

ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

DOI 10.30792/2304-1838-2018-2-3-26

УДК 130.2

ББК 86.3

Лепехов С. Ю.

ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ И ФИЛОСОФИИ МАДХЬЯМАКИ НА ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕОЛОГИИ РИМЕ¹

В статье обсуждается влияние, которое оказали идеи школы *Мадхьямаки* (Madhyamaka) и учения *Праджняпарамиты* на становление отдельных ветвей тибетского внесектарного движения *Риме*. Рассматривается влияние направлений *Мадхьямаки* как *Рантонг* (rang stong) и *Шентонг* (gzhan stong), и линий передач учения *Чод* (Chod) и др. Обсуждается различие подходов *Рантонга* и *Шентонга*, в том виде, как оно описывается в главном труде Джамгон Контрул Лодре Тхайе «Всеобъемлющее знание». Конкретизируется трактовка понятия *татхагатагарбха* (de bzhin gshegs pa'i snyung po). Анализируется влияние идей *Мадхьямаки* на становление взглядов видных деятелей движения *Риме* Джамгон Контрула (Jamgon Kongtrul), Джу Мипхам Ринпоче (Ju Mipham Rinpoche) и др. Отмечается, что полемизируя в некоторых аспектах трактовки классической *Мадхьямаки* с *Гелук*, *Риме*, тем не менее, претендовала на то, чтобы служить выразителем взглядов всех направлений и школ тибетского буддизма, оставаясь внесектарным течением. Вместе с тем, направлениям, которые оставались за рамками влияния главенствующих гелукпинских монастырей, и, вообще, представляли немонастырский буддизм (например, *Чод*), в *Риме* уделялось сравнительно большее внимание. Рассматривается влияние текстов *Праджняпарамиты* на формирование традиции *Чод* и ее основательницы Мачик Лабдрон (Machik Labdron). Отмечается влияние на *Чод* идей Арьядевы, изложенных в «Праджняпарамита-упадеше». В Приложении дан перевод глав XI-XV «Ратна-гуна-

¹ Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.187.1.4. «Культурное наследие народов Трансбайкалья и сопредельных регионов Восточной Азии в системе духовных ценностей России», № АААА-А17-117021310267-5).

самчая-гатхи» (тиб.: mdo sdud pa), оказавших особое влияние на становление учения Чод.

Ключевые слова: внесектарное движение Риме, Джамгон Конгтрул, Джу Мипхам Ринпоче, Мачик Лабдрон, Чод, Ратна-гуна-самчая-гатха

Lepekhov S. Yu.

THE INFLUENCE OF THE IDEAS OF THE *PRAJNAPARAMITA* AND *MADHYAMA* PHILOSOPHY ON THE FORMATION OF THE *RIME* IDEOLOGY

In this paper the influence of the *Madhyamaka* school and *Prajñāpāramitā*'s doctrines on the formation of individual branches of the Tibetan non-sectarian movement *Rime* is discussed. Also the impact of various schools, such as *Rantong Madhyamaka* (rang stong) and *Shentong* (gzhan stong) is examined, as well as the transmission lines of the doctrine (Teaching Lineages), such as *Chod*, etc. The varying approaches of *Rantong* and *Shentong* are discussed, as it was described in the main work of Jamgon Kongtrul «Lodre Thaye» – «Comprehensive knowledge». The interpretation of the concept *tathāgatagarbha* (de bzhin gshegs pa'i snyng po) is specified and also examined is the influence of ideas of *Madhyamaka* on the formation of the views of such prominent figures of the *Rime* movement, as Jamgon Kongtrul and Ju Mipham Rinpoche. It is noted that arguing with *Geluk* in some aspects of classical interpretation of *Madhyamaka*, *Rime*, however, pretended to express the views of all the schools of Tibetan Buddhism, at the same time remaining as a non-sectarian movement. At the same time, the areas that remained outside the influence of the dominant *Geluk* monasteries and, in general, represented non-monastic Buddhism (such as, for example, *Chod*), have received a relatively greater attention in *Rime*. Therefore, the influence of the *Prajnaparamita* texts, especially, the ideas of Aryadeva in «*Prajñāpāramitā-upadeśa*» on the formation of *Chod* traditions and its founder Machik Labdron is examined. In the Appendix translation of the chapters XI-XV from «*Ratna-guna-samcaya-gāthā*» (mdo sdud pa), which had a special impact on the formation of the *Chod* doctrine is given.

Keywords: non-sectarian movement *Rime*, Jamgon Kongtrul, Ju Mipham Rinpoche, Machik Labdron, *Chod*, Ratna-guna-samcaya-gatha

Движение Риме, возникшее в XIX в. в Тибете, проявило себя как объединительная основа для различных направлений и рели-

гиозно-философских школ тибетского буддизма. В свою очередь это предусматривало как гармоничное сочетание повышенного интереса к индийским источникам, так и уважительное отношение к местным локальным религиозным традициям и линиям передач учения. *Риме* уделяет равное внимание всем школам, в том числе и таким, которые находились в тени при доминировании школы *Гелук*. Заслугой деятелей *Риме*, таких как Джамьян Кьенце Вангпо, Джамгон Контрул, Чогьюр дэчен Лингпа, Мипам Гьяцо, стало выявление трудов многих выдающихся мыслителей *Ньингмы*, *Кагью*, *Дзогчена*, *Шидже*, *Чода* и других направлений, которые были ранее незаслуженно забыты, а некоторые даже и запрещены, например, школа *Джонанг* и работы ее учителей.

Собирание текстов «*терма*», открытых подвижниками «*тертонами*», значительно обогатило культуру тибетского буддизма и, в какой-то степени послужило «мостом» между монастырским буддизмом и буддизмом отшельников, ближе связанных с народом. В движении *Риме* можно видеть проявление объективных тенденций религиозной аккумуляции внешних культурных влияний, к каким относятся индийский и китайский буддизм. Не случайно в *Риме* с большим вниманием относились к коренным тибетским боннским и добонским традициям.

Тибетский буддизм во всех своих проявлениях остается стержнем движения *Риме*. В сердцевине этого стержня находятся идеи *Мадхьямаки* и *Праджняпарамиты*. Особенностью *Риме* является оригинальная трактовка так называемых «трех поворотов учения» и сущности учения *Мадхьямаки*. В основе этой трактовки лежали подходы, разработанные, главным образом, в русле школ *Ньингма* и *Кагью*, включающую *Марпа Кагью* (через Миларепу и Гампопу) и *Шангпа Кагью* (происходящую от Кхьюнгпо Налджора).

Усилиями Долпопы Шераб Гьялцена (1292-1361) и Джецюна Таранатхи (1575-1634) было сформировано воззрение, согласно которