно, так как нет совершенно истинных доктринальных положений — все они логически недостоверны, абсурдны. См. например, главу 7 **ММК** и другие [Андросов 2006: 264–283, 468–469].

*** Эту строфу можно истолковать как защиту мадхьямиков от обвинений их во всё обесмысливающем критицизме. Они вовсе не отрицают природы познания (*vijñāna*). Другое дело, какой смысл искать в его результатах, в плодах познания, а именно: самодостаточный или относительный, взаимозависимый?

3

* Истинно сущее — *tathatā* (de bzhin nyid) — одно из «сильных» обозначений абсолютной реальности, см. ниже «**Четыре гимна**» (ЧС, III, 41).

** То — *tat* (de) — здесь, как и в «**Гимне Неохватимому мыслью Будде**» (ЧС, III, 39–41 и 52), автор использует данное местоимение для передачи невыразимого Абсолюта.

*** Перевод Дж. Туччи двух последних строк несколько иной: «He transcends all sorts of representations etc., which (wrongly) assume that the things to be experienced and the experiencer have an essence» [Там же].

4

* Здесь и ниже (строфы 4–7) вкратце воспроизводится известное махаянское сотериологическое учение о десяти стадиях духовного роста (*bhūmi*). Причём здесь даётся не та установившаяся форма этого учения, соединённая с буддийской космологией и приведённая Нагарджуной в «**Драгоценных строфах**» (РА, V, 40–62), тождественная ДС, LXIV, а более ранняя и терминологически иначе выраженная. Словом «невообразимое» здесь передаётся термин *nirābhāsa* — восьмая стадия (см. следующую строфу), а «местопребывание святых» бодхисаттв — это *vihāra*, тогда как «страна Просветлённых» — *buddha-bhū* — является одиннадцатой стадией, см. ДС, LXV. Дж. Туччи обнаружил, что 4–7-я строфы заимствованы из «**Ланкаватара-сутры**» [Там же: 197]. См. также [Lankavatara 1932: 183–186, 258–259].

5

* Моя сущностная природа — *mama-ātmikā* — отнюдь не свойственное буддистам понятие, передающее всё то же наивысшее со-

стояние, буддство, но язык «Ланкаватары», откуда заимствована эта строфа, значительно отличается терминологически от мадхьямики. Так, в этой сутре пребывание на небе Акаништха — на высшем уровне вселенной цвета и формы (*rūpa-dhātu*, см. ДС, СХХVIII, 18) — может рассматриваться как наивысшее состояние Махешвары, т. е. индуистского Бога-творца Шивы [Lankavatara 1932: 186]. В то же время все махаянисты в полемических трактатах (*vāda*) и текстах, излагающих Учение (*śāstra*), опровергали различные креационистские категории.

7

* Т. е. святого бодхисаттвы или архата (достойного нирваны).

** Коль скоро на седьмой стадии уже исчезла вся скверна, то вместе с ней прекращается противостояние добра и зла, теряет своё значение двоица приятного — неприятного (*sukha-duḥkha*), следовательно, на восьмой стадии уже не осознается и приятное как член пары, как плод дуального мышления. В санскритской рукописи сохранились только две пады этой строфы.

8

* С этой строфы начинается **МВ** в тибетских и китайской версиях, а также в реконструированном санскритском тексте [Bhattacharya 1931: 11, 16–17, 20]. Правда, этой строфе по-тибетски предшествует посвящение. Причём, что любопытно, в первой версии (из 20 строф) оно аналогично посвящению из **РА**: «Хвала трём Драгоценностям» (*dkon mchog gsum la phyag 'tshal lo*, что реконструируется либо как *namas tri-ratnāya*, либо как *namo ratna-trayāya*). Во второй же версии оно аналогично посвящению из **СЛ**: «Хвала Величественно Прекрасному (Манджушри), юному царевичу» (*'jam dpal gzhon nur gyur pa la phyag 'tshal lo*, что восстанавливается на санскрит как *namo mañjuśrī-kumāra-bhūtāya*).

9

* Пространство — *ākāśa*, тиб. *nam mkha'* — представляется одинаковым во всех направлениях, в малых и больших частях и, даже будучи замкнутым, сохраняет все свойства своего единого целого.

** Они не произведены — потому что, во-первых, производство не присуще подлинной действительности, а во-вторых, нет никакого непреходящего источника и нет Бога-творца, которые могли бы произвести такое следствие.

10

* Т. е. если смотреть просветлённым оком, то ничего не происходит, а если замутнёнными и опьянёнными миром очами, то нужно видеть в рождении сцепление причин и условий, а не результат божественного или иного вмешательства, соизволения.

** Соделанные кармой — *saṃskāra*, тиб. *'dus byas* (вместо нормативного: *'du byed*) — это те множественные влияния совершённых ранее поступков, в том числе и в предыдущих рождениях, которые определяют ткань нынешней и будущей жизни, линию судьбы. Они пусты, поскольку в них нет ничего самостоятельного, самосущего, поскольку они пребывают лишь во взаимозависимости и взаимодополнительности.

*** Всеведущий — *sarvajña*, тиб. *kun mkhyen* — в Махаяне это эпитет Будды, обозначающий свойство просветлённого сознания провидеть единство подлинного и призрачного.

11

* Их собственная сущность благостна — *śiva-svabhāva*, тиб. *zhi ba'i ngo bo nyid* — это же словосочетание в индуистском тексте могло бы быть переведено как «собственная природа Шивы», в чём, по-видимому, выражается стремление буддийского автора пересемантизировать культовые реалии того времени.

** См. выше, примеч. к **МВ**, 3. «Равноприродность» существ, их равное сопричастие абсолютной реальности делает все существа носителями буддства, или, как сказали авторы «Ланкаватары», носителями семени Будды. Все существа являются сосудами, в которых рано или поздно случится Просветление ума, весь сосуд наполнится Всеведением Будды, исчезнут стенки сосуда, и существо сольётся с единым Дхармическим Телом Будды.

12

* Нетленная душа — *ātman*, тиб. *bdag* — отсутствует в буддизме как в доктринальном плане, так и в медитативно-практическом.

13

* См. **ДС**, LVII.

** Подробное описание кармических процессов см. также **СЛ**, 63–103.

16

* Демон-якша — *yakṣa*, тиб. *gnod sbyin* — это злой полубог народных верований, нередко отождествляемый с привидениями. Его не нужно путать с добрыми якшами — мифическими персонажами из свиты бога богатств Куберы, см. ДС, VII.

20

* Дружественные миру — *loka-bandhu*, тиб. *'jig rten gnyen* — отличительный признак будд Махаяны, сострадающих миру, в отличие от пратьека-будд — существ, ставших буддами-одиночками, которые высвободились из мира самостоятельно и не сочувствуют ему. См. ДС, II, СIII, 16–18.

25

* Само Сознание — *citta-mātra*, тиб. *sems tsam* — переводится также «Только Сознание», это основополагающая идея «Ланкавата-ра-сутры» и йогачары. Данная строфа возвращает читателя к первым семи строфам сочинения.

«ЧЕТЫРЕ ГИМНА БУДДАМ»

I. «Гимн Будде, превзошедшему мир»

1

* Искусный в науке освобождения — *vivikta-jñāna-vedin*, тиб. *dben pa'i ye shes rig gyur pa* — данный перевод мне кажется предпочтительнее английских («versed in the cognition of the void» [Lindtner 1982: 129], «versed in pure knowledge» [Tola, Dragonetti 1995: 121]). Тибетский же перевод, буквально означающий «постигший мудрость уединения (в пустынном месте или пещере)», по-видимому, неоправданно намекает на отшельническую практику Будды (и каждого из будд) до Просветления.

** Мир живых существ — *jagat*, тиб. *'gro (ba)* — имеется в виду не вся буддийская вселенная (см. ДС, СXX–СXXIX), а лишь её нижняя половина, в которой странствуют, рождаясь вновь и вновь, и страдают живые существа.

2

* Идея групп [дхармо-частиц] — *skandha-mātra*, тиб. *phung po tsam* — поскольку гимны предназначались образованным буддийским монахам Великой колесницы, постольку автор здесь высказывает опасения относительно возможной привязанности монахов к доктрине скандх (см. ДС, XXII, XXVI–XXXVIII), с помощью которой они разрушали идею вечной души, атмана. Комментарий аргентинских учёных к данному термину сводится к тому, что «существа — лишь конгломерат скандх» и «что они не существуют как нечто независимое» [Там же: 142]. Я считаю, что в данном контексте такого рода разъяснение (правильное по форме) неуместно, поскольку оно переводит живую практику на язык условных, схоластических понятий, ради которых вряд ли стоит страдать в череде бесчисленных рождений.

3

* Мудрец — *dhimant*, тиб. *blo ldan* — К. Линдтнер полагает, что это «мудрецы-бодхисаттвы», для которых дхармо-частицы лишены самостоятельной сущности [Lindtner 1982: 129].

** Типичный для Махаяны приём уподобления, передающий идею нереальности всего доступного нашим органам чувств и мышлению, вследствие чего здесь не на чем остановить внимание и не нужно ни к чему привязываться, прилепляться. См. об этом [Андросов 1989а: 25–40; Androssov 1986].

4

* Понимание этого составляет махаянскую практику и не всегда доступно сторонникам Малой колесницы. Эту строфу процитировал Чандракирти в «Ясных строках» своего комментария на ММК [Prasannapada 1903–1913: 413].

5

* Здесь речь идёт только о четырёх из пяти великих элементов — махабхутах (см. ДС, XXXIX), т. е. о мельчайших составляющих (ану) земли, воды, огня и воздуха. Об этом сложном понятии философии Абхидхармы см. [Васубандху 1990: 52–58, 157–159; Розенберг 1991: 135–144; Щербатской 1988: 121–123].

** Т. е. всему тому, что входит в рупа-скандху, или в группу чувственных дхармо-частиц, см. ДС, XXVI. Подробное обсуждение этой проблемы см. ШС, 45–54 [Андросов 2000а: 368–376].

6

* Или ведана, см. ДС, XXVII.

7

* Т. е. санджня, или группа дхармо-частиц, ответственных за восприятие знаков, см. ДС, XXVIII.

8

* Одна из двух истин мадхьямиков, см. ДС, ХСV.

** Доподлинно — так здесь передаётся терминологически неясно выраженное в оригинале указание на высшую истину, или высшую точку зрения. Если относительная истина описывается в терминах условной понятийно-знаковой системы, которая верна с точки зрения догматики Великой колесницы и буддийской логики, то о высшей истине правильно высказаться нельзя. Поэтому одним из способов её выражения вполне может служить «неправильное» описание, которое должно быть абсурдным, нелогичным и т. д., чтобы сломать привычные, устоявшиеся в сознании схемы восприятия знания и помочь открыть внезнаковую сферу бытия сознания, которая более приспособлена для духовно-медитативной практики.

9

* Поскольку всё взаимозависимое не является реальным (в Индии таковым считалось лишь самосущее, самостоятельное и независимое от другого), постольку нереальны и все протекающие в нём процессы. В 8–9-й строфах критикуется четвёртая группа дхармо-частиц — санскара-скандха, т. е. силы и влияния предыдущих деяний, или кармы. Последний термин упомянут в предыдущей строфе. Относительно этой скандхи см. ДС, XXIX–XXXI.

10

* Сознание — *vijñāna*, тиб. *rnam shes* — здесь речь идёт о пятой группе дхармо-частиц, представляющих «чистое» познание, устанавливаемое после отстранения от внешнего опыта восприятия и шести его внутренних источников. Согласно К. Линдтнеру, «для Нагарджуны манас, виджняна и читта (как и для Васубандху) являются синонимами» [Lindtner 1982: 133].

** С точки зрения самосущего — *svabhāvataḥ*, тиб. *rang dngos* — ключевой термин мадхьямикской философии, полемическая сторона которой во многом строится на отрицании независимых сущностей, т. е. того, что должно бы существовать само по себе или утверждаться в качестве такового. Последнее отстаивали в большинстве школ индийского умозрительного поиска. Некоторые аспекты идеи самосущего

использовали и хинаянисты, с чем никогда не соглашались мадхьямики, за что их школа получила название **нихсвабхава-вада**, или учение о ниспровержении самостоятельных сущностей.

12

* Око мудрости — *jñāna-caṅṅsu*, тиб. *shes spyan* — букв. око знания. О «пяти очах» см. выше **ВЧ**, 18, а также **ДС**, LXVI.

18

* Обсуждение проблемы происхождения на примере ростка, а также сравнение с иллюзией (майей), вероятно, навеяно здесь хорошо знакомой Нагарджуне «**Шалистамба-сутрой**» [Андросов 1990: 119]. Тибетский и санскритский тексты её соответствующих фрагментов вместе с английским переводом и текстологическим исследованием см. [Shalistamba 1993: 38, 60].

22

* Пустота — *śūnyatā*, тиб. *stong pa (nyid)* — ключевой термин, применяемый не столько в полемической, сколько в религиозной философии мадхьямики. Шунья-вада, или учение о пустоте, является эпитетом этой школы. О 20 видах пустоты, выработанных для медитации в Великой колеснице, см. **ДС**, XLI.

** Львиный рык — *siṃha-nāda*, тиб. *seṅ ge'i sgra* — это изложение Закона Буддой. В данном случае мы сталкиваемся не просто с образностью индийской поэтики, в которой как могущественные цари, так и победители духовные нередко сравниваются со львами. Земные будды характеризуются 32 большими и 80 малыми признаками Великих мужей, см. **ДС**, LXXXIII–LXXXIV. Хотя среди этих признаков нет львиного рыка, а голос Будды сравнивается с голосом Брахмы, раскатами грома и называется «чарующим», тем не менее в облике Будды много «львиного»: и передняя часть тела, и челюсть, и походка. Нагарджуна, думается, вполне оправданно дополняет образ этим рыком.

23

* Не случайно один из видов пустоты в Махаяне — это пустота пустоты, что можно понять как «пустое занятие — хвататься за пустоту».

24

* Положение о том, что все дхармо-частицы лишены самосущего (свабхава), является отличительной чертой Великой колесницы (эта

идея носит название дхарма-найратмья), тогда как в Малой колеснице лишь отдельная личность не обладает бессмертной самостью (пудгала-найратмья), см. ДС, CXVI.

25

* Здесь передано буддийское понимание роли Просветлённого в мироздании. При занятиях «аналитической» медитацией (випашьяна) Будду нельзя представлять ни Создателем (как Вишну), ни Разрушителем (как Шиву). Данная строфа, как и строфы 8–9 этого гимна, а также ниже, II, 4 и особенно III, 33–34 иллюстрируют буддийский антикреационизм (ниришвара-вада), но отнюдь не атеизм, см. [Андросов 1986]. См. также интересное мнение Т. Р. В. Мурти [Murti 1980: 287–289].

** Истинно сущее — *tathatā*, тиб. *de bzhin nyid* — одно из условных обозначений внезакового Абсолюта.

26

* Совершенствование медитации — *bhāvanā*, тиб. *bsgoms ma* — третья и высшая буддийская мудрость, как наука непосредственного постижения истины. Полное название — бхавана-майи праджня, см. о ней комментарий к ДС, CX или [Андросов 1990: 58–60].

** Благородный муж — *ārya*, тиб. *'phags pa* — одно из названий духовно совершенствующегося буддиста, заимствованное из ведической культуры.

*** Чистое сознание — см. выше, примеч.* к строфе 10. Идея освобождения (мокша) чистого сознания (виджняна) при условии безопорности на знаки, выраженная здесь и в следующей строфе, согласно К. Линдтнеру, чрезвычайно важна как для ранней Махаяны, так и для всей индийской философии [Lindtner 1997: 125–129].

28

* Добродетель — *puṇya*, тиб. *bsod nams* — речь идёт о практике накопления добродетели (пунья-самбхара), см. ДС, CXVII.

II. «Гимн несравненному Будде»

1

* Бессамость — *niḥsvabhāva*, тиб. *dnogs bo med* — состояние свободы не только от Я, но и абсолютно от всего остального. В учении

Нагарджуны термин является синонимом пустотности (шуньята). В полемической философии срединников (мадхьямиков), по-видимому, термин «нихсвабхава» лучше переводить как «бессамосущее» или непризнание, отрицание самостоятельного, ни от чего не зависящего бытия любой сущности. См. также выше, примеч. к строфе 10 предыдущего гимна.

** Воззрение — *dr̥ṣṭi*, тиб. *lta ba* — о пяти см. ДС, LXVIII, но в целом высказывание передаёт махаянское отношение к рассудочно-мыслительной деятельности, которая рассматривается как одно из главных препятствий на пути духовного освобождения.

2

* Просветлённое око — *baudha-cakṣu*, тиб. *sangs rgyas spyan* — это особое свойство видеть интуитивно, которым обладает Всеведущий в состоянии Абсолюта, или «взирания» пустоты. См. также ВЧ, 18, ДС, LXVI и ср. со строфой 12-й предыдущего гимна относительно того, сколь велико различие этих двух уровней зрительного сознания. Амритакара тоже определил «просветлённое око» через матрику «пяти очей» и истолковал в качестве медитативного мастерства (дхьяна), преодолевающего кармические узы, а также в качестве совокупной «чудесной способности» (абхиджня) [Tucci 1958: 240], т. е. вполне замещающей остальные пять или шесть способностей, согласно ДС, XX.

** Высшая реальность — *tattva*, тиб. *de nyid* — один из ключевых терминов, символически указывающих на объекты интуитивно-мистического опыта.

3

* С точки зрения наивысшей истины — *parama-arthataḥ*, тиб. *don dam pa* — это значит учитывать состояние подлинной реальности Абсолюта, с позиций которого всё здесь иллюзорно. См. ДС, ХСV.

** Подлинная реальность — *dharmatā*, тиб. *chos nyid* — ещё один ключевой махаянский термин для условного обозначения природы Абсолюта, т. е. того, что лежит в основе проявления дхармо-частиц.

4

* Признаю свою ошибку в переводе (как и ниже, строфы 8-й) в предыдущих публикациях этого гимна ([Андросов 1990: 219; 1995a: 170]), где термин «дхарма» понимался как «учение». В сознании Будды уже не возникают и не подавляются никакие дхармо-частицы, в том числе (как подчёркивают аргентинские исследователи [Tola,

Dragonetti 1995: 145, n. 135]) благоприятствующие освобождению и омрачающие Путь, см. ДС, XXX и др. Будда не делает ни того ни другого, потому что Он знает, как не порождать [мысли и образы] и как искоренять омрачения, не касаясь деятельности дхармо-частиц, неизбежно возникающих и исчезающих в этом мире. Данные знания входят в учение о «десяти знаниях», см. ДС, XCIII.

** Видение одинаковости — *samatā-darśana*, тиб. *mnyam pa nyid kyi lta ba* — на мой взгляд, эта духовная практика является идентичной или одним из подвидов «знания о том, как относиться ко всему равно» (самата-джняна, см. ДС, XCIV), в качестве буддийской искусности в равновесии, Срединности. Это искомое медитативное состояние, в котором восприятие мироздания не искажается ни внешними данными чувств и мышления, ни внутренними пристрастиями и неприятиями. Умение достигать равновесия и знание, как им пользоваться, есть одно из пяти высших знаний.

5

* Здесь выражена махаянская идея о том, что духовное не противостоит мирскому и что желание избавиться от новых рождений — это вовсе не буддийский Путь, ибо за нирваной не нужно куда-нибудь ходить. Она присутствует здесь, слиянно с сансарой. Не твори различий, созерцай одинаковость — равность всему, дабы приблизить нирвану.

** Умиротворение — *śānti*, тиб. *zhi ba* — спокойствие, свойственное высокоподвигнутым существам, являющееся одним из признаков истины о прекращении страдания (ДС, XCIX) и одним из определений нирваны (ДС, LV). См. также РА, I, 45.

*** Дж. Туччи дал такую трактовку содержанию: «Нирвана не есть следствие подавления сансары. Подавление чего-нибудь подразумевает его предшествующее существование, но сансара не является существованием, поскольку она находится во взаимозависимости (от нирваны), она относительна, как и нирвана, если последнюю считать результатом подавления клеш (омрачений), т. е. сансары. Фактически нет ни добродетели, ни недобродетели, ибо любое суждение или понятие — это лишь викальпа (вымысел, заблуждение) или санкальпа (перенос желаемого на действительное). Но истина вне двойцы нирваны и сансары, и в этом смысле они равны, поскольку обе выдуманы в качестве соотносительных. При реализации парамартхи (абсолютной истины) они должны исчезнуть, как и все прочие противоположности» ([Tucci 1932: 315], в круглых скобках — мои пояснения).

6

* Основа сущего — *dharmadhātu*, тиб. *chos dbyings* — это то неразличимое единство, на котором зиждется все мироздание. В другом контексте это могло быть названо в Великой колеснице Телом Будды (буддха-кайя) или Телом Закона (дхарма-кайя). Дхарма-дхату — это и подлинная природа дхармо-частиц, в которой они пребывают до проявления и после исчезновения.

8

* Здесь названы три учения раннего буддизма, классифицирующие дхармо-частицы и составляющие фундамент Абхидхармы как в теории, так и в медитативной практике школ Хиняны, идейных соперников нагарджунизма, см. ДС, XXII, XXIV–XXXI, XXXIII–XXXVIII.

** Световое пространство — *ākāśa*, тиб. *(nam) mkha'* — т. е. всему вместилищу вселенной, см. ДС, XXXII.

*** Полная непривязанность, безупорность суть высшие идеалы махаянской святости, см. выше ВЧ.

9

* Согласно Праджня-парамитской литературе, понятие «существо» неприменимо даже к бодхисаттвам (см. выше, ВЧ, 3–6 и др.), а будды — это те, кто избавился от всех понятий. Мыслители Великой колесницы продолжали развивать не только идею сверхъестественного, запредельного состояния буддства, но и идею неопределимого словами пребывания Будды здесь, которая встречается и в палийском каноне. Так, в «Ангуттара-никае» некий брахман спросил Шакьямуни, кто он такой: бог, небесное существо (гандхарва, якша) или человек? Шакьямуни отрицал свою принадлежность к этим классам существ и сказал, что он мог бы стать любым из них, если бы не отсек корень основных привязанностей (асава), и что он, как лотос, родившийся в грязи, выросший в воде и поднявшийся над нею чистым и незапятнанным, явился и вырос в миру, но превзошёл мир, не будучи испорченным им. Поэтому «запомни, брахман, я есмь Будда». Следовательно, Будду нельзя относить ни к одному из известных классов существ. В тхераваде эта идея получила несколько иное развитие, чем в локоттара-ваде и Махаяне. К примеру, в позднеканоническом палийском комментарии «Ниддеса» Будда называется и богом, и сверхбогом, и богом выше всех богов [Thomas 1952: 214].

** В буддизме Сострадание относится к тем качествам святости, которые не привязывают к мирским делам, не лишают состояния равновесия, Срединности. В отличие от хинаянского образа хрупкого плота, на котором одинокий архат переправляется на другой берег, будучи достойным войти в нирвану, махаянский образ Сострадания ассоциируется с широкой и прочной дорогой, которую мостят бодхисаттвы и будды для всех страждущих.

11

* Знаком наивысшей истины — *parama-ārtha-vid*, тиб. *don dam rig pa* — это понятие следует рассматривать в качестве определения буддства как состояния постижения истины вне мыслей, слов и знаков, которое является исходным с точки зрения абсолютной истины (см. выше, строфу 3). Отмечу также, что это понятие не входит в список имён Будды по **МВ**, хотя и образовано по одному из его образцов: «лока-вид» (**МВ**, I, 8) [Mahavyutpatti 1911: 1].

12

* Тело Закона — *dharma-śarīra*, тиб. *chos dang sku* — один из ранних синонимов широко известного термина «дхарма-кайя». Культы Дхармы, или Закона, и останков (шарира) Будды, захороненных в ступах, формировали обрядовую сторону буддизма. Буддологи отмечают, что раннемахаянские общины спланировались культом Законоучения, воплощённого в тексте Совершенной Мудрости (Праджня-парамита) или другом махаянском тексте, в чём они видели своё отличие от хинаянских почитателей ступ [Schopen 1975: 181; Williams 1989: 21–23; 172]. Объединительный термин Нагарджуны можно рассматривать в качестве идеи единения различных буддийских ответвлений, которую он неоднократно поднимал в **РА**. Современные переводчики, на мой взгляд, неудачно разделили сложное слово: «attributes of birth and corporeality» [Tucci 1932: 317], «of the dharma birth and of the body» [Tola, Dragonetti 1995: 125]. Но в то же время именно данное санскритское словосочетание было нормой для понятия «Тело Закона» в ранних махаянских сутрах. Например, оно используется в «Шалистамба-сутре» (см. выше, примеч. к **ЧС**, I, 18) [Shalistamba 1993: 32] (при нормативном тибетском эквиваленте «chos kyi sku»).

13

* Типичный для Великой колесницы пример уподобления мира чему-то эфемерному, хрупкому, иллюзорному, обманчивому и т. д.

В махаянской литературе насчитывают свыше 20 таких образов неподлинности, нереальности этого мира, в котором ни на что нельзя опереться, см. [Hattori 1982: 235–237; Androssov 1986; Андросов 1989а: 30–32, 36–37].

14

* Вечность (щазвата) и конечность (уччхеда, или уничтожимость) всего сущего — это две крайности осмысления действительности, препятствующие духовному освобождению. Срединное учение Нагарджуны прокладывало Путь между ними. К тому же эти и другие крайние суждения входят в список 14 непрояснимых положений буддизма, см. ДС, СXXXVII.

15

* Омрачение — *kleṣa*, тиб. *nyon mongs (pa)* — по-видимому, здесь имеется в виду «шестёрка клеш», см. ДС, LXVII.

** Бессмертие — *amṛta*, тиб. *bdud rtsi nyid* — здесь это значит окончательное освобождение от круга рождений, состояние буддства.

*** Природа омрачения — *kleṣa-prakṛti*, тиб. *nyong mongs nyid kyi rang bzhin* — единая сущность всех клеш, источник порождения омрачений, который раскрывается во второй Благородной истине: причина страдания в тройкой жажде — алчности, гневе, невежестве (см. ДС, СXXXIX). Последние символически изображаются на тибетских танках «Колесо бытия» петухом, змеёй и свиньёй.

16

* О 32 больших знаках-отметинах Будды как Великого мужа см. ДС, LXXXIII, а также РА, II, 76–96. О мирах [созерцания] цвета и формы см. ДС, СXXVIII. Последние суть созерцательно-медитативная сфера буддийской вселенной, населённая различными видами святых существ, в том числе бодхисаттвами и буддами Тела наслаждения (самбхога-кайя). Эта сфера имеет от 16 до 18 мировых уровней (в зависимости от школы), которые подразделяются на четыре техники медитативного погружения (дхьяна), см. о них также ДС, LXXII.

17

* Подлинная реальность — *dharmatā*, тиб. *chos nyid* — условный термин для передачи невыразимого и непостижимого мыслью Абсолюта (см. также выше, ЧС, II, 3). Этот термин содержит в себе очень важную идею, что многие будды (в том числе и в былые мировые пе-

риоды, кальпы) учат одному и тому же Закону. Его единство запечатлено не в речах и знаках различных языков, а в смыслах, значениях, в непосредственном знании, см. ДС, LIII.

18

* Имеется в виду девять отверстий: восемь известных нам и тёмная впадинка, см. также СЛ, 25.

20

* Поскольку рождению в этом мире существа обязаны своим прежним деяниям, т. е. карме, постольку и рождение Будды, казалось бы, должно объясняться тем же. Однако Хинаяна не всегда могла определить закономерность появления Будды. Согласно же Великой колеснице, любые изменения подлинного Тела Будды иллюзорны, но и такое **кажущееся** Его явление есть акт сострадания. Терминологически об образе «переплывающего» см. ДС, СIII, 13–15. Амритакара пояснил образ: «получающий плод потока деяний» [Tucci 1956: 242].

21

* Здесь имеется в виду не позднее буддийское учение о Хинаяне, Махаяне и Ваджраяне, а раннее учение сутр Великой колесницы о трёх способах духовного совершенствования в буддизме, соответствующих трём уровням развития существ. Это 1) Колесница слушающих (шраваков) или учеников, к которой причисляются представители всех школ Хинаяны, 2) Колесница просветлённых одиночек (пратьека-будд) и 3) Колесница просветлённых существ (бодхисаттв), а также тех, кто стремится стать таким, или приверженцев Махаяны. См. ДС, II и [Obermiller 1932: 14–48]. Но главная идея этой строфы, на мой взгляд, состоит в том, что деление на Колесницы — лишь вспомогательное средство, и, по сути, оно иллюзорно. Ибо Путь один (экаяна) и самые трудные его участки проходить придётся в одиночку.

22

* Умиротворение — *nirvṛti*, тиб. *mya ngan 'das pa* — здесь синоним нирваны, но уже в следующей строфе этот же санскритский термин (на тибетский он переведён иначе) означает освобождение или избавление от колеса рождений, что тождественно не нирване, а состоянию буддства или архатства.

23

* Поклоняющиеся Будде здесь названы бхактами, что лишний раз свидетельствует о развитии в Великой колеснице культа бхакти — духовной и всеохватывающей любви к объекту поклонения, который является Спасителем и Защитником, дающим прибежище (*śaraṇa* — религиозная идеологема, свойственная буддизму изначально) всем страждущим. Задача же последних — искренне восхвалять Спасителя (в буддизме Его образ множествен: будды, бодхисаттвы, тары и др.), творить в Его честь другие религиозные действия (см. ДС, XIV) в стремлении полностью слиться с Ним или раствориться в Нём как в Абсолюте. В этом смысле Махаяна находилась в едином русле индийской культуры того времени, см. [Dayal 1932: 32–38; Dutt 1988: 179–194]. См. также ниже, ЧС, III, 39; IV, 2.

** Последние две строки строфы санскритского оригинала: *cyuti-janma-abhisambodhi-cakra-nirvṛti-lālasaiḥ* (последнее слово компаунда в том же падеже, что и бхакты) позволительно перевести (но не с тибетского) несколько иначе, чем это сделал Дж.Туччи: «...are anxious [to become Buddhas and to imitate Thy] descending upon earth, Thy birth, Thy illumination, Thy preaching, Thy entering into nirvana» [Tucci 1932: 321] (чакра им понята как «проповедь», или «колесо Учения»). Повидимому, с точки зрения культа бхакти этот перевод более сильный. Но мне такой перевод (как, похоже, и аргентинским учёным, см. [Tola, Dragonetti 1995: 126]) кажется слишком надуманным и даже противоречащим основам буддизма. Дело в том, что любое сильное желание лишь укрепляет узы кармы и сансары, в том числе и «желание стать Буддой». То же самое можно сказать и о «желании подражать» ключевым событиям земного воплощения Шакьямуни. Такая практика неизвестна буддистам, см. ДС, XIV и др.

III. «Гимн неохватимому мыслью Будде»

1

* Чьё знание ничему не равно — *asama-jñānam*, тиб. *shes mnyam med* — согласно Амритакаре, такое знание равносильно состоянию сознания лишь Истинносущего (Татхагаты, см. ДС, VI), просветлённые же существа (бодхисаттвы) становятся непознаваемыми через отождествление с какими бы то ни было знаками на высшей, десятой стадии (бхуми, см. ДС, LXIV; РА, V, 60–61) духовного роста [Tucci 1956: 243].

2

* Бессамость дхармо-частиц — *dharmā-nairātmya*, тиб. *chos la bdag med* — собственно махаянское дополнение к раннебуддийской идее отсутствия самости в личности, см. ДС, СХVI.

** Способнейший последователь — *dhimant*, тиб. *blo ldan* — К. Линдтнер здесь, как и выше (ЧС, I, 3), полагает, что это «мудрецы [бодхисаттвы]», для которых дхармо-частицы лишены самостоятельной сущности [Lindtner 1982: 129, 141]. Я предпочёл другой перевод, нежели выше, ибо речь идёт о другом. Согласно Махаяне, её Учение не было понято даже мудрыми людьми, в том числе буддистами, во времена Будды Шакьямуни. Но провозглашённую Им глубокую Дхарму сохраняли небесные бодхисаттвы, боги, змеи-драконы (наги) и некоторые гималайские йогины, обладавшие сверхъестественными способностями. Разумеется, все они были последователями Будды, что и является, по-видимому, наиболее ёмким термином для передачи высказанной мысли. Когда же человеческое общество созрело для постижения махаянских идеалов и практик, тогда Нагарджуна вернул на землю тайные тексты Закона и обучил им землян, см. [Mittal 1984: 37–41].

3

* О 20 видах пустотности см. ДС, ХLI.

4

* См. выше, ЧС, I, 3, 18, а также ниже.

6

* Относительное — *sāmvṛtam*, тиб. *kun rdzob* — то, что окутывает абсолютную единую реальность пеленой зависимостей, маревом обмана и т. д., см. также ДС, ХCV.

7

* Смысл сказанного в том, что мироздание едино; поскольку ко всему в нём применим закон взаимозависимого происхождения, то нет ничего не созданного и, следовательно, всё относительно: «*asty etat kṛtakam sarvam*», что является позицией буддийской школы сарвастивады и отражено в терминологии цитаты. Примерно так же переводят и аргентинские учёные [Tola, Dragonetti 1995: 127], а К. Линдтнер, на мой взгляд, излишне философичен: «...something created exists as a whole» [Lindtner 1982: 143]. Я не вижу оснований считать, что в данном контексте поднимается проблема «целого».

** Вероятно, имеется в виду игровая ситуация, когда просят угадать, в каком из двух кулаков зажат некий предмет, но в действительности оба пусты.

8

* Здесь перечислены традиционные вопросы сарвастивадинов-вайбхашиков, сторонников учения о трёх временах, полагавших, что дхармо-частицы существуют в прошлом, настоящем и будущем, и критиковавших мадхьямиков за отрицание этого учения. См. также РА, I, 37; II, 7–8 и др.

9

* Вещь — *bhāva*, тиб. *ngos po* — такой перевод, конечно, не самый удачный, поскольку в данном контексте речь идёт в узком смысле о существовании дхармо-частицы, а в более широком — о любом существовании. Поэтому русское понятие «вещь» отвечает только второму.

** Эта строфа содержит не только ответ Нагарджуны на критику сарвастивады, но и новый вопрос последней, развиваемый в следующей строфе.

11

* Строфы 11–16 передают воззрения всё тех же оппонентов мадхьямики.

12

* Эту и следующую строфы ср. с РА, I, 48–49.

13

* Что естественно для мадхьямиков, но отнюдь не является таковым для их хинаянских оппонентов.

16

* Фактически: «у дхармо-частиц», см. выше, примеч.* к строфе 9-й, что подтверждается и ниже, строфой 17-й.

** Зависимое — *paratantra*, тиб. *gzhan (gyi) dbang* — редкий для Нагарджуны и мадхьямики термин, который позднее займёт важное место в доктрине «трёх природ» (три-свабхава) йогачары, второй школы Великой колесницы. Эта доктрина развивалась «Ланкаватара-сутрой» (см. в переводе Дз. Судзуки [Lankavatara 1932: 59–60,

112–114 и т. д.]), которую знал Нагарджуна (см. [Lindtner 1982: 176]), но, разумеется, не в том законченном и дошедшем до нас йогачаровском варианте, впервые переведённом на китайский язык в 443 г. или, возможно, чуть раньше. По крайней мере, в четырёх цитатах из этой сутры, включённых Нагарджуной в своё «Собрание [выдержек] из сутр» («Сутра-самуччайя»), данный термин не встречается (см. [Pasadika 1989: 125, 131, 171, 175]). Однако каково было содержание «Ланкаватары» во II–III вв., мог ли наш Нагарджуна ссылаться на эту доктрину (а он её определённо знал, см. ниже, строфы 44–45) и принадлежит ли ему в связи с этим «Ачинтья-става» — вот основные вопросы, по поводу которых разгорелась жаркая дискуссия в мировой буддологии между крупнейшими знатоками мадхьямики Р. Ньюли, К. Линдтнером, П. Уильямсом, Бхиккху Пасадики и др. (см. об этом [Андросов 1990: 80–81]).

*** Этот перевод для *bhāva-graha-graha-aveśa* не совсем удовлетворителен. Кстати, во всех трёх изданиях долготы второго и третьего «а» компаунда не совпадают. Не проясняет ситуацию и тибетский перевод. На мой взгляд, неудовлетворительны и английские переводы: «seizure (graha-avesha) of materialism (bhava-graha)» [Lindtner 1982: 145] и «devotedness to the holding to the belief in things» [Tola, Dragonetti 1995: 128].

17

* Исчезают — *nirvṛtāḥ*, тиб. *mya ngan 'das* — букв. «успокаиваются, перестают пребывать в волнении»; с тибетского «обретают умиротворение», «оказываются в нирваническом покое», «уходят от проявления».

18

* См. ДС, XXII, XXVI и др.

** В отличие от предыдущих образных пояснений идеи призрачности явленного бытия настоящий список уподоблений перекликается терминологически со строфой из концовки ВЧ. Но здесь же нельзя забывать и палийские тексты Малой колесницы: «Кто смотрит на мир, как смотрят на пузырь, как смотрят на мираж, того не видит царь смерти» [Дхаммапада 1960: 88]. Относительно образа «бананового дерева» в связи с этим см. РА, II, 1.

20

* Непрояснимые положения — *avyākṛta-(vastūni)*, тиб. *lung ma bstan (gyi dngos) pa* — см. ДС, CXXXVII. В следующих пяти строфах даётся мадхьямиковское разъяснение первых восьми из этих 14 положений.

23

* Четвёрка суждений — *catuṣ-koṭi*, тиб. *mu bzhi* — здесь речь идёт о четырёх альтернативах: 1) они суть, 2) они не суть, 3) они суть и не суть одновременно, 4) неверно, что они суть и не суть одновременно. Это значит, что по поводу дхармо-частиц не стоит задаваться такими вопросами, которые неразрешимы на уровне профанического сознания. Хотя в отношении дхармо-частиц можно говорить о четырёх состояниях: возникновения, пребывания, упадка и исчезновения, но это подход Малой колесницы.

27

* См. ДС, СХVII.

29

* Или мираже, ср. РА, II, 9–13.

31

* Таким эпитетом (лока-натха) удостаиваются бодхисаттвы, давшие обет уйти в нирвану последними.

** Здесь приводится пример своеобразной «бодхисаттвической» логики. Подробнее об этом см. во Вступлении к ВЧ.

32

* Источник этой цитаты до сих пор никому не удалось идентифицировать. С одной стороны, в ней продолжает демонстрироваться парадоксальная логика Праджня-парамиты, с другой — по смыслу последней строки здесь подтверждается главная идея тхеравады: «Чистота и скверна связаны с самими собой. Одному другого не очистить» [Дхаммапада 1960: 87], что на уровне относительной истины не совпадает с махаянской идеей сострадательной помощи каждому просителю, оказываемой бодхисаттвами.

33

* Маг-иллюзионист — *māyā-kāra*, тиб. *sgyu ma mkhan* — о магах и их созданиях см. в «Виграха-вьявартани» (23, 27 [Андросов 1990: 191, 194–195; 1991: 164–168; 2000а: 305–309]).

** Творец — *kāraṇa*, тиб. *byed pa* — отрицается в буддизме именно в функции создателя мироздания, но не как объект культовой практики. Шива, Вишну и другие боги индуизма признавались буддистами и имели свои сферы на небесах буддийской вселенной, однако

они не участвовали в её создании, подвластном только закону совокупной кармы существ, см. [Андросов 1985: 156–159; 1986: 238–253; 2000а: 287–297]. Креационистские потенции Бога-творца (Ишвара) отрицаются также в авторитетной для Нагарджуны махаянской «Шалистамба-сутре» [Shalistamba 1993: 38, 60].

34

* Проблема творения — *kr̥tatva*, тиб. *byas pa* — во-первых, в том, что, будучи порождённым, Творец не может считаться самосущим, подлинно реальным, согласно аксиомам индийской философии, во-вторых, ситуация порождения Творца, допустим, Первотворцом — это всегда падение в бесконечность.

** В другом месте Нагарджуна сказал об этом очень образно: родить или сотворить себя — равносильно тому, чтобы танцевать на собственных плечах или быть отцом самого себя и сыном самого себя, см. «Опровержение идеи Бога-творца» [Андросов 2000а: 296].

35

* В двух последних строках буквально, а в двух первых очень близко по смыслу цитируется строфа из хорошо известной Нагарджуне (см. об этом [Андросов 1990: 122]) «Бхава-санкранти сутры» («Сутры о странствиях по существованиям»). Полный перевод Сутры и комментария Нагарджуны к ней см. [Андросов 2006: 524–536].

36

* Пустое (шунья), которому учат мадхьямики на знаково-понятийном уровне и к которому прибегают в полемике, с точки зрения высшей сверхинтуитивной истины, является столь же ненужным, как и любые другие понятия, поэтому в Махаяне один из видов пустотности — это «пустота пустоты», см. ДС, XLI, 4.

37

* Непревзойдённое состояние — *anātita*, тиб. *ma 'das pa* — без-относительное, вне любой зависимости, ибо любая относительность или зависимость есть наличие второго.

39

* Здесь и ниже Нагарджуна прибег к обозначению абсолютной реальности, выработанному в брахманизме ещё во времена ранних упанишад (ср. «Катха упанишада», I, 2, 18 [Упанишады 1967: 103]). Несом-

ненно, автор не случайно использовал здесь данное местоимение (*tat*), давно приобретает категориально символическое значение в индийской культуре. Ведь Великая колесница — это и буддийское осмысление индуистского направления бхакти, религии преклонения и любви, идеалы и формы выражения которой хорошо известны по «**Бхагавадгите**». Тексты последней во времена нагарджунизма (II–IV вв.) уже имели длительную традицию функционирования [Семенцов 1985: 17] и сложнейшие духовные категории делали понятными как учёным-монахам, так и простым селянам. В связи с этим интересно будет сравнить истолкование «тат» (строфы 39–41, 52) у Нагарджуны и в «**Бхагавадгите**», к примеру, следующее (в моём переводе с санскрита):

«Знай, неуничтожимо ТО,
Которым распростёрто всё это.
Уничтожить ТО непреходящее
Никто не в состоянии (II, 17).
ТО не рождается и не умирает,
ТО не возникало когда-то и не будет становящимся.

Безначальное, непрерывное, вечное, древнее

ТО не погибает, когда погибает тело (II, 20).

ТО есть непроявленное, ЕГО не охватить мыслью, не изменить» (II, 25) [Gita 1970: 36–37]. См. также ЧС, II, 23; IV, 2.

40

* В том смысле, что наличие зависимости, обусловленности свидетельствует об отсутствии самосущего, о пустоте собственной самозначимости. Ср. с заключительной строфой «**Виграха-вьавартани**», см. [Андросов 1990: 214; 2000а: 338].

** Истинносущий — *tathā-gata*, тиб. *de bzhin gshegs pa* — Будда-татхагата, см. ДС, VI; СЛ, 1.

*** Равен ТОМУ — *tat-sama*, тиб. *de dang mtshungs* — здесь фактически происходит отождествление Будды Махаяны с абсолютной реальностью всей индийской культуры. Ср. с аналогичной трактовкой «**Бхагавадгиты**»:

«Здесь ТО есть свет светов,

И называется ОНО так, поскольку за пределами мраку.

ТО есть подлинное знание (джняна), подлежащее знанию,
Достижимое знанием, находящееся в сердце каждого» (XIII, 17).

«ТО повсюду имеет руки, ноги,

Глаза, голову, лицо,

Отовсюду внемлющее, всё пронизывающее —

Так ТО пребывает в мире» (XIII, 13) [Gita 1970: 174].

Будда тоже везде и во всём и обязательно в сердце каждого существа.

41

* В этой полустрофе собраны многие термины различных религиозно-философских систем Древней Индии. Поскольку они все обозначают одно и то же — Абсолют, постольку их перевод весьма условен. В общем-то они все должны быть известны тем, кто интересуется индийской и буддийской культурами: *tat tattvaṃ paramārtho 'pi tathatā dravyam iṣyate* (de ni de nyid don dam ni // de bzhin nyid dang rdzas su bzhed). Ниже (особенно в строфах 44–45-й) этот список пополнится, хотя Нагарджуна и не избежит повторов. «Татхата» чаще всего переводится (в том числе и мною) как «таковость», что является фактически калькой с санскрита и что не во всяком контексте достаточно понятно при отсутствии словоупотребления по-русски. Я думаю, что в данном списке «таковость» тождественна «истинно существу». Данный вариант перевода по-русски сближает понимание «татхаты» и «Татхагаты» — Истинносущего. Как уже говорилось, мною в данной книге сохраняется терминологическое единство перевода для всех трактатов, за исключением тех редких случаев, когда и санскритский, и русский контекст обязывает подыскать слово с другими значениями. Но такие случаи оговариваются особо.

** Потому что любые слова не передают и не выражают его внезнаковой природы.

44

* В этой строфе высказана важная идея мадхьямики: относительная истина (самврити-сатья) тождественна абсолютной истине (парамартха-сатья, см. ДС, ХСV). Различие между ними является такой же иллюзией и обманом себя, как и все прочие различия. Познание сущности относительного — это и есть приближение к высшей цели, а словом «зависимое» вполне правомочно называть Абсолют, поскольку все слова не передают сути, как «высокие», так и «низкие». К Абсолюту применимы любые слова и знаки, как значимые, так и незначимые. Эта же идея тождественности (равенства) пустотности, взаимозависимого происхождения и Срединного пути высказана и в концовке «**Виграха-вьявартани**» [Андросов 1990: 214; 2000а: 338]. Правда, другие переводчики (и я вслед за ними в первой публикации) предлагают поставить точку перед «наивысшей истиной», что ни по смыслу, ни грамматически неоправданно, а также противоречит содержанию предыдущей строфы. Аргентинские учёные (поставив-

шие точку) отметили, что в результате получается суждение, которое противоречит не только предыдущей строфе, но и самому духу мадхьямики, поскольку суждение (продолжающееся в двух следующих строках строфы 45-й) становится утвердительным (катафатическим) по отношению к абсолютной реальности, что несвойственно творчеству Нагарджуны [Tola, Dragonetti 1995: 151, n. 226]. Приведённый здесь вариант, я думаю, снимает противоречия.

45

* Источник этой цитаты, заключённой текстом в кавычки (iti... iti), неизвестен, но в нём неявно в одном списке объединены и отождествлены главные категории соперничающих школ индийской философии: *svabhāvaḥ prakṛtis tattvaṃ dravyaṃ vastu sad* (ngo bo nyid dang rang bzhin dang // yang dag rdzas dngos yod pa). В этом отождествлении можно усмотреть примирительно-объединительную позицию мадхьямики, которую Нагарджуна и его последователи занимали по отношению не только к буддийским, но и ко всем индийским школам.

** Вот ещё один пример интуитивной логики Махаяны. Аргентинские учёные не принимают этой логики и, вопреки многочисленным санскритским рукописям, тибетским каноническим переводам, предлагают читать концовку строфы: «a dependent (thing) does not exist», ссылаясь на единственную версию с отрицанием (a varia lectio in the Sanskrit Ms now presumably lost, but inferable from a recension of the Tibetan translation)» [Там же: 119, 131, 151, n. 227]. Кроме того, в строфах 44–45-й в общих чертах упоминается учение о трёх природах (три-свабхава): воображаемое, или вымышленное, — это *(pari)kalpita* (kun tu brtags pa), зависимое, или относительное, — это *paratantra* (gzhan gyi dbang), а наивысшее, или абсолютное, — это *paramārtha* (dam pa'i don) или *pariniṣpanna* (yongs su grub pa). Это учение содержалось в авторитетной для Нагарджуны «Ланкаватара-сутре» (см. в английском переводе [Lankavatara 1932: 59–60]). Но в дальнейшем мадхьямики не разрабатывали его, и оно стало традиционно йогачаровским. Некоторые учёные по этой причине сомневаются в том, что настоящий гимн составлен Нагарджуной (см. [Андросов 1990: 80–84]). См. также выше, строфу 16.

46

* В этой строфе дискурс возвращается к полемике с буддистами-вайбхашиками (сарвастивадинами). В более конкретном смысле речь идёт о существовании дхармо-частицы, её создании условиями и причинами, а затем её исчезновении, гибели. Подробно об этом комплексе проблем см. РА, I, 43–72.

49

* Эти раздумья объединены в ДС, СXXXVII.

50

* Это суждение и вопрос принадлежат оппонентам Нагарджуны. Ниже приводится его ответ.

53

* Имеются в виду мифокосмологические сферы вселенной: страстей (кама-дхату), цвета и формы (рупа-дхату) и вне цветов и форм (арупья-дхату), см. ДС, СXX—СXXXIX.

** Эта кажущаяся странной для буддийской поэзии строфа на самом деле весьма значима и показательна для буддийской текстовой деятельности, одна из сторон которой представляет собой пересемантизацию, переобозначение индуистской системы ценностей. «Жертвоприношение Закона» (дхарма-яджня) — это ведь замена кровавых брахманских ритуалов, которые считались опорой мироздания и всех процессов, событий в нём. Будда же свою бескровную жертву (дхарму) приносит в трёх мирах, тем самым делая их равнозначными, ибо, по Нагарджуне, истина недвойственна, а нирвана тождественна сансаре. Этому жертвоприношению нельзя помешать или препятствовать, ибо оно не требует особого места и времени, свершается везде, т. е. в сердце каждого. Оно величайшее, ибо выше всех других, зависящих от подготовки и обещаний жреца, потому-то оно **безобманное**.

54

* См. выше, примеч. ** к строфе 22-й первого гимна ЧС.

** Имеется в виду отсутствие нетленной самости как в дхармо-частицах (дхарма-найратмья), так и в личности (пудгала-найратмья), см. ДС, СXVI.

*** Её воспринимать страшно, поскольку такого рода медитация разрушает все привычные схемы познания. Для мадхьямиков же мир един, в нём нет ни чистого, ни грязного, следовательно, нет и страха перед любыми глубинами мироздания.

**** Еретики-дикари, пугливые, как лань, — *kufirthya-mrga-bhikara*, тиб. *mu stegs ri dvags 'jigs bgyid pa* — см. также PA, IV, 67—72.

55

* Раковина крупного моллюска издревле в Индии использовалась как музыкальный инструмент, а боги и герои эпоса применяли её в качестве боевого горна.

56

* Точный смысл — *nitārtha*, тиб. *nges pa'i don* — как и в следующей строфе «условный смысл» (нейяртха), является категорией махаянского учения о классификации Слова Будды и входит в более широкое учение «четырёх опор», или «четырёх защит», см. ДС, LIII.

58

* Вероятно, здесь имеются в виду списки ДС, LXXXIII–LXXXV.

IV. «Гимн высочайшему Будде»

1

* Поскольку речь в гимне идёт об Абсолюте, о Едином, о Том, к которому не только словами, но и мыслью приблизиться нельзя, постольку перед автором стоит действительно непростая задача: передать знаками нечто внезаковое.

2

* Обыденное мышление в понятиях — *loka-prajñapti*, тиб. *'jig rten btags pa* — так автор сразу оговорил особенности гимна, которые вне обычной манеры изложения и позволяют ему намеренно нарушать законы логики, сталкивать в одном предложении взаимопротиворечащие понятия даже в отношении одного объекта. По-видимому, такие средства выражения применялись из практических соображений, чтобы ни у одного из пользователей гимна не возникало соблазна отождествления абсолютного Будды с какой бы то ни было вербальной или ментальной конструкцией.

** Истинно сущее (татхата) — см. выше, гимн III, 41.

*** Великий Учитель — *guru*, тиб. *chen po* — так называют в Индии самого близкого личного учителя духовности, в то время как для преподавателей, наставников, мастеров и т.д. существовали иные титулы (ачарья, упадхья и т. п.). Я думаю, что тибетцы здесь отнюдь не случайно предпочли этот перевод (букв. великий, главный, а также титул царя Тибета VII–IX вв. — «ценпо»), нежели более привычный для гуру термин «лама» (*bla ma*).

**** Благоговей — *bhaktitaḥ*, тиб. *gus pa* — т. е. исходя из испытуемого мною благоговения, что является явным указанием на исповедание в Махаяне культа бхакти, см. также примечания к гимнам ЧС, II, 23; III, 39.

3

* Т. е. с точки зрения господствовавших в Индии представлений об Абсолюте, который ни от чего не зависит, не имеет ни происхождения, ни изменений. Интересно отметить, что следующий ниже перевод строф 3–7 содержательно очень близок переводу А. Н. Игнатовича «Сутры о Бесчисленных значениях», сохранившейся только на китайском языке [Лотосовая сутра 1998: 65–66], начиная со слов: «Его тело не существует» и заканчивая: «И не имеет никакого другого цвета».

5

* Медитации на Теле Будды и Его цветовых образах свойственны буддийским созерцательным практикам в сфере рупа-дхату (форм и цветов). Данный же гимн поётся Будде высшей сферы, в которой отсутствуют цвета и формы (арупья-дхату), см. ДС, СХХІХ.

8

* Основа сущего (дхарма-дхату) — это уже состояние буддства, оно, согласно мадхьямикам, вне нирваны и сансары, которых (как двойцы) с точки зрения Абсолюта просто нет (см. выше, гимн II, 6).

11

* Благосущный — *sugata*, тиб. *bde bar gshegs (pa)* — очень часто употребляемый эпитет Будды, который можно понимать и как «шедший с благом», или «несущий благо», или «счастливо ушедший [в нирвану]». Последний перевод условно подходит к текстам раннего буддизма и тхеравады, а также других школ Хинаяны. Для текстов Великой колесницы такой перевод принципиально не годится, поскольку в ней Будда никуда не уходил, а у мадхьямиков, и особенно в данном гимне Будде, вообще идти некуда, ибо нет ни сансары, ни нирваны. Подробнее см. выше, СЛ, 1.

** Колесо рождений — *gati*, тиб. *'gro (ba)* — более точно: «странствия в круговерти рождений», которых шесть видов, см. ДС, LVII, а подробное и образное описание в СЛ, 63–103.

*** Благосущный Путь — *saugatim gati*, тиб. *bde gshegs gnas su 'gro ba* — это Путь, которым идут существа, живущие по Закону Будды и стремящиеся к буддству (идеалу Махаяны).

БИБЛИОГРАФИЯ

Список сокращений в тексте

- ВЧ — «Ваджра-ччхедика», или «Алмазная сутра». Перевод и исслед. опубликованы в [Андросов 2000а], а также в данной монографии.
- ДС — «Дхарма-санграха», или «Собрание основоположений Закона» — текст, переводы и исследования опубликованы в [Андросов 1999; 2000а].
- МВ — «Махавьютпатти» [Mahavyutpatti 1911].
- ММК — «Мула-мадхьямака-карики», или «Коренные строфы о Срединности». Полный перевод и исслед. санскритских строф и автокомментария («Акутобхайя») с тибетского языка опубликованы в [Андросов 2006].
- РА — «Ратна-авали», или «Драгоценные строфы». Перевод и исслед. опубликованы в [Андросов 2000а], а также в данной монографии.
- СЛ — «Сухрил-лекха», или «Дружественное послание». Перевод и исслед. опубликованы в [Андросов 2000а], а также в данной монографии.
- ХС — «Хридайя-сутра», или «Сутра Сердца», или «Сутра о сущности Совершенной Мудрости». Перевод и исслед. опубликованы в данной монографии.

Список библиографических сокращений

- ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Русского археологического общества. СПб.
- БИК — Буддизм. История и культура. М., 1989.
- BAUDDHA — *Bauddha Vidyāsudhākarah. Studies in Honour of Heinz Bechert*. Ed. by P. Kieffer-Pülz and J.-U. Hartmann. Swisttal-Odendorf. 1997 (*Indica et Tibetica*, B. 30).
- BS — *Buddhist Studies*. Delhi.
- BSR — *Buddhist Studies Review*. L.
- DHB — *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha*. P. 1-3. (Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 1-3). Göttingen, 1991-1992, 1997.

- IBS — Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of J. W. de Jong. Ed. by L. A. Hercus etc. Canberra, 1982.
- IHQ — The Indian Historical Quarterly. Calcutta.
- JIABS — The Journal of the International Association of Buddhist Studies (USA).
- IJJ — The Indo-Iranian Journal. Dordrecht.
- JIPh — The Journal of Indian Philosophy. Dordrecht.
- JRAS — The Journal of the Royal Asiatic Society. L.
- PhEW — Philosophy East and West. Honolulu.
- PRS — Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honour of E. Conze. Ed. by R. Lancaster. Berkeley, 1977.
- PTS — The Pali Text Society. London.
- PTTBV — The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedānta. Ed. by M. Sprung. Dordrecht, 1973.
- WP — The Wheel Publication. Kandy.
- WSTB — Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Wien.
- WZ — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasien. Wien.
- ZDMG — Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Литература

- Алмазная сутра 1993. — Алмазная сутра. Дорджи джодва. На старокалм., калм. и рус. яз. Пер. А.В.Бадмаева, с санскр. — В.П.Андросова. Элиста.
- Андросов 1981. — *Андросов В.П.* К истории преемственности философских идей Индии в Древнем Китае. — Вестник древней истории. № 4.
- Андросов 1981а. — *Андросов В.П.* Шантаракшита и проникновение индийского буддизма в Тибет. — Народы Азии и Африки. № 6.
- Андросов 1983. — *Андросов В.П.* Методы изучения древнего буддизма и философии сватантры. — Вестник древней истории. № 4.
- Андросов 1985. — *Андросов В.П.* Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара. — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.
- Андросов 1985а. — *Андросов В.П.* Буддизм: религия и философия. — Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М.
- Андросов 1986. — *Андросов В.П.* Опровержение идеи бога-творца древнебуддийскими мыслителями (переводы из «Абхидхармакоши», «Бодхичарья-аватары», «Таттва-санграхи» и «Татвасанграха-панджики»). — Религии мира. Ежегодник. 1985. М.
- Андросов 1986а. — *Андросов В.П.* Монографические труды буддологов Азии 70–80-х годов. — Религии мира. Ежегодник. 1985. М.
- Андросов 1988. — *Андросов В.П.* Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.
- Андросов 1989. — *Андросов В.П.* Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны по тексту «Ратнавали». — БИК.
- Андросов 1989а. — *Андросов В.П.* Поведение царя по «Ратна-авали раджапарикатха» Нагарджуны. — Философские и социальные аспекты буддизма. М.
- Андросов 1990. — *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М.
- Андросов 1991. — *Андросов В.П.* О «Рассмотрении разногласий» (Vigraha-vuavartani). — Историко-философский ежегодник. 1990. М.
- Андросов 1995. — *Андросов В.П.* Происхождение буддизма (к методике и теории изучения). — Религии Древнего Востока. М.
- Андросов 1995а. — *Андросов В.П.* «Чатухстава, или Четыре гимна буддам», созданные Нагарджуной. Введ., пер. с санскр. и коммент. — Восток, № 4.
- Андросов 1995б. — *Андросов В.П.* «Махаянавимшица, или 20 строф о махаяне», составленные Нагарджуной. Введ., пер. с санскр. и коммент. — Восток, № 5.
- Андросов 1996. — *Андросов В.П.* Индийский буддизм и тибетская цивилизация. — Азия — диалог цивилизаций. СПб.
- Андросов 1997. — *Андросов В.П.* Историко-методологические проблемы изучения древнебуддийской философии (V в. до н. э. — V в. н. э.). — Московское востоковедение. Очерки. Исследования. Разработки. М.

- Андросов 1999. — *Андросов В.П.* Собрание основоположений Закона (Дхарма-санграха). Издание санскритского и тибетского текстов, русский перевод, комментарий и исследование. — Религии мира. Ежегодник. М.
- Андросов 2000. — *Андросов В.П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма. Главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М.
- Андросов 2000а. — *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.
- Андросов 2000б. — *Андросов В.П.* Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения. The Edwin Mellen Press. Lewiston (New York), Queenston (Ontario, Canada), Lampeter (United Kingdom).
- Андросов 2001. — *Андросов В.П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.
- Андросов 2003. — *Андросов В.П.* Трактат Нагарджуны «Коренные строфы о Срединности». — Scripta Gregoriana. Сборник в честь семидесятилетия акад. Г.М. Бонгард-Левина. М.
- Андросов 2003. — *Андросов В.П.* Буддизм Ваджраяны. — Иконография Ваджраяны. М.
- Андросов 2006. — *Андросов В.П.* Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М.
- Антология 1969. — Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М.
- Архашастра 1993. — Архашастра, или Наука политики. Пер. с санскр. М.
- Арьяшура 2000. — *Арья Шура.* Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы. Пер. с санскр. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. М.
- Ашвагхоша 1990. — *Ашвагхоша.* Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. Пер. К. Бальмонта. М.
- Бехерт 1993. — *Бехерт Х.* Противоречия в датировке паринирваны Будды и истоки тхеравадской хронологии. — Вестник древней истории, № 1.
- Бодхидхарма 1996. — *Бодхидхарма.* Трактат о созерцании ума. М.
- Бонгард-Левин 1973. — *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. М.
- Бонгард-Левин 1980. — *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия. Наука. Религия. М.
- Бонгард-Левин 2000. — *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. Встреча культур. М.
- Бонгард-Левин 2001. — *Бонгард-Левин Г.М.* Древняя Индия. История и культура. СПб.
- Бонгард-Левин, Ильин 1985. — *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М.
- Брихадараньяка 1964. — Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.

- Буддизм 1992. — Буддизм: словарь. М.
- Буддизм 1999. — Введение в буддизм. Редактор-составитель В.И. Рудой. СПб.
- Буддийские Сутты 1900. — Буддийские Сутты. Пер. с пали Т.В. Рис-Дэвидс, на рус. — Н.И. Герасимов. М.
- Буддийский взгляд 1994. — Буддийский взгляд на мир. СПб.
- Будон 1999. — *Будон Ринчендуб*. История буддизма. Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, с англ. — А.М. Донца. СПб.
- Бхартрихари 1979. — *Бхартрихари*. Шатакатраям. Пер. с санскр., исслед. и коммент. И.Д. Серебрякова. М.
- Бэшем 1977. — *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М.
- Ваджраччхедака 1992. — Ваджраччхедака праджняпарамита сутра, или Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии. Вступл., пер. с санскр. и примеч. В.П. Андросова. — Восток, № 3.
- Ваджраччхедака 1996. — Ваджраччхедака Праджняпарамита Сутра (Алмазная). Вступл., пер. с санскр. и примеч. В.П. Андросова. — Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. Вып. 2. М.
- Васильев 1857. — *Васильев В.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. СПб.
- Васубандху 1980. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. I–II. Пер. с тиб. Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху, 1980а. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. III. Пер. с тиб. Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху 1988. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. IV. Пер. с тиб. Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху 1990. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. I. Пер. с санскр. и исслед. В.И. Рудого. М.
- Васубандху 1994. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. III. Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.
- Васубандху 1998. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. I и II. Издание подготовили В.И. Рудой, Е.П. Островская. М.
- Васубандху 2000. — *Васубандху*. Учение о карме. Предисл., пер. с санскр. и коммент. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.
- Вертоградова 1975. — *Вертоградова В.В.* Об одной индийской надписи на сосуде из Кара-тепе. — Новые находки на Кара-тепе в Старом Термезе (Кара-тепе, IV). М.
- Вертоградова 1995. — *Вертоградова В.В.* Индийская эпиграфика из Кара-тепе в Старом Термезе. М.
- Вигасин, Самозванцев 1984. — *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* «Артхашастра». Проблемы социальной структуры и права. М.
- Вопросы Милинды 1989. — Вопросы Милинды. Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В. Парибка. М.
- Воробьева-Десятовская 1988. — *Воробьева-Десятовская М. И.* Рукописная книга в культуре Индии. — Рукописная книга в культуре народов Востока. Книга 2. М.

- Воробьева-Десятовская 1989. — *Воробьева-Десятовская М.И.* О терминах «хинаяна» и «махаяна» в ранней буддийской литературе. — БИК.
- Ганджур 1993. — Каталог Петербургского рукописного «Ганджура». Сост. З.К. Касьяненко. М.
- Гитаговинда 1995. — *Джаядева*. Гитаговинда. Пер. с санскр., вступит. ст., коммент. и прилож. А.Я. Сыркина. М.
- Говинда 1993. — *Говинда Лама Анагарика*. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.
- Говинда 1993а. — *Говинда Лама Анагарика*. Творческая медитация и многомерное сознание. М.
- Говинда 1997. — *Говинда Лама Анагарика*. Путь белых облаков. Буддист в Тибете. М.
- Голдстейн 1993. — *Голдстейн Д., Корнфилд Д.* Путь к сердцу мудрости. *Голдстейн Д.* Опыт прозрения. СПб.
- Гроф 1993. — *Гроф С.* За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.
- Далай-лама 1993. — *Далай-лама XIV*. Доброта, чистота помыслов и проникновение в сущность. Пер. В.П. Андросова. М.
- Далай-лама 1996. — *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма. СПб.
- Далай-лама 2007. — *Далай-лама XIV*. Доброта, ясность и постижение сути. Пер. с англ. и примеч. В.П. Андросова. Изд. 2-е, перераб. и доп. — М.: Открытый Мир.
- Дандарон 1994. — *Дандарон Б.Н.* 51 психический элемент виджнянавадинов. — Гаруда, № 2.
- Дандарон 1995. — *Дандарон Б.Н.* Теория шуны у махьямиков (по тибетским источникам). — Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск.
- Дараната 1869. — *Дараната*. История буддизма в Индии. Пер. с тиб. В. Васильева. СПб.
- Джатаки 1979. — Джатаки. Из первой книги «Джатак». Перев. с пали Б. Захарьина. М.
- Дхаммапада 1960. — Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н. Топорова. М.
- Дхармакирти 1922. — Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева. Пер. с тиб. Ф.И. Щербатской. Петербург.
- Елизаренкова, Топоров 1965. — *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Язык пали. М.
- Жизнь Будды 1994. — Жизнь Будды. Новосибирск.
- Законы Ману 1992. — Законы Ману. Пер. с санскр. С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М.
- Индия 1984. — Индия в литературных памятниках III—VII веков. Сост. Е.М. Медведев. М.
- Индуизм 1996. — Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М.
- История 1990. — История и культура Древней Индии. Тексты. М.
- Камалашила 1963. — Камалашила. Бхаванакрама. (Трактат о созерцании.) Факсимиле с предисл. Е.Е. Обермиллера. М.

- Кожевников 1916. — *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1–2. Пг.
- Конзе 1993. — *Конзе Э.* Буддийская медитация. М.
- Корнфилд 1993. — *Корнфилд Д.* Современные буддийские мастера. М.
- Кутасова 1961. — *Кутасова И.М.* Комментарий к первой главе трактата Нагарджуны «Муламадхьямика-карика». — Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. 7. М.
- Кутасова 1962. — *Кутасова И.М.* Философия Нагарджуны. — Общественно-политическая и философская мысль Индии. М.
- Кхантипалло 1994. — *Кхантипалло Бхикку.* Спокойствие и Прозрение. М.
- Лакшана-сутра 1998. — *Кравцова М.Е.* Китайская версия буддийской канонической «Сутры о признаках» (Лакшана-сутры). Вступит. ст., пер. с кит. и коммент. — Восток, № 1.
- Лепехов 1986. — *Лепехов С.Ю.* Психологические проблемы в «Хридая-сутре». — Психологические аспекты буддизма. Новосибирск.
- Лепехов 1995. — *Лепехов С.Ю.* Праздникапарамита в ранней махаяне. — Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск.
- Лепехов 1999. — *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ.
- Литвинский 1972. — *Литвинский Б.А.* Буддизм и среднеазиатская цивилизация. — Индийская культура и буддизм. М.
- Литвинский 1992. — *Литвинский Б.А.* Буддизм. — Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: этнос, языки, религии. М.
- Литвинский 1996. — *Литвинский Б.А.* Индийский фактор в цивилизации Центральной Азии. — Азия — диалог цивилизаций. СПб.
- Лосский 1991. — *Лосский Н.О.* Идея конкретности в русской философии. — Вопросы философии, № 2.
- Лотман 1969. — *Лотман Ю.М.* О метаязыке типологических описаний культуры. — Труды по знаковым системам. Вып. 4. ТГУ, Тарту.
- Лотосовая сутра 1998. — Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Изд. подг. А.Н. Игнатович. М.
- Лысенко 1987. — *Лысенко В.Г.* Даршана, анвикшики и дхарма: философия и религия в Индии. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.
- Лысенко 1993. — *Лысенко В.Г.* Будда как личность или личность в буддизме. — Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.
- Лысенко 1994. — *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.
- Махавагга 1980. — Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2. М.
- Минаев 1887. — *Минаев И.П.* Буддизм: исследования и материалы. Т. 1, вып. 1. СПб.
- Минаев 1887а. — *Минаев И.П.* Буддизм: исследования и материалы. Т. 1, вып. 2. СПб.

- Минаев 1889. — *Минаев И.П.* Послание к ученику («Гуру-лекха»). Сочинение Чандрагомина. — ЗВОРАО, т. IV, вып. 1–2.
- Минаев 1889а. — *Минаев И.П.* Спасение по учению позднейших буддистов. I. (Санскр. текст «Бодхичарья-аватары»). Предисл. С.Ф. Ольденбурга. — ЗВОРАО, т. IV, вып. 1–2.
- Минаев 1892. — *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. I. (Пер. из «Пета-ваттху»). Издал С.Ф. Ольденбург. — ЗВОРАО, т. VI.
- Минаев 1895. — *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. II. Материалы по эсхатологии. Издал С.Ф. Ольденбург. — ЗВОРАО, т. IX.
- Минаев 1896. — *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. III. (Пер. из «Сутта-нипаты» и «Махавагги»). Издал С.Ф. Ольденбург. — ЗВОРАО, т. X.
- Мифы 1980–1982. — Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М.
- Моисеев 1989. — *Моисеев Н.Н.* В зоне неопределённости. — Наука и религия, № 2.
- Нагарджуна 1995. — *Ачарья Нагарджуна.* Послание другу. Пер. с тиб. Б. Загумённова. СПб.
- Ольденбург 1900. — *Ольденбург Г.* Будда, его жизнь, учение и община. Пер. А. Николаева. М.
- Ольденбург 1893. — *Ольденбург С.Ф.* Буддийский сборник «Гирлянда джатак» и заметки о джатаках. — ЗВОРАО, т. VII.
- Ольденбург 1894. — *Ольденбург С. Ф.* Буддийские легенды. Ч. I. СПб.
- Ольденбург 1895. — *Ольденбург С. Ф.* Буддийские легенды и буддизм. — ЗВОРАО, т. IX.
- Ольденбург 1991. — *Ольденбург С.Ф.* Культура Индии. М.
- Памятники 1985. — Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г.М. Бонгард-Левина и М.И. Воробьёвой-Десятовской. М.
- Памятники 1990. — Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г.М. Бонгард-Левина и М.И. Воробьёвой-Десятовской. М.
- Пименов 1998. — *Пименов А.В.* Возвращение к дхарме. М.
- Пишель 1911. — *Пишель Р.* Будда, его жизнь и учение. Пер. с нем. под ред. Д.Н. Анучина. М.
- Пратимокша 1869. — Пратимокша-Сутра. Буддийский Служебник. Издан и переведён И.Минаевым. СПб.
- Радхакришнан 1956–1957. — *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1–2. М.
- Рерих 1983–1993. — *Рерих Ю.Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 1–11. Под общей редакцией Ю. Парфионовича и В. Дылыковой. М.
- Рерих 1991. — *Рерих Е.И.* Основы буддизма. Улан-Удэ.
- Ригведа 1989. — Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. М.
- Ригведа 1999. — Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подготовила Т.Я.Елизаренкова. М.

- Рис-Дэвидс 1899. — *Рис-Дэвидс Т.* Буддизм. СПб.
- Розенберг 1918. — *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Петроград.
- Розенберг 1991. — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.
- Ролби Дорже 1997. — *Джанжа Ролби Дорже.* Древо Собрания трёхсот изображений. СПб.
- Рудой, Островская 1987. — *Рудой В.И., Островская Е.П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.
- Самозванцева 1989. — *Самозванцева Н.В.* Формирование представлений об истории в буддийской традиции Индии. — БИК.
- Сборник 300 бурханов 1903. — Сборник изображений 300 бурханов. По альбому Азиатского музея. Издал С.Ф.Ольденбург. Ч. 1. СПб.
- Семенцов 1985. — *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М.
- Ставиский 1977. — *Ставиский Б.Я.* Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М.
- Сутра о мудрости 1978. — Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Пер. с тиб., введ. и коммент. Ю.М. Парфионовича. М.
- Сутра «Первознание» 1991. — Сутра «Первознание». Пер. с пали А.В. Парибка. — Восток, № 1.
- Сутта-нипата 2001. — Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. Пер. с пали на англ. д-ра Фаусбелля. Пер. с англ. Н.И. Герасимова. М.
- Сыркин 1971. — *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М.
- Танидзаки 1984. — *Танидзаки Дз.* Мать Сигэмото. М.
- Топоров 1972. — *Топоров В.Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей. — Индийская культура и буддизм. М.
- Топоров 1979. — *Топоров В.Н.* Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М.
- Терентьев 1989. — *Терентьев А.А.* «Сутра сердца Праджняпарамиты» и её место в истории буддийской философии. — БИК.
- Торчинов 1986. — *Торчинов Е.А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры»). — Психологические аспекты буддизма. Новосибирск.
- Торчинов 1998. — *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного: транс-персональные состояния и психотехника. СПб.
- Торчинов 2000. — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.
- Тхить Ньят Хань 1993. — *Тхить Ньят Хань.* Обретение мира. СПб.
- Упанишады 1967. — Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.
- Фа Сянь 1990. — *Фа Сянь.* Записки о буддийских странах. Пер. с кит. Н.В. Самозванцевой. — История и культура Древней Индии. Тексты. М.

- Франк 1915. — *Франк С.Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания. СПб.
- Франк 1990. — *Франк С.Л.* Сочинения. М.
- Фромм 1995. — *Фромм Э., Судзуки Д., де Мартино Р.* Дзен-буддизм и психоанализ. М.
- Хрестоматия 1980. — Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2. М.
- Хуэй-цзяо 1991. — *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с кит., исслед., коммент. М.Е. Ермакова. В 3-х т. Т. I. М.
- Цонкапа 1994–2000. — *Чже Цонкапа.* Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Т. I–V. СПб.
- Цыбиков 1981. — *Цыбиков Г.Ц.* Избранные труды. Т. 1–2. Новосибирск.
- Чандракирти 1999. — *Чандракирти.* Комментарий к «Критическому исследованию движения» (Mūlamadhyamakakārikā II) Нагарджуны. Пер. с санскр., предисл. и примеч. А.В. Парибка. — Буддизм России. № 31.
- Чаттерджи 1954. — *Чаттерджи С. и Датта Д.* Древняя индийская философия. М.
- Чаттопадхья 1961. — *Чаттопадхья Д.* Локаята даршана. История индийского материализма. М.
- Чаттопадхья 1966. — *Чаттопадхья Д.* История индийской философии. М.
- Чаттопадхья 1973. — *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. М.
- Чаттопадхья 1981. — *Чаттопадхья Д.* Живое и мёртвое в индийской философии. М.
- Чхандогья 1991. — Чхандогья упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.
- Шохин 1997. — *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М.
- Щербатской 1904. — *Щербатской Ф.И.* Буддийский философ о единобожии. — ЗВОРАО, т. XVI, вып. 1.
- Щербатской 1988. — *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.
- Щербатской 1995. — *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб.
- Янгутов 1982. — *Янгутов Л.Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск.

- Ajītamitra 1990. – Die Ratnāvalīṭīkā des Ajītamitra. Hrsg. und erl. von Yukihiro Okada. Bonn.
- Androssov 1985. – *Androssov V.P.* Correlation between Philosophy and Religion (the Īśvara-parīkṣā in «Tattvasaṅgraha» of Śāntarakṣita). – BS. Vol. 9.
- Androssov 1986. – *Androssov V.P.* Māyavāda according to the Ratnāvalī of Nāgārjuna. – Freedom, Progress and Society. Essays in Honour of Prof. K.S. Murty. Delhi.
- Androssov 1986–1987. – *Androssov V.P.* Teacher's Lines of Succession in Nāgārjuna's School. – The Indian Historical Review. Vol. 13, № 1–2.
- Androssov 1989. – *Androssov V.P.* Kinds of Textual Activity in the Early Mādhyamika. – Buddhists for Peace. Vol. 11, № 1.
- Androssov 1996. – *Androssov V.P.* On the Philosophy of Buddhism and of the West. – Dharmadoot. Vaisakha Purnima Special. Sarnath.
- Androssov 1997. – *Androssov V.P.* Three Points of View on Nāgārjuna's Hagiography. – Glimpses of the Sanskrit Buddhist Literature. Vol. 1. Ed. by K.N. Mishra. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Androssov 1997a. – *Androssov V.P.* Dialectics of Reason and Insight in Nāgārjuna's Works. – Glimpses of the Sanskrit Buddhist Literature. Vol. 1. Ed. by K.N. Mishra. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Anguttara-nikaya 1932. – The Book of the Gradual Sayings. Transl. by F.L. Woodward. L.
- Anguttara-nikaya 1979–1999. – The Aṅguttara-Nikāya. Pt. I – V. PTS. London.
- Aryadeva 1923. – *Āryadeva.* Catuḥśataka. Ed. by P.L.Vaidya. P.
- Bareau 1963. – *Bareau A.* Recherches sur la Biographie du Buddha dans les Sutra-Pitaka et les Vinaya-Pitaka Anciens. T. 1 – 2. P. 1963, 1975.
- Bareau 1997. – *Bareau A.* Devadatta and the First Buddhist Schism. – BSR, Vol. 14, No. 1.
- Bareau 1999. – *Bareau A.* The Beginnings of the Buddha's Life according to the Ekottara-agama. – BSR, Vol. 16, No. 1.
- Bareau 1999a. – *Bareau A.* The End of the Buddha's Teaching according to the Ekottara-agama. – BSR, Vol. 16, No. 2.
- Bechert 1963. – *Bechert H.* Zur Frühgeschichte des Mahāyāna Buddhismus. – Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 13, H. 3.
- Bechert 1985. – *Bechert H.* Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur. Erster Teil. – Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologische-historische Klasse. Dritte Folge, № 149.
- Bechert 1986. – *Bechert H.* Die Lebenszeit des Buddha – das älteste feststehende Datum der Indischen Geschichte. Göttingen (Nachr. der Akademie der Wissenschaften. Philologische-historische Klasse, № 4).
- Bechert 1989. – *Bechert H.* The Problem of the Determination of the Date of the Historical Buddha. – Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. B. XXXIII.
- Bechert 1991. – *Bechert H.* Remarks on the Date of the Historical Buddha. – DHB.
- Bechert 1992. – *Bechert H.* The Date of the Buddha – an Open Question of Ancient Indian History. – DHB.
- Bhattacharya 1931. – *Bhattacharya V.* Mahāyānavimśaka of Nāgārjuna. Reconstruct. Sanskrit Text, the Tibetan and Chinese Versions with English Transl. Calcutta.

- Bhattacharya 1997. – *Bhattacharya K.* Once More on a Passage of the Alagaddūpamasutta. – BAUDDHA.
- Brahma-jala 1978. – The Discourse on the All-embracing Net of Views. The Brahmajāla Sutta and its Commentaries. Transl. from the Pali by Bhikkhu Bodhi. Kandy.
- Buddha's Date 1987. – On the Date of the Historical Buddha and the Importance of its Determination for Historiography and World History. Symposium (April 1988). Summaries and Papers. Göttingen. 1987.
- Buddhist Mahayana Texts 1978. – Buddhist Mahāyāna Texts. Transl. by E.B.Cowel, F. Max Müller, J.Takakusu. Delhi.
- Buddhist Sutras 1980. – Buddhist Sūtras. Transl. from Pāli by T. W. Rhys Davids. Delhi.
- Catuh-stava 1985. – *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Catustava. – JPh. Vol. 13, № 1.
- Catus-parisat-sutra 1952. – Das Catusparisatsūtra. Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde. Text in Sanskrit und Tibetisch, vergleichen mit dem Pali.(Aus Vinaya der Mūlasarvāstivādins). Hrsg. von E.Waldschmidt. T. I. B.
- Chemparathy 1968–1969. – *Chemparathy G.* Two Early Buddhist Refutations of the Existence of Īśvara as the Creator of the Universe. – WZ, Bd. XII–XIII.
- Cheng 1976. – *Cheng Hsueh-li.* Nāgārjuna's Approach to the Problem of the Existence of God. – Religious Studies, № 12.
- Cheng 1977. – *Cheng Hsueh-li.* The Problem of God in Buddhism. – The Theosophist. Vol. 98.
- Cheng 1981. – *Cheng Hsueh-li.* Nāgārjuna, Kant and Wittgenstein. – Religious Studies. Vol 17.
- Cheng 1982. – *Cheng Hsueh-li.* Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise. Transl. from Chinese. Dordrecht.
- Cheng 1991. – *Cheng Hsueh-li.* Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources. Delhi.
- Conze 1951. – *Conze E.* Buddhism, its Essence and Development. Oxf.
- Conze 1958. – Buddhist Wisdom Books Containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra. Transl. and Explain. by E.Conze. L.
- Conze 1973. – The Short Prajñāpāramitā Texts. Transl. by Conze. L.
- Conze 1978. – *Conze E.* The Prajnaparamita Literature. Tokyo.
- Csoma 1984. – *Csoma de Kőrös A.* A Collected Works. Ed. by J. Terjek. Vol. 3. Budapest.
- Dashabhūmika 1968. – *Honda M.* Annotated Translation of the Daśabhūmika-Sūtra. – Studies in South, East and Central Asia. Delhi.
- Dating 1991–1992, 1997. – The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha. P. 1-3. (Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 1-3). Göttingen.
- Datta 1967. – *Datta D.M.* Some Philosophical Aspects of Indian Political, Legal and Economic Thought. – The Indian Thought. Ed. by Ch.A. Moore. Honolulu.
- Dayal 1932. – *Dayal Har.* The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. L.
- Dhammapada 1977. – Dhammapada. Ed. by Sanghasena Singh. Delhi.

- Dietz 1980. – *Dietz S.* Die Buddhistische Briefliteratur Indiens. T. I–III. Bonn.
- Dietz 1980a. – *Dietz S.* The Fifth Chapter of Nāgārjuna's Ratnāvalī. – Journal of the Nepal Research Centre. № 4.
- Dietz 1983. – *Dietz S.* The Author of the Suhr̥lekha. – WSTB, H. 11.
- Dutt 1978. – *Dutt N.* Mahāyanā Buddhism. Delhi.
- Frauwallner 1956. – *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B.
- Frauwallner 1956a. – *Frauwallner E.* The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Roma.
- Gita 1970. – Śrīmad-bhagavadgītā. Gitapres. Gorakhpur.
- Gombrich 1988. – *Gombrich R.* Theravāda Buddhism. London.
- Gombrich 1992. – *Gombrich R.* Dating the Buddha: a Red Herring Revealed. – DHB.
- Gombrich 1994. – *Gombrich R.* Heinz Bechert. The Dating of the Historical Buddha. – Göttingische Gelehrte Anzeigen. 246. Jahrgang. Heft 1/2. Gottingen.
- Gombrich 1996. – *Gombrich R.* How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings. L.
- Gombrich 1997. – *Gombrich R.* The Buddhist Attitude to Thaumaturgy. – BAUDDHA.
- Great Vehicle 1989. – Studies in the Literature of the Great Vehicle. Three Mahāyāna Buddhist Texts. Ed. by L.O.Gomes and J.A. Silk. Ann Arbor.
- Gyel-tsap 1994. – Gyel-tsap. Yogic Deeds of Bodhisattvas. Gyel-tsap on Āryadeva's Four Hundred. Commentary by Geshe Sonam Rinchen. Transl. and ed. by Ruth Sonam. N.Y.
- Hahn 1982. – *Hahn M.* Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. I. The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese). Bonn.
- Hahn 1982a. – *Hahn M.* On Numerical Problem in Nāgārjuna's Ratnāvalī. – IBS.
- Hahn 1987. – *Hahn M.* Das älteste Manuskript von Nāgārjunas Ratnāvalī. – Studien zur Indologie und Iranistic. H. 13/14 (Reinbek).
- Hahn 1987a. – *Hahn M.* Das Nāgārjuna zugeschriebene Daṇḍakavṛttastotra. – Berliner indologische Studien. B. 3. Reinbek.
- Hahn 1988. – *Hahn M.* Bemerkungen zu zwei Texten aus dem Phudrag-Kanjur. – Indology and Indo-Tibetology. Thirty Years of Indian and Indo-Tibetan Studies in Bonn. Bonn.
- Hahn 1990. – *Hahn M.* Hundert Strophen von Lebensklugheit. Nāgārjuna's Prajñāsataka. Tibetisch und Deutsch. Bonn.
- Hahn 1999. – *Hahn M.* Invitation to Enlightenment. Letter to the Great King Kaṇiṣka by Mātṛceṭa. Letter to the Disciple of Candragomin. Translated with an Introduction and Notes. Berkeley.
- Harrison 1990. – *Harrison P.* The Samādhi of Direct Encounter with the Buddha of the Present. An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha...Samādhi-Sūtra. Tokyo.
- Hattori 1982. – *Hattori M.* The Dream Simile in Vijñānavāda Treatises. – IBS.
- Hopkins 1975. – Nāgārjuna's and the Seventh Dalai Lama. The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses. Transl. by J. Hopkins and Lati Rinpoche with Anne Klein. L.
- Huntington 1992. – *Huntington C.W.* with *Geshe Namgyal Wangchen.* The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika. Delhi.

- Inada 1970. – *Inada K.K.* Nāgārjuna. A Translation of His Mūlamadhyamaka-Kārikā with the Introductory Essay. Tokyo.
- Inagaki 1998. – *Inagaki H.* Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages (Daśabhūmika-vibhāṣā). A Study and Translation from Chinese of the Verses and Chapter 9. Ryukoku Gakkai.
- Jong 1978. – *Jong J.W. de.* [Review on] «The Precious Garland...» Transl. by J. Hopkins and Lati Rinpoche. – IJ. Vol. 20, № 1/2.
- Joshi 1983. – *Joshi L.M.* Discerning the Buddha. A Study of Buddhism and of the Brahmanical Hindu Attitude to It. Delhi.
- Kalff 1983. – *Kalff M.* Rgyal Tshab Rje's Interpretation of the Astināstivatyatikrama in Nāgārjuna's Ratnāvalī. – WSTB, H. 11.
- Karetzky 1995. – *Karetzky P.E.* The First Sermon. – East and West. Vol. 45, Nos. 1–4.
- Karmay 1988. – *Karmay S.G.* The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism. Leiden.
- Kloetzli 1983. – *Kloetzli R.* Buddhist Cosmology. Delhi.
- Koves 1979. – *Koves M.* A Prajñāpāramitā Hymn in Uigur. – Papers on the Literature of Northern Buddhism Presented at the Kuruṣi Csoma Memorial Seminar. Delhi.
- Kumoi 1997. – *Shozen Kumoi.* The Concept of Yoga in the Nikāyas. – BAUDDHA.
- Lalitavistara 1958. – Lalitavistara. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga.
- Lalitavistara 1983. – The Voice of the Buddha: the Beauty of Compassion. Transl. into English from the French by G. Bays. Vols. I – II. Berkeley.
- Lamotte 1944–1980. – *Lamotte É.* Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna. (Mahāprajñāpāramitāśāstra). T. I – V. Louvain. T. I – 1944 (1966); T. II – 1949 (1967); T. III – 1970; T. IV – 1976; T. V – 1980.
- Lamotte 1958. – *Lamotte É.* Histoire du Bouddhisme Indien. T. I. Louvain.
- Lamotte 1962. – *Lamotte É.* L'enseignement de Vimalakīrti. Louvain.
- Lamotte 1973. – *Lamotte E.* Der Verfasser des Upadeśa und seine Quellen. – Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologische-historische Klasse, № 2.
- Lamotte 1983. – *Lamotte E.* The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism. – BSR, Vol. I, No. 1.
- Lamotte 1985. – *Lamotte E.* The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism. – BSR, Vol. 2, No. 1-2.
- Lamotte 1987. – *Lamotte E.* Religious Suicide in Early Buddhism. – BSR. Vol. 4, No. 2.
- Lamotte 1988. – *Lamotte E.* History of Indian Buddhism from the Origin to the Saka Era. Transl. from French by Sara Webb-Boin. Louvain.
- Lamotte 1997. – *Lamotte E.* Did the Buddha insult Devadatta? – BSR. Vol. 14, No. 1.
- Lankavatara 1923. – Lankāvatāra. Ed. by Bunyin Nanjio. Kyoto.
- Lankavatara 1932. – The Lankāvatāra Sūtra. Transl. from the original Sanskrit by D.T. Suzuki. L.
- Last Days 1974. – Last Days of the Buddha. – WP, № 67–69.
- Lindtner 1982. – *Lindtner Ch.* Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen.
- Lindtner 1997. – *Lindtner Ch.* The Problem of Precanonical Buddhism. – BSR. Vol. 14, No. 2.

- Lindtner 1997a. – *Lindtner Ch.* Cittamātra in Indian Mahāyāna until Kamalaśīla. – WZ. B. XLI.
- Lindtner 1999. – *Lindtner Ch.* Buddhism as Brahmanism. – *Indologica Taurinensia*, Vol. XXIII-XXIV (1997-98), Prof. G.M. Bongard-Levin Felicitation Volume. Torino.
- Lokesh Chandra 1971. – *Lokesh Chandra.* Tibetan-Sanskrit Dictionary. Kyoto.
- Madhyamaka-avatara 1912. – *Madhyamakāvātāra* par Candrakīrti. Traduction Tibetaine. Publ. L. de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg.
- Madhyamaka-shastra 1988–1989. – *The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna*. Vols. 1–2. Ed. by R. Pandeya. Delhi.
- Madhyanta-Vibhanga 1936. – *Madhyānta-Vibhanga* Transl. from the Sanskrit by Th. S. Stecherbatsky. – *Bibliotheca Buddhica*. XXX. Moscow–Leningrad.
- Majjhima-nikaya 1926–1927. – *Further Dialogues of the Buddha* in 2 vols. Transl. by Lord Chalmers. L.
- Maha-avadana 1953. – *Das Mahāvādanasūtra*. Ein kanonischer Text über die sieben letzten Buddhas. Herausg. von E. Waldschmidt. Teil I. Einnführung und Sanskrittext. B.
- Mahanidana 1984. – *The Great Discourse on Causation. The Mahānidāna Sutta and its Commentaries*. Transl. from the Pali by Bhikkhu Bodhi. Kandy.
- Mahavyutpatti 1911. – *Mahāvyyutpatti*. Издал И.П. Минаев, подготовил к печати Н.Д. Миронов. СПб.
- Masuda 1925. – *Masuda J.* Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools. A Translation of the Hsuan-chwang Version of Vasumitra's Treatise. – *Asia Major*. Vol. 2, Fasc. I.
- McGovern 1979. – *McGovern W. M.* Manual of Buddhist Philosophy. L.
- Mi-pham 1975. – *Golden Zephyr. Nāgārjuna. A Letter to a Friend (Suhṛllekha)*. A Commentary by Mi-pham 'Jam-dbyangs rnam-rgyal rgya-mtsho. Transl. from Tibetan and annotated by L.Kawamura. Emeryville.
- Mittal 1984. – *Mittal K.K.* A Tibetan Eye-view of Indian Philosophy. Delhi.
- Mookerji 1974. – *Mookerji R.K.* Ancient Indian Education. Delhi.
- Mulamadhyamaka 1977. – *Mūlamadhyamakakārikāḥ*. Ed. by J.W. de Jong. Madras.
- Mula-pariyaya 1980. – *The Discourse on the Root of Existence. The Mūlapariyāya Sutta and its Commentarial Exegesis*. Transl. from the Pali by Bhikkhu Bodhi. Kandy.
- Murti 1973. – *Murti T.R.V.* Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta. – PTTBV.
- Murti 1980. – *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L.
- Murty 1977. – *Murty K.K.* Nāgārjunakoṇḍa. A Cultural Study. Delhi.
- Murty 1978. – *Murty K.S.* Nāgārjuna. Delhi.
- Nakamura 1980. – *Nakamura H.* Indian Buddhism. Survey with Bibliographical Notes. Tokyo.
- Nanajivako 1985. – *Nānājivako Bhikkhu.* The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoch. – *Indian Philosophical Quarterly*. Vol. XII, № 1.
- Nanamoli 1982. – *Nānamoli Thera.* The Greater Discourse on Voidness. *Mahā-Suññatā Sutta* and Commentary from the *Papañcasūdanī*. Transl. from the Pali. – WP, No. 47.

- Nanamoli 1984. – *Ñānamoli Bhikkhu*. The Life of the Buddha. Kandy.
- Narada 1953. – *Nārada Thera*. A Manual of Buddhism. Colombo.
- Narada 1980. – *Nārada Mahā Thera*. The Buddha and His Teachings. Colombo.
- Njammash 1976. – *Njammash M.* Buddhistische Klöster von 5 bis 9 u.Z., ihr Anteil am Feudalisierungs Prozess. – Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Bd. 3.
- Norman 1988. – *Norman K. R.* Symposium on the Date of the Buddha. – BSR. Vol. 5, № 2.
- Norman 1992. – *Norman K.R.* Observations on the Dates of the Jina and the Buddha. – DHB.
- Norman 1996. – *Norman K.R.* Solitary as Rhinoceros Horn. – BSR, Vol. 13, No. 2.
- Nyanaponika 1970. – *Nyanaponika Thera*. Buddhism and the God-Idea. Selected Texts. – WP, No. 47.
- Nyanaponika 1981. – *Nyanaponika Thera*. The Four Nutriments of Life. An Anthology of Buddhist Texts. – WP, Nos. 105-106.
- Nyanatiloka 1988. – *Nyanatiloka*. Buddhist Dictionary. Kandy.
- Nyingma 1991. – The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History. Vols. I-II. Boston.
- Obermiller 1932. – *Obermiller E.* The Doctrine of the Prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya. – Acta Orientalia. Vol. XI.
- Okada, Hahn 1985. – *Okada Y. und Hahn M.* Zur Quelle der 57 Fehler in der Ratnāvalī des Nāgārjuna. – IJ. Vol. 28, № 2.
- Paltseg 1992. – *Paltseg Lotsawa Kaba*. A Manual of Key Buddhist Terms. Transl. by Thupten K. Rikey and A. Ruskin. Dharamsala.
- Pasadika 1988. – *Pāsādika Bhikkhu*. The Indian Origins of the Lam-rim Literature of Central Asia. – The Tibet Journal. Vol. XIII, № 1.
- Pasadika 1989. – Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya: a Critical Edition by Bhikkhu Pāsādika. Kopenhagen.
- Pasadika 1996. – *Pāsādika Bhikkhu*. Early Mahāyāna Lay Ethics in Nāgārjuna. – The Tibet Journal. Vol. XXI, № 1.
- Pasadika 1996a. – *Pāsādika Bhikkhu*. Universal Responsibility according to Nāgārjuna's mDo kun las btus pa (Sūtrasamuccaya). – Universal Responsibility. H.H. the Dalai Lama Felicitation Volume. Sarnath.
- Prajña Paramita 1937. – Prajñā Pāramitā-Ratna-Guṇa-saṃcaya-gāthā. Sanskrit and Tibetan Texts. Ed. by E. Obermiller. M.–J.
- Prasannapada 1903–1913. – Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Publie par L. de la Vallée Poussin. T. I - VII. St.-Petersbourg.
- Prebish 1975. – *Prebish C.S.* Buddhist Monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins. L.
- Ramanan 1978. – *Ramanan K.V.* Nāgārjuna's Philosophy. Delhi.
- Ratnavali 1991. – Ratnāvalī of Ācārya Nāgārjuna with the Commentary by Ajitamitra. Vol. I. Tibetan Version. Ed. by Acarya Ngawang Samten. Varanasi.
- Rendawa 1979. – Nāgārjuna's «Letter to a Friend» with a Commentary by Venerable Rendawa. Transl. by Lobsang Tharchin and A.B. Engle. Dharamsala.
- Rigzin 1993. – *Rigzin Tsepa*. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. New Delhi.

- Robinson 1977. – *Robinson R.H. and Johnson W.L.* The Buddhist Religion. A Historical Introduction. Encino.
- Robinson 1978. – *Robinson R.H.* Early Mādhyamika in India and China. Delhi.
- Ruegg 1981. – *Ruegg D.S.* The Literature of the Madhyamika School of Philosophy in India. Wiesbaden.
- Ruegg 1982. – *Ruegg D.S.* Towards a Chronology of the Madhyamaka School. – IBS.
- Ruegg 1989. – *Ruegg D.S.* Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet. L.
- Samadhiraja 1961. – *Samādhiraśasūtra*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga.
- Samyutta-Nikaya 1975–1998. – The Saṃyutta Nikāya. Pt. I–V. Ed. by M.L. Feer. PTS. L.
- Santideva 1971. – Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of Śāntideva. Transl. by M.L. Matics. L.
- Santideva 1989. – Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra). Lehrgedicht des Mahāyāna aus dem Sanskrit übersetzt von E. Steinkellner. München.
- Santideva 1990. – Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. Original Sanskrit Text with English Translation and Exposition Based on Prajnakaramati's Panjika by P. Sharma. Vols. 1–2. Delhi.
- Santideva 1990a. – Śikṣā Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine by Śāntideva. Transl. from the Sanskrit by C. Bendall and W.H.D. Rouse. Delhi.
- Sarva-darsana 1961. – The Sarva-darśana-saṃgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Madhava Ācārya. Transl. by E.B. Cowell and A.E. Gough. Varanasi.
- Schmidt 1837. – *Schmidt I.J.* Über des Mahayana und Pradschna-Paramita der Bauddhen. – Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersburg, № 4.
- Schmithausen 1986. – *Schmithausen L.* Zur Liste der 57 kleineren Fehler in der Ratnāvalī und zum Problem der Schulzugehörigkeit Nāgārjunas. – Studien zur Indologie und Iranistic. H. 11/12.
- Schopen 1975. – *Schopen G.* The Phrase «sa pṛthivipradeśāś caityabhūto bhavet» in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna. – IJ. Vol. 17, № 3.
- Schopen 1987. – *Schopen G.* The Inscription of the Kuṣāṇ Image of Amitābha and the Character of the Early Mahāyāna in India. – JIABS. Vol. 10, № 2.
- Shalīstamba 1993. – The Śālistamba Sūtra. Tibetan Original, Sanscrit Reconstruction, English Transl., Critical Notes by N. Ross Reat. Delhi.
- Snellgrove 1987. – *Snellgrove D.L.* Indo-Tibetan Buddhism. L.
- Stcherbatsky 1919. – *Stcherbatsky Th.* The Soul Theory of the Buddhists. – Известия Российской академии наук (Петроград). Серия 6. Т. 13, № 15 и 18.
- Stcherbatsky 1923. – *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». L.
- Stcherbatsky 1927. – *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvāna. Ленинград.
- Stcherbatsky 1930–1932. – *Stcherbatsky Th.* The Buddhist Logic. Vol. 1–2. Ленинград.

- Suhrillekha 1978. – Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra. Transl. into English from the Tibetan by Lozang Jamspal, Ngawang Samten, N.S. Chopel, P. Della Santina. Delhi.
- Sutta-Nipata 1997. – The Sutta-Nipata. New Edition by D. Andersen and H. Smith. PTS, Oxford.
- Thomas 1952. – *Thomas E.J.* The Life of the Buddha as Legend and History. L.
- Thomas 1953. – *Thomas E.J.* The History of Buddhist Thought. L.
- Thurman 1983. – *Thurman R.A.F.* Guidelines for Buddhist Social Activism Based on Nāgārjuna's Jewel Garland of Royal Counsels. – The Eastern Buddhist (Kyoto), New Series. Vol. 16, № 1.
- Tola, Dragonetti 1981. – *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Conception of «Voidness». – JIPh. Vol. 9, № 3.
- Tola, Dragonetti 1983. – *Tola F., Dragonetti C.* The Yuktiṣaṣṭikārikā of Nāgārjuna. – JIABS. Vol. 6, № 2.
- Tola, Dragonetti 1985. – *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Catustava. – JIPh. Vol. 13, № 1.
- Tola, Dragonetti 1986. – *Tola F., Dragonetti C.* Āryabhavaśāṅkrāntīnāmamahāyāna-sūtra: the Noble Sūtra on the Passage through Existences. – BSR. Vol. 3, № 1.
- Tola, Dragonetti 1995. – *Tola F., Dragonetti C.* On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism. Delhi.
- Tola, Dragonetti 1995a. – *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya). Vaidalyaprakaraṇa. Ed. of the Tibetan Text, English Translation and Commentary. Delhi.
- Tsong-ka-pa 1985. – *Tsong-ka-pa.* Compassion in Tibetan Buddhism. With Kensur Leden's 'Meditations of a Tantric Abbot'. Ed. and transl. by J. Hopkins. Ithaca.
- Tucci 1929. – *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Baroda.
- Tucci 1930. – *Tucci G.* Animad Versiones Indicae. A Sanskrit Biography of the Siddhas and Some Questions Connected with Nāgārjuna. – The Journal of the Asiatic Society of Bengal, N.S. Vol. XXVI.
- Tucci 1932. – *Tucci G.* Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna. – JRAS. № 2.
- Tucci 1934. – *Tucci G.* The Ratnāvalī of Nāgārjuna (Chapter I), – JRAS. № 2.
- Tucci 1936. – *Tucci G.* The Ratnāvalī of Nāgārjuna (Chapter II, IV), – JRAS. № 2–3.
- Tucci 1956. – *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. Pt. I. Roma.
- Tucci 1958. – *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. Pt. II. Roma.
- Tucci 1974. – *Tucci G.* Opera Minora. Pt. II. Roma.
- Udana 1990. – The Udana. Inspired Utterances of the Buddha. Transl. from the Pali by J.D. Ireland. Kandy.
- Upayakaushalya 1994. – The Skill in Means Sutra (Upāyakaushalya). Transl. by Mark Tatz. Delhi.
- Vajracchedika 1974. – Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Ed. and Transl. with Introduction and Glossary by E.Conze. Roma.
- Vajracchedika 1978. – Vajracchedikā Prajñāpāramitā-Sūtra with Commentary of Āsaṅga. Ed. Sanskrit Text, annotated Hindi Transl., Introduction and Glossary by L.M. Joshi and Bhikkhu Pāsādika with the Tibetan Version Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.

- Vajracchedika 1979. – Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Ed. Sanskrit Text, annotated Hindi Transl. and Introduction by Shantibhikshu Shastri and Sanghasena Simha. Delhi.
- Vajracchedika-tika 1994. – Prajñāpāramitā-Vajracchedika-sūtram with Prajñāpāramitā-Vajracchedika-tikā of Ācārya Kamalaśīla. Critically ed. the Tibetan Version and Restored into Sanskrit by Pema Tenzin. Sarnath.
- Vallee Poussin 1913. – *L. de la Vallée Poussin*. Les Quatre Odes de Nāgārjuna. – Le Museon, nouvelle série, 14 (P.).
- Vasubandhu 1946. – *Gokhale V.V.* The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. – Journal of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society, N.S., Vol. 22.
- Vasubandhu 1967. – Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna.
- Vetter 1985. – *Vetter T.* Recent Research on the Most Ancient Form of Buddhism. – Essay in Honour of Dr. Shōzen Kumoi on His Seventieth Birthday. Kyōto.
- Vetter 1988. – *Vetter T.* The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden.
- Vetter 1990. – *Vetter T.* Some Remarks on older parts of the Suttanipāta. – Earliest Buddhism and Madhyamaka. Ed. by D.S. Ruegg and L. Schmithausen. Leiden.
- Vetter 1994. – *Vetter T.* On the Origin of Mahayana Buddhism and the Subsequent Introduction of Prajñāpāramitā. – Asiatische Studien. Études Asiatiques. XLVIII, № 4.
- Vinaya Pitakam 1997. – The Vinaya Piṭakam. Vol. I. The Mahāvagga. Ed. by H. Oldenberg. PTS. Oxford.
- Vinaya Texts 1881–1885. – Vinaya Texts. Transl. from the Pāli by T.W.Rhys Davids and H. Oldenberg. Pt. 1–3. Oxf. (Reprint: Delhi, 1984).
- Walleser 1914. – *Walleser M.* Prajñā Pradīpaḥ. A Commentary on the Madhyamaka Sūtra by Bhavaviveka. Ed. in Tibetan. Calcutta.
- Watson 2001. – *Watson G.* The Resonance of Emptiness: a Buddhist Inspiration for a Contemporary Psychotherapy. Delhi.
- Williams 1982. – *Williams P.* Silence and Truth – Some Aspects of the Madhyamaka Philosophy in Tibet. – The Tibet Journal. Vol. VII, № 1–2.
- Williams 1983. – *Williams P.* A Note on Some Aspects of Mi bskyod rdo rje's Critique of dGe lugs pa Madhyamaka. – JIPh. Vol. 11, № 2.
- Williams 1983a. – *Williams P.* On Rang rig. – WSTB. H. 11.
- Williams 1984. – *Williams P.* Review Article on: *Lindtner Ch.* Nagarjuniana. – JIPh. Vol. 12, № 1.
- Williams 1985. – *Williams P.* rMa bya pa Byang chub brtson 'grus on Madhyamaka Method. – JIPh. Vol. 13, № 2.
- Williams 1989. – *Williams P.* Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations. L.
- Williams 1989a. – *Williams P.* Introduction – Some Random Reflections on the Study of Tibetan Madhyamaka. – The Tibet Journal. Vol. XIV, № 1.

ИНДЕКС САНСКРИТСКИХ И ПАЛИЙСКИХ ТЕРМИНОВ, СЛОВСОЧЕТАНИЙ

- akupīta* 446
akuṣāla 343, 358, 359
akṣaṇa 408, 444
akṣaṇika 371
agra-dharma 333
acaḷā 289
acintya 397
acintya-guṇaḥ 423
atimāna 430
advaya 367, 374, 392
adhama-māna (ūnamāna) 430
adharmā 391, 410
adharmā-rāga 432
adhikṛta 414
anāṭita 470
Anatta-lakkhaṇa-sutta 30
anattā 64
ananda 388
anātman 64
anābhoga-vihāra 289
anālaya 374, 375
anicca 64
anīya 64
animitta 368
anuttara-bodhi 391
anuttarām viśuddhim 293
appamāda 327
apratisaṅkhyā-nirodha 364
apramāda 326
apsaras 341
abhagavad-vṛtti 431
abhaya 356
abhāga 431
abhāva 364
abhijñā 438
abhimāna (abhimānitā) 430
abhyudaya 350
abhyudaya-naiḥśreyasa-upadeśa
350
amitābha 349
amṛta 371, 463
arthataḥ 361, 365
arhant 326, 441
Avalokīta-iśvara 83, 349
Avalokīteśvara 349
avihiṃsā 355
avici 342
avyākṛta-(vastūni) 468
aśubha 359
aṣṭau loka-dharmāḥ 330
asabhāga-vutti 431
asama-jñānam 465
asipattra-vana 342
asura 345
asty etat kṛtakam sarvam 466
asmi-māna 430
ahaṅ-kāra 361
ahiṃsā 354, 355
ākāśa 380, 452, 461
āgama 374
ātmatva 391
ātman 335, 391, 453
ātma-vaiyarthya 419
Āditta-[pariyaya]-sutta 30
āmiṣa 356
ārya 333, 458
ārya-satyāni 425
āryā-gīti 321
āśvāsa 400
indriya 333
udayana 350
udāra 412
uṣṇiṣa 395
ūṣmā 333
eka-anta-kalyāṇa 352
Evāṃ me sutam ekaṃ samayaṃ
Bhagavā 31
auddhatya ca kaukṛtya ca 332
kamma 48
karman 48, 341, 378
kalpa 396
kalyāṇa-mitra 339

- kāma-ārtha* 389
kāma-avacarā-devāḥ 342
kāya-traya-vibhāga 292
kāya-smṛti 338
kāraka 469
kārunya 392
kukūla 341
kuṇapa 341
kutirthya-mṛga-bhi-kara 474
kupitāḥ prasannāḥ 447
ku-māra 440
Kumāra-bhūta 320
kumāra-bhūmi 440
kuśala 342
kṛtatva 470
kriyā 378
kleśa 326, 463
kleśa-dṛṣṭi 439
kleśa-prakṛti 463
kṣamā 357, 410
kṣānti 328, 333, 410
kṣudra-vastu 429
kṣetra-dāna 404
gata 321
gati 476
guru 475
grāmya-dharma 389
grāha 362
ghṛta 409
cakra-vartin 118, 341, 393
cakṣur 418
cakṣur-vijñāna 418
catuṣ-koṭi 469
catvāro mahā-cakrāḥ 338
caryā-pariṇāmanā 424
cāga 323
citta 328, 369, 420
citta-ekāgratā 359
citta-dhāra 114
citta-mātra 274, 275, 454
cittena cīyate karma 369
cetasah prasāda 396
caitta 416, 421
caitya 392
cyuti-janma-abhisambodhi-cakra-nirvṛti-lālasaiḥ 465
jagat 454
jambū-dvīpa-maheśvara 436
Jina 323, 339
jñāna 392
jñāna-cakṣu 457
jhāna 58
tat 451, 471
tat tattvaṁ paramārtho 'pi tathatā dravyam iṣyate 472
tattva 353, 375, 459
tattvataḥ 361, 365
tat-sama 471
tathatā 347, 451, 458
tathāgata 421, 435, 471
tiṇi saṁyojanāni 435
tyāga 323, 385
tri-pura-vidhvamsaka 351
darśana-mārga 290
daśa-kuśala-karma-patha 323
daśa-dīś 399
daśa-bala 398
dāna 95, 323, 394
dāna-pāramitā 324
dānam ādarāt 324, 356
dāna-śila-kṣamā 383
diṭṭhi-vipallāsa 334
divya-cakṣu 409
duḥkha 45
dukkha 45
durgati 358
duṣkara-caryā 422
dṛṣṭi 459
dṛṣṭi-viparyāsa 334
deva-kāma-dhātu 326
doṣa 326
dvaya-sūnya 450
Dhamma-cakka-pavattana-sutta 30
dharma 356, 391
dharma-adhikṛtam 413
dharma-anusārin 351
dharma-abhyudaya 353

- dharma-kāya* 399
dharma-kṣānti 408
dharma-cakṣu 362
dharmatā 119, 459, 463
dharma-dhātu 461
dharma-nairātmya 466
dharma-paryāya 98
dharma-vinaya-vaśena dvididham
 28
dharma-śarira 462
dharmaś catur-bhadra 385
dharma-saṅgrāhin 405
dhāraṇi 405, 408
dhārmika 413
dhimant 455, 466
dhṛ (dhar) 352
dhyāna 58, 337, 346
nadī vaitarani 342
namas tri-ratnāya 452
namo mañjuśri-kumāra-bhūtāya
 452
namo ratna-trayāya 452
nava-vraṇāḥ 389
nāga-arjuna 123
nānātva-saṅjñā 431
nāma-mātra 380
nāstikya 355
nāstikya-dṛṣṭi 355
nāstūtā-dṛṣṭi 364
nirābhāsa 451
nirodha 367
nirodha-samāpatti 440
nirvāṇa 363
nirvikalpa-jñāna 369
nirvikalpatva 441
nirvṛtāḥ 468
nirvṛti 464
nivaraṇāḥ 332
niḥśreyasa 354
niḥsvabhāva 275, 458
niḥsvabhāvatā 335
nītārtha 475
nīti 384
nīti-jñān dhārmikān 414
naiḥśreyasa 350, 354
naiḥśreyasa-udaya 353
naiḥsvābhāvya 420
pañca āvaraṇāḥ 332
pañca indriyāḥ 416
pañca-upādāna-khandhā 38
Pañca-nikāya 29
pañca-(mahā)bhūta(āni) 418
pañca viśayāḥ 416
paratantra 467, 473
parama-artha-vid 462
paramārtha 379
paramārthataḥ (parama-arthataḥ)
 360, 361, 365, 419, 459
paramārtha-satya 329
(pari)kalpita 473
pariniṣpanna 473
parikṣya 354
pasāda 52
pāpa-icchatā 432
pāram-itā 324
puṇya 342, 458
puṇya-sambhāra 398
pūjya-pūjā 356
pośadha 326
prajñapti 365
prajñā 346
prajñā-pāramitā 72
prañidhāna 410
prañidhi 424
pratibodhaka 379
pratimokṣa 427
pratiṣṭha-artha 425
pratisamvit 289
pratītya-utpāda-vaidharmya 377
pratyeka-buddha 397, 441
pradhāna 354
prapañca 367
pramāda 327
prayoga-mārga 333, 375
pravacaya 379
pravrajita 427
prasaṅga 372, 450
prasannā-akupitāḥ 447

- prasannākupitāḥ* 447
prasāda 427
preta 339
bala 333
bāhuśruti 428
buddha-kṣetra 349, 410
buddhatū 349, 400
buddhatva 77, 349, 400
buddha-dharma(tā) 439
buddha-dharmāḥ 100
*buddha-bhaṭṭārakasya daṇḍaka-
vṛttena* 283
buddha-bhū 451
buddha-māhātmya 423
bodhi-anuttara-cetasa 444
bodhi-citta 391
bodhi-nīśrayāt 369
bodhi-pakṣāḥ 438
bodhi-pakṣāḥ [dharmāḥ] 425
bodhi-sattva 77, 393, 4 77, 393,
424, 433
bodhi-[sattva]-caryā 425
bodhau cittaṃ samutpādyā 408
baudha-caḥṣu 459
brahma-cārya 339
brahman 342
bhakti 406
bhaktitaḥ 475
Bhagavant 31, 348, 411, 448
bhava-taṅhā 365
bhāva 467
bhāva-graha-graha-aveśa 468
bhāvanā 458
bhur-bhūta-traya 376
bhūmi 333, 451
bhṛṣa 411
Majjhimā paṭipadā 43
mada 334
Madhyamā pratipad 43
*Maṇaḥ-pūrvaṅgamā dharmā
maṇaḥ-śreṣṭhā* 422
*mano-purvaṅgamā dhammā
mano-seṭhā manomayā* 422
mantra 87
mandā kini 342
mama-ātmikā 451
marici 368
mahā-āgama 397
mahā-ātman 415
mahā-patha 397
mahā-yāna 397
maheśvara 442
mātsarya 344
*mātsarya preta bhavate
upapadyāto athavā manuṣya
tada bhoti daridra-bhūto* 344
mātsya-nyāya 415
mādhyamika 123
māna 428, 430
māna-atimāna 430
māyā 381
māyā-kāra 469
māra 438
mūthyā 355
mūthyā-dṛṣṭi 334, 339
mūthyā-māna 430
mīśraka 381
mukti 420
mūrdha 333
mūrdhāna 333
Mūla-madhyamaka-kārikāḥ 124
maitri 396
maitri-citta 407
mokṣa 334, 350, 354, 364
moha 368, 430
yakṣa 454
yati 434
yathābhūta 293, 360
yāthātathyena 374
yāthābhūtya 366
yukti 423
yukti-sambhāra 285
yuti 378
yuva-rājan 441
*yo bhikṣavaḥ pratītya-samutpādaṃ
paśyati sa dharmāṃ paśyati, yo
dharmāṃ paśyati sa buddhaṃ
paśyati* 347

- yoga* 378
rasa-vaṣena ekavidham 28
*Rāja-parikathā-ratna-āvali-nūma-
 udbhava-praṇidhāna-gāthā-
 viṃśaka* 443
rājū mahābhauma 411
rūpa 335, 380
rūpa-dhātu 452
rūpa-skandha 419
rūpi-buddha-kāya 399
lekha 136
loka-prajñapti 475
loka-bandhu 454
lokāyatū 406
lokottaraṃ nayam 374
varṇa-rūpa 291
vaśītā 291
vastu-siddhi 293
vicikitsā 332
vijñāna 379, 451, 456
vitarko jñāti-saṃbandha 432
vitti 380
viddhi 371
vidyā-caraṇa-saṃpanna 445
vinaya 428
vipaśyana(ā) 57, 346
vipaśyanā-śama(tha) 439
vipassanā 57
vibhaj 406
vibhava-taṅhā 364
vimala 409
vivikta-jñāna-vedin 454
viveka 450
viśuddha-sattva 410
vihāra 451
vihimsā 355
vedanā 380
vairūgya 387
vaiśaradya 291
vyartha 416
vyavahāra 365, 379, 420
vyavahārataḥ 382
vyāpāda 433
śaṅkha 398
śama 343, 379
śamatha 58, 346
śaraṇa 465
śātavāhana 351
śānta 339, 343
śāntatva 389
śānti 343, 460
śikṣā 427
śikṣāpada 337
śiva-svabhāva 453
śīla 323, 337, 357
śīla-pāramitā 325
śīla-vrata-parāmarśa 336
śīla-samādhi-prajñā 337
śuddha-āvāsa 442
śubha 424
śūnya 335
śūnyatā 128, 457
śūnyatā-bhāvanā 408
śūnya-vāda 131
śaikṣa 397
śaikṣa-dharmāḥ 337
śailendra-rūjan 392
śraddha-anusārin 351
śraddhā 353, 396
śrāvaka-yāna 424
śri-cakra 393
śruta 337
*śruta-, cinta-, bhāvanā-mayī-
 prajñā* 337
śreyas 354
śreṣṭhaṃ puruṣatvam 445
śad-anusmṛtaya 322
saṃyojana 336
saṃrambha 430
saṃvṛti 377
saṃśleṣa 381
saṃsāra 340
saṃsāra-maṇḍala 362
saṃskāra 453
saṅgraha 384
saṅgha 51
sat-kāya-dṛṣṭi 336
satya 374, 384

sad-dharma 322, 338
sanātana 422
sanmitra 446
sapta ārya-dhanāni 330
samatā-darśana 460
samādhi 57
Saṃbuddha 289
saṃbuddha-ākhyām 293
saṃbuddhās tattva-darśinaḥ 374
saṃbhogin 414
Samyak-sambuddha 94
samyag-dr̥ṣṭi 334
sarva-āsraṇa-kṣaya-abhijñā 409
sarvajñāḥ 351, 453
sarva-tīrthakara 439
sarva-dharma-adhikāreṣu 414
sarva-prāyogika-caryā 290
sāmvṛtam 466
sādhumatī 289
siṃha-nāda 457
sukha 350, 353
sukha-duḥkha 452
sukha-sarvasva 416

sukhāvati 349
Sugata 320, 476
suḥṛd 136
sūrya-candra 342
sūrya-vaṃśa 346
Seyyathā pi mahāsamuddo
ekaraso loṇaraso evam eva kho
ayaṃ dhamma-vinayo ekaraso
vimuttiraso 29
saugatīm gati 476
skandha 63, 360
skandha-mātra 455
stambha 358, 430
staimitya 431
sthira 385
smṛti 408
svaghātaka 385
svabhāva 335, 450
svabhāvaḥ prakṛtis tattvaṃ
dravyaṃ vastu sad 473
svabhāvataḥ 366, 456
svābhāviki 293

УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН, НАЗВАНИЙ ТЕКСТОВ, ПОНЯТИЙ И ТЕРМИНОВ

абхава 370
абха-свара 332
абхиджня 59, 459
Абхидхамма 16, 22
Абхидхамма-питака 326
Абхидхарма 16, 29, 58, 72, 358, 361-
 375, 377, 419, 428, 455, 461
 «Абхидхарма-коша» 324, 370, 375,
 378, 433, 435
Авалокитешвара 77, 79, 83, 85-88,
 139, 163
авидья 87, 430
авихимса 55
Авичи 83, 155, 156, 201
авьякрита 354
адвайя 135
адвайя-джняна 92

Аджаташатру 143, 327, 350, 427
адживика 336, 356
Аджитамитра 169-171
 «Адитта-[парияяя]-сутта» 66
адхарма 357
адхи-читта 445
Акаништха 442, 452
акаша 291
 «Акутобхайя» 83, 125, 335
акуцала 354
 «Акшайямати-сутра» 448
 Алмазная колесница см. также *Вад-
 жраяна* 16, 26, 75, 76
 «Алмазная сутра» («Ваджра-ччхеди-
 ка праджня-парамита сутра»)
 71, 75, 78, 89, 99, 109, 139
Амида 349

- амидаизм 71, 349
 Ами табха (будда) 84, 139, 349
 Амритакара 282, 286, 289-293, 459, 464, 465
 «Анаваттапта-сутра» 373
 анагамин 59, 101
 ананда 69
 Ананда 31, 32, 53, 185, 361
 анатман 11, 47, 57, 61, 64, 65, 82, 131, 132, 335, 419
 анатта см. также анатман 61
 «Анатта-лакхана-сутта» 61, 419
 Анатхапиндада 92, 93
 Ангулимала 143, 327
 «Ангуттара-никая» 99, 339, 461
 анитья 11, 47, 57, 62, 64, 335
 аничча 62
 анната 42
 антара-бхава см. также бардо 340, 388
 ану 455
 анунайя 435
 анутпатти 357
 ануттара-бодхи 410, 425
 ануттарам самма-самбодхи 41
 ануттара-пуджа 109, 425, 429
 ануштубх 294
 апсара 341
 «Ария-париесана-сутта» 35
 артха 291
 «Артхашаистра» 413, 415
 арупа-дхату (арупья-) 57, 59, 289-291, 342, 345, 353, 474, 476
 архат (Архат) 36, 51, 59, 63, 67, 74, 94, 101, 142, 452, 462
 архатство 101, 464
 арья 284
 Арья-Боло 84
 арья-гити 321
 Арьядэва 372
 Арьядэва-тантрик 275
 «Арья-нандика-сутра» 426
 Арьяшура 384
 асава 68, 461
 Асанга 89, 274, 289, 345
 асрава 444
 асура (полубог) 9, 88, 345, 360
 Атиша 275
 атман (Атман) 50, 65, 91, 95, 127, 131, 193, 197, 198, 244, 336, 376, 380, 381, 415, 419, 455
 Аулукия 370
 ахан-кара 412
 ахимса 14
 ачарья 368, 475
 ачинтья 134, 293
 «Ачинтья-става» см. также «Гимн Будде, которого не охватить мыслью» 292, 307, 468
 Ашвагоша 383
 Ашока 14, 15, 27, 54, 167, 404, 406, 410, 412, 413
 «Ашта-сахасрика праджня-парамита сутра» 72-74
 ашубха 335
 Бадмаев А.В. 90
 бардо см. также антара-бхава 340, 388
 бауддха 422
 Благовестие 98-106, 108-110, 117, 121
 Благодатный (Бхааван – одно из имён Будды) passim
 Благородные истины (арья-сатьяни) 41, 44, 45, 55, 57, 81, 87, 127, 150, 162, 250, 257, 258, 261, 262, 333, 347, 353, 364, 408, 438
 Благосущный (Сугата – одно из имён Будды) 93, 103, 114, 120, 121, 140, 150, 319, 320, 338
 Бог (Бог-творец) 17-19, 65, 124, 127, 150, 285-287, 313, 336, 344, 372, 379, 436, 442, 452, 470
 бодхи, Бодхи 43, 57, 64, 133, 135, 369, 436
 бодхи-самбхара 173, 345
 Бодхидхарма 59
 бодхисаттва (Бодхисаттва) passim
 «Бодхисаттва-бхуми-сутра» 357, 449
 бодхисаттва-махасаттва 73, 77
 «Бодхи-читта-виварана» 274
 Бонгард-Левин Г.М. 178
 Брахма (бог) 34, 41, 42, 84, 142, 148, 213, 230, 262, 263, 293, 326, 331, 332, 395, 401, 442, 457
 Брахма Сахампати 383
 брахмачарин 339
 брахма-чария 63, 68
 «Брихадараньяка-упанишада» 48
 Брихат-пхала 332
 буддха 87
 Буддха-бхашипта 26

Буддха-вачана («*Буддха-вачана*»)

26, 28

Буддха-Дхарма 26

буддха-дхарма-кайя 135

буддха-кайя 80, 461

буддха-кара 83

буддха-киштра 74, 292

Буддхапалита 372

«*Буддха-чарита*» 35

бхава 370

бхавана 55, 58-59, 291, 365, 449

бхавана-майи праджня 458

«*Бхава-санкранти сутра*» 470

«*Бхагавадгита*» 398, 471

Бхагаван (Благодатный — одно из имён Будды) 31, 85, 92-94

бхакта 465

бхакти 322, 396, 443, 446, 465, 471, 475

Бхатгачарья В. 272, 276

бхикиш (пали *бхиккху*) 36, 51, 52, 54

бхикишун 51

бхуми 77, 172, 178, 274, 289, 290,

357, 401, 434, 437, 440, 465

ваджра 89

«*Ваджра-дхваджа сутра*» 78

Ваджрапани 79

«*Ваджра-ччхедика праджня-парамита сутра*» (ВЧ) см. также

«*Алмазная сутра*» 89, 122

Ваджраяна (*ваджраяна*) 16, 26, 71-78,

84, 123, 131, 288, 464

вайбхашика 127, 376, 467

Вайрочанаракшита 282

Вайтарани 342

вайшешика 189, 370, 371

вайшинава 372

Валлезер М. 90

Валле Пуссэн Л. де ла 417

вандания 109

Варанаси 35, 42, 66, 139, 170

варна 182, 404, 405

Васубандху 89, 324, 375, 378, 435, 456

васту 428

ватсипутрии 370, 382

Ваттагамани 27

ведана 61, 62, 68, 86, 455

Великая колесница (*Махаяна*) *passim*

Вертоградова В.В. 35, 99, 321, 383,

404

Весак 23

взаимозависимое происхождение

см. также закон взаимозависимого происхождения 56, 57, 64, 87, 124, 127-129, 137, 161, 279, 297-300, 307, 346, 347, 361, 378, 456, 466, 472

вибхаджа-вада 406

«*Вибханга*» 429

«*Вибхаша*» 395

«*Виграха-вьявартани*» см. также «*Рассмотрение разногласий*» 347, 469-472

виджняна 62, 64, 86, 377, 418, 456, 458

виджняна-вада 274, 378

Виджняпти-матра 380

Видьякарапрабха 271

викальпа 287, 460

вимокша 59, 439

Виная (*виная*, «*Виная*») 28, 29, 58, 99, 326, 400, 427, 428

Виная-питака 3, 30, 32, 52, 383, 427, 428

виньяна 62

випака 49

випашьяна 56-59, 439, 458

«*Вира-датта-грихпати-париприччха*» 447

вирья-парамита 120

витарка 432

вишама 336

Вишну 31, 84, 372, 403, 411, 445, 458, 469

Восьмеричный Путь (*аштангика-*

марга) 38, 39, 45, 47, 57, 162, 445

Всеведение (*Сарваджнята*) 351, 453

Всеведущий (*Сарваджня* — одно из имён Будды) 179, 192, 198, 278, 351, 459

вьявахара 365, 381, 420

вьявахарика 367

вьяпада 106

вьяртха 72, 416

«*Ганда-вьюха-сутра*» 426

гандхарва 88, 296, 307, 388, 461

Ганеша 84

гарбха 427

гаруда 88

Гаутама 36, 37, 60, 339

Гая (*Бодх-Гая*) 66

гелуг 84, 137, 170

- «Гимн Будде, превзошедшему мир» см. также «*Локатита-става*» 296, 301, 454
- «Гимн высококочтимому Будде, [составленный в стихотворном] размере *дандака*» 283
- «Гимн высочайшему Будде» см. также «*Парамартха-става*» 318-320, 392, 443, 475
- «Гимн неохватимому мыслью Будде» см. также «*Ачинтья-става*» 307, 317, 366, 451
- «Гимн несравненному Будде» см. также «*Нираупамья-става*» 302, 458
- «Гирлянда джатак» («*Джатака-мала*») 384, 415
- Говинда Лама Анагарика 19, 22
- Гомбридж Р. 60
- Гуань-ши-инь* 84
- гуру* 255, 256
- Гьялцаб Дарма-ринчен 170-174, 365-368, 373, 382-384, 398, 429-433
- Далай-лама 84, 168
- Далай-лама XIV 45, 81
- дама* 400
- дана* 54, 393
- дана-парамита* 74, 95
- «*Дацца-бхумика-вибхаша*» 349, 355, 392, 399, 403, 435-438
- «*Дацца-бхумика-сутра*» 291, 393, 434
- «Двадцатипятидесятая *Праджня-парамита*» 428
- «Двадцать стрóf о Великой колеснице» см. также «*Махаяна-вимшика*» 3, 127, 274, 281, 289, 440, 443
- двайя* 426
- двеша* 49
- двигану* 370
- Девадатта* 327
- Джамбудвипа* 259, 436, 445
- Джамбунада* 445
- джатака* 92
- джива* 91, 95, 131, 370
- Джисна* (Победитель — одно из имён Будды, а также основоположника джайнизма *Махавиры*) 31
- джняна* 87, 126, 167, 274, 365, 450, 471
- Джнянагарбха* 169, 271
- джняна-самбхара* 132, 173, 346, 353
- дзогчен* 292
- дзен* 59, 71
- дигамбара* 352, 370
- «*Дипаванса*» 27
- Дипанкара* 102, 110-112
- Диц 3. 178, 329, 336, 431, 432, 437, 446, 448
- Достойный [нирваны] см. также *архат* 262, 263, 441, 452, 462
- доша* 53, 428
- дравья* 378
- Драгонетти К. 295
- «Драгоценные строфы» («*Ратна-авали*», РА) *passim*
- «Дружественное послание» см. также «*Сухрил-лекха*» (СЛ) 3, 134-137, 164, 166, 284, 359, 402, 428, 450
- дуккха* (пали) 44, 62
- духкха* 44-47, 59, 62, 64
- Дхамма* см. также *Дхарма* 8, 39-41, 44
- «*Дхаммапада*» 8, 50, 53, 54, 60, 65, 69, 327-331, 346, 348, 422
- «*Дхамма-чакка-наваттана-сутта*» см. также «*Сутта [Первого] поворота Колеса Закона*» и «*Дхарма-чакра-правартана*» 34
- Дхамма-чакку* 42
- Дхарма* (Закон, Учение) *passim*
- дхарма-дхату* 392, 476
- «*Дхарма-дхату-става*» 283
- дхарма-кайя* (Дхарма-кайя) 73, 80, 118, 129, 174, 288, 336, 461, 462
- дхарма-найратмья* 65, 132, 458, 474
- «*Дхарма-санграха*» (ДС) см. также «Собрание основоположений Закона» 276, 405, 438
- «*Дхарма-скандхака*» 429
- дхармата* 125, 134, 437
- дхарма-шастра* 331, 352, 405
- дхарма-яджня* 474
- Дхармендра* 275
- дхармо-частица (*дхармо-частица*) *passim*
- дхьяна* 56-60, 286, 287, 291, 331, 332, 342, 349, 353, 359, 378, 439, 441, 442, 459, 463
- дхьяна-парамита* 59, 75
- дхьяни-будда* 287, 320, 349

- закон взаимозависимого происхождения (*пратитья-самутпада*) 49, 82, 194, 377, 466
- Зая-пандит 90
- знак-отметина, см. также 32 знака-отметины 118, 119, 175
- Игнатович А.Н. 83, 476
- иллюзия см. также *майя*, марево 80, 273, 279, 280, 296, 299, 300, 307, 310, 316, 361, 368, 381, 382, 457-459, 462-464, 472
- Индра* 153, 341, 438
- Исипатана* 35, 42
- истина о прекращении страдания 39, 40, 50, 339
- истина о причине страдания 38-40, 47, 364-367
- истина о Пути 39-41, 55
- истина о страдании 38, 47, 334
- Истинносущий (*Татхагата* – одно из имён Будды) *passim*
- Ишвара* 127, 336, 411, 470
- ишвара-вада* 372
- йога* 56, 336, 385
- йогачара* 130, 274, 275, 288, 289, 369, 378, 380, 399, 454, 467, 473
- Йонг Й.В. де 351, 417
- иятха-бхута* 62
- Кавамура Л. 325
- кагью* 84
- кайя* 68
- Калинга* 106
- кальна* 77, 105, 338, 351, 370, 464
- кальпана* 72
- кальяна-митра* 178, 357
- кама* 289
- кама-дхату* 338, 340
- Камалашила* 90, 95, 98, 112, 114, 139, 474
- «*Кама-шастра*» 389
- Канакаварман* 169, 271
- Кангьюр* 75, 426
- Каннон* 84
- «*Каранда-вьюха*» 83
- карика* 89, 124
- карма* *passim*
- Кармана* 84
- каруна* 52, 78, 83, 130, 134
- «*Катха упанишада*» 470
- «*Катьяяна-ававада-сутра*» («Наставления Катьяяны») 333
- Каундинья* 42, 43
- Кащьяпа* 66-68
- Кваным* 84
- киртана* 286
- клеша* 73, 328, 344, 378, 430, 460, 463
- Колесо Закона (*Дхарма-Чакра*) 37, 42, 43, 53
- Конданья* (санскр. *Каундинья*) 42
- Конзе Э. 90, 112
- «Коренные строфы о Срединности» см. также «*Мула-мадхьямака-карики*» 284, 334, 335, 347, 352, 367, 376, 379, 417, 450
- Кошала* 92
- Кришна* 31, 351, 398, 411
- Кубера* 454
- Кугявичус А. 322, 407
- кумара* 441
- Кумараджива* 90, 168, 228, 428
- куцала* 354
- кхандха* см. также *скандха* 61, 63
- «*Кхуддака-никая*» 29
- кшианика-вада* 372
- кшианти-парамита* 106
- «*Лалита-вистара*» 35
- лама* 24, 137, 138, 444, 475
- лам-рим* 137, 174
- «*Лам-рим*» 137, 407
- «*Ланка-аватара*» («*Ланкаватара-сутра*») 79, 274, 369, 451-454, 467, 468, 473
- Лати Ринпоче 172, 401, 403, 409
- лекха* 138, 429
- Линдтнер К. 274, 275, 282, 293, 295, 330, 348, 429, 433, 455-458, 466, 468
- лобха* 49
- лока* 374, 381
- лока-вид* 462
- лока-дхату* 410
- лока-натха* 469
- «*Локатита-става*» см. также «*Гимн Будде, превзошедшему мир*» 286, 290, 296
- Локеш Чандра 378, 379, 396
- локоттара-вада* 461
- локаята* 382
- «*Лотосовая сутра*» («*Саддхарма-пундарика сутра*») 83, 133
- лоцава* 164, 169, 271

- Любовь 34, 51, 53, 75, 135, 148, 167,
 176, 180, 213, 214, 230, 266, 270,
 331, 344, 356, 358, 396, 400, 407,
 443, 446, 448, 450
Магадха 410
магга (Путь) 45
 «Маджджхима-никая» 35, 82, 347
мадхьяма 420
 «Мадхьямака-аватара» 132, 324
 «Мадхьямака-карики» см.
 «Мула-мадхьямака-карики»
мадхьяма-пратипат 131
мадхьямика passim
майтри 52, 53, 135, 407, 443
Майтрея (будда) 77, 79, 85, 396, 446
Майтреянатха (Майтрея) 274
 «Майтри-упанишада» 293
майя см. также иллюзия, марево 72,
 80, 134, 361, 457
майя-вада 73
 Малая колесница (*Хинаяна*) passim
 «Манава-дхармашастра» 415
манас 72, 420, 456
мандала 349, 362, 363
Манджури 77, 79, 140, 320, 441, 452
мантра 84, 87, 223, 405
Мара 36, 41, 42, 66, 339, 354, 393, 438
марга (Путь) 45, 55
 марево см. также иллюзия, майя 73,
 199, 312, 315, 466
матрика passim
 «Махабхарата» 398
махабхута 455
 «Махавагга» 35, 66, 383
 «Махаванса» 27
 «Махавасту» 434, 440
махакальпа 370
махамайтри 167
махакаруна 167
махаматра 414
Махамати 330, 336
Махапарамешвара 411
 «Махапариниббана-сутта» 53, 60
 «Махапаринирвана-сутта» 423
 «Махапраджня-парамита-упадеша»
 428
 «Махапраджня-парамита-шастра»
 288, 293
Махапуруша (*маха-пуруша*) 393
махатма 351, 415
махасангхика 337
махасукха 167
 «Маха-суньята-сутта» 82
Махаяна passim
 «Махаяна-вимшика» см. также
 «Двадцать строф о Великой ко-
 леснице» 127, 272, 275
Махешвара см. также *Ишвара* 436,
 437, 452
Меру см. также Сумеру 102, 151,
 153, 154, 230, 270, 338, 340, 392
метта 55
 Минаев И.П. 337
 Мипем 326, 338
 Мишра К.Н. 294
Могалипутта Тисса 406
моक्षा 59, 64, 359, 458
моха 49, 363
мудита 52
 Мудрость (мудрость, *праджня*) passim
 «Мула-мадхьямака-карика» (ММК)
 124, 126, 134, 275, 334, 451
муласарвастивада 337
 Мурти К.С. 363, 415
 Мюллер М. 90
нага (змея-дракон) 66, 71, 147, 466
нама-джапа 286
нама-рупа 377
Нанда 143, 327
Нандика 426
 «Наставления Катьяяны» («Катьяяна-
 авада-сутта») 333
настика 355
нейартха 475
 ненасытный дух см. *прета*
ниббана (*нирвана*) 43, 60
 «Нидана-самьютта» 44
 «Ниддеса» 461
никая 56
 «Нираупамья-става» см. также
 «Гимн несравненному Будде»
 286, 302
нирвана passim
ниргрантха 356, 370, 382
ниришвара-вада 458
нирмана-кайя 288
ниродха 44, 364, 440
ниродха-самапатти 59
 Нитирэн-сю 71
нихсвабхава 65, 131, 132, 380, 381, 459

- нихсвабхава-вада* 131, 366, 457
нияти 336
 Ньима Пацеб 169, 271
нынгема 292
 Ньюли Р. 468
 Нянанатилока 339
 Обермиллер Е.Е. 344
 Окада Ю. 169, 350, 357, 360, 369, 372, 375, 384, 387, 389, 393, 400, 405, 408, 412, 414, 420, 426, 429, 431, 435, 446, 449
 Око Просветлённого 114
 Ольденберг Г. 428
Ом 84, 85, 87, 350
 «Опровержение идеи Бога-творца (*Ишвары*)» 379, 470
Падмапани см. также *Авалокитешвара* 79, 83
Палцег Банде 137, 164, 271, 350, 450
 Пандейя Р. 335
пандита 8, 164, 169, 171, 247, 272
параману 336370, 378
парамартха 287, 368-370, 420, 460
Парамартха 389, 437
парамартха-сатья 124, 134, 472
 «*Парамартха-става*» см. также «Гимн высочайшему Будде» 286, 293, 318
парамита 11, 74, 119, 384, 394, 422, 425, 434, 448
парамита-яна 139
парикатха 429
паринама 336
 Пасадика Бхиккху 178, 468
патимоккха см. также *ратимоккша* 52, 337
патипада 45
 Пема Тензин 139
 Первая проповедь см. также «*Дхарма-чакра-правартана*» 36, 43, 45, 48, 63, 425
 Первый собор 31
прадакшиния 109
праджня (Мудрость) *passim*
Праджнякарматы 282
Праджня-парамита *passim*
 «Праджня-парамита» (Праджня-парамитские сутры) 70, 72-80, 123, 128, 131-133, 288, 344, 399, 413, 423, 448, 461, 462
 «*Праджня-парамита Ратна-гуна Санчая-гатха*» 344
 «*Праджня-парамита-стотра*» 283
 «*Праджня-парамита-сутра*» 70-72
 «*Праджня-парамита-хридая сутра*» 81, 88
Праджняшири 283
праkritи 336
пралая 364
прамана 124, 134
прапа 376
прапанча 287
прасанга 124, 285, 451
 «*Прасаннапада*» см. также «Ясные строки» 124, 368, 379
прагигха 435
Пратимоккша 50, 52, 139, 337, 427, 429
пратитья-самутпада см. также закон взаимозависимого происхождения 56
прагьека-будда 73, 397, 436, 454, 464
прагьятпанна-самадхи 392, 399
 «*Прагьятпанна-сутра*» 275
прета (ненасытный дух) 9, 220, 224, 228
притхиви 370
пудгала 49, 50, 91, 95, 131, 370
пудгала-вада 95, 370
пудгала-найратмья 65, 131, 458, 474
пуджа 286, 392
пуджания 109
пунья 91, 126, 167, 357, 424, 426
пунья-самбхара 95, 173, 346, 447, 458
пунья-скандха 95
пуруша 131, 336, 370
 пустота (*шуньята*) *passim*
 Путь (*магга, марга*) *passim*
рага 53
Раджагриха 85
 «Рассмотрение разногласий» см. также «*Виграха-вьявартани*» 347
 «*Ратна-авали*» («Драгоценные строфы») *passim*
 «*Ратна-кута*» 447
 «*Раштрапала-париприччха*» 405
 Рендава 138, 323-326, 330, 334, 337, 338, 345-347
 Рис-Дэвидс Т. 428
риши 107
рупа 61-64, 67, 86, 243, 289, 378, 455

- рупа-вати* 440
рупа-дхату 57, 59, 331, 342, 349, 353, 474, 476
рупа-кайя см. также Тело Будды в цвете и форме 73, 173
рупа-скандха 455
рупи-буддха-кайя 288, 290
Сад-Дхарма 26, 352
садхана 286
сакритагамин 100
сакья 326, 338
самагри 378
самадхи 56-59, 86, 287, 292, 323
 «*Самадхи-раджа-сутра*» см. также «*Сутра Царя сосредоточения*» 448
самана 42
самата-джняна 460
 Самдхонг Ринпоче 170, 178
самбхога-кайя 288, 463
самврити 379, 420, 423
самврити-сатья 134, 472
самматия 337
 «*Самсутти*» 282
 Самтен Н. 170, 171, 178, 352, 366, 373, 380, 384, 387, 393, 396, 403-409, 412, 431, 437, 441, 442, 446, 448
самудая 44
 «*Самьютта-никая*» 30, 335
сангха (община, монашеская община) passim
санджня 62, 64, 86, 366, 380, 456
 «*Сандхи-нирмочана-сутра*» 274
санкальпа 287, 460
санкхара 62
санкхья 189, 336, 370, 382
саннья 62
сансара passim
сансарга 379
санскара 49, 62, 64, 86, 378, 383
санскара-скандха 456
санскрита 378
сантана 16
сарва-асти 309
Сарваджнядэва 137, 164
сарваджняна 80
сарва-дхарма 414
сарвастивада 127, 128, 139, 337, 345, 363, 379, 381, 422, 466, 467, 473
 Сарнатх 35, 66, 139, 170
Сатавахана 350, 351, 403, 411
сати-паттхана 54
саттва 91, 95
сат-чит-ананда 388
сатья 400
саутрантика 418
свабхава 289, 418, 419, 457
свабхавика-кайя (Самосушее Тело Будды) 289
сва-кайя 292
сварупа 449
 «*Семьсот строк о Праджня-парамите*» 373
сиддха 123
сиддханта 372
 Симха С. 90
скандха 61, 63, 174, 188, 189, 193, 335, 336, 361-363, 370, 380, 419, 455, 456
 «*Собрание основоположений Закона*» см. также «*Дхарма-санграха*» 403, 405, 438
 «*Совершенствования Мудрости*» тексты (сутры) 3, 70-75, 104
 Совершенство(вание) Мудрости (*Праджня-парамита*) passim
 Сострадание passim
сотапатти 42
 Срединность 44, 127
 Срединный Путь passim
 Страдание (*духкха*) passim
ступа 73, 210, 294, 392
стхавиравада см. также *тхеравада* 28, 127
субхашита 27
Субхути 92-122
Сугата (Благосущный) 93, 99, 320, 321
сукха 59, 382, 384, 420
 «*Сукхавати-вьюха*» 357
Сумеру см. также *Меру* 102, 338, 392
 «*Сутра о бесчисленных значениях*» 99, 476
 «*Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии*» (ВЧ) 89, 122
 «*Сутра о сущности Совершенной Мудрости*» (ХС) 81, 88
Сутра-питака 362
 «*Сутра-самуччаяя*» 168, 468

- «Сутра Сердца» (ХС) 81, 85, 335
 «Сутра Царя сосредоточения» см. также «*Самадхи-раджа-сутра*» 373
 «*Сутта-вибханга*» 52
 «Сутта об огне» 30, 66, 67
 «Сутта о признаках отсутствия вечной души» 30, 38, 61, 86
 «Сутта [Первого] поворота Колеса Закона», см. также «*Дхамма-чакка-наваттана-сутта*» 30, 32, 34, 86, 108, 337
Сутта-питака 29-31, 56
 «*Сухрил-лексха*» см. также «Дружественное послание» 136, 166
тантра 26, 75, 288
тапас 356
Тара 465
тат 471
таттва 381
Татхагата (Истинносуший) 36, 44, 53, 88, 91, 94, 96, 112, 114, 124, 129, 291, 320, 327, 421, 435, 442, 465, 472
татхата (Истинно сущее) 80, 129, 472, 475
 Тело Будды см. также *буддха-кайя* 74, 79, 80, 126, 135, 284-294, 392, 439, 461
 Тело Будды в цвете и форме см. также *рупа-кайя* 73, 173, 175, 217, 288, 325, 399
 Тело Закона см. также *дхарма-кайя* 73, 80, 118, 173, 175, 217, 288-294, 325, 336, 399, 461
Тенгьюр 75, 124, 169, 171, 283, 285, 387, 431, 443
 Тёрман Р. 167, 402
тика 169, 171, 271
Типитака 27, 30, 127, 139, 321, 383, 428
тиртхика 352, 373
 Тола Ф. 295
 Топоров В.Н. 8, 327, 422
 Торчинов Е.А. 51, 90
 три Драгоценности 10, 51, 57, 179, 235, 257, 265, 332, 350, 364, 407, 412, 452
 Тридцать два знака-отметины Великого Человека 104, 105, 210, 213, 290, 304, 392, 398, 399, 457, 463
Трипитака 27, 28, 124, 425, 428
три-свабхава 467, 473
Трисонг Децэн 137
 Тубянский М. 282
 Туччи Дж. 169, 273, 282, 286-295, 353, 356, 358, 363, 365, 382-384, 415, 420, 422, 451, 460
Тушита 42, 261
тхеравада 28, 30, 51, 72, 95, 334, 337, 345, 383, 406, 461, 465
 «*Тхери-гатха*» 321
тьяга 400
 «*Удана-варга*» 327, 328
Удаяна (имя персонажа и страна) 143, 327, 350
 «*Уддхарита*» 384, 392
 Уильямс П. 275, 468
упадана 49
упадхьяя 475
упайя 265, 386, 390, 436, 443
Упанишада 48, 56, 293, 376, 420, 470
упасака 426
упосатха 428
урна 398
Урувилва (*Урувела*) 66
учхеда 463
учхеда-вада 273, 352
ушниси 398
 Фа Сянь 413
 Фа Цзан 427
 Фраувальнер Э. 363
 Хан М. 169, 171, 178, 284, 321, 366, 379, 387, 398, 412, 429, 433, 437, 447, 448
 Хантингтон К. 368
хету 336
Хиняна *passim*
 Хопкинс Дж. 172, 351, 363, 378, 380, 387, 398, 401, 403-409, 415
 «*Хридайя-сутра*» 81, 335
хуаянь 427
Цен Лугьел 169, 271
ценно 475
 Цонкапа 137, 170, 322, 407
чайтта 421
чайтья 109, 392
чакра 465
Чакравартин (Вселенский правитель) 241, 415, 437
Чандракирти 124, 132, 282, 324, 325, 334, 335, 361, 366, 368, 370, 372-379, 383, 388, 417, 455

- чань/дзэн 59
 чатух-коти 134, 360
 «Чатух-става» см. также «Четыре гимна [буддам]» (ЧС) 282, 286, 287, 289, 294, 399
 «Чатух-става-самасархта» 282
 «Чатух-щатака» 372
 Ченрези 84
 четана 48
 «Четыре гимна [буддам]» см. также «Чатух-става» (ЧС) 3, 92, 118, 134, 282-294, 321, 399, 451, 454
 «Чистая земля» 349
 читта 63, 378, 420, 456
 «Читта-ваджра-става» 283, 286
 читта-матра 274, 275
 читта-матра-вада 274
 «Чхандогья-упанишада» 48, 55
 шакья (род Будды, племя, народ) 35
 Шакьямуни (одно из имён Будды данного исторического периода) passim
 «Шалистамба-сутра» 347, 457, 462, 470
 шаматха 56-59, 439
 Шантаракишита 350
 шанти 43
 шарира 462
 шаstra 247, 272, 371, 423
 Шастри Ш. 90
 «Шветашватара-упанишада» 335
 Шива 31, 84, 351, 442, 452, 453, 458, 469
 шила 55, 450
 Шмитхаузен Л. 431
 Шопен Г. 90, 98
 шравака 73, 76, 167, 178, 259, 261, 397, 425, 426, 436, 440, 444, 464
 Шравастии 92, 93
 шраман 42
 шротанна 42, 51, 64, 100
 шунья 72, 124, 416, 470
 шунья-вада 131, 133, 273, 457
 шуньята passim
 «Шуньята-саптати» 417
 щама 400, 440
 Шарадватипутра (Шарипутра) 248
 Шарипутра 85-88
 щашвата 463
 Щербатской Ф.И. 364
 «Щикша-самуччая» 78
 Шубха 405
 Шубха-критсна 332
 эка 291
 экагра 378
 эка-яна 464
 «Экоттара-агама» 67
 Энзинк Я. 405
 Явленное тело см. также *нирмана-кайя* 115
 якша 454, 461
 Яма 36, 42, 340, 343, 438
 «Ясные строки» см. также «Прасаннапада» 124, 455

КАК ОБРАЩАТЬСЯ С БУДДИЙСКИМИ КНИГАМИ

Дхарма — Учение Будды — чудодейственное лекарство, помогающее вам самим и всем живым существам избавиться от страданий. Ко всякой книге, содержащей Учение Будды (а даже одно слово Дхармы или имя Будды делают книгу таковой), следует относиться уважительно, на каком бы языке она ни была написана. Избегайте класть книгу на пол или стул. Не переступайте через книгу и не ставьте на неё какие-либо предметы — даже изображения Будды или божеств. Храните книги Дхармы на алтаре или в другом почётном, чистом и предпочтительно высоком месте. Не выбрасывайте, подобно мусору, старые или ненужные книги, содержащие Учение Будды. Если возникла такая необходимость, лучше сожгите их — предание огню считается уважительным способом избавиться от пришедшего в негодность религиозного текста. Таким же образом рекомендуется с почтением относиться и к писаниям других духовных традиций.

*Серия «Самадхи»
Научно-популярное издание*

В. П. АНДРОСОВ

Буддийская классика Древней Индии

Слово Будды и трактаты Нагарджуны
в переводах с палийского, санскритского
и тибетского языков с толкованиями

Редактор серии «Самадхи» *Александр А. Нариньяни*
Корректоры *Е. Степанович, И. Москаленко*
Оригинал-макет *А. Клейменова*
Оформление переплёта *Е. Ниверт*

ООО «Открытый Мир»
115093, г. Москва, ул. Павловская, д. 18, стр. 1
Тел.: +7 (495) 789-82-31
Наши электронные адреса:
www.ombooks.ru
samadhi@openw.ru

Подписано к печати 08.11.2007. Формат 84x108/32
Печать офсетная. Усл. печ. л. 26,88
Тираж 1500 экз. Заказ №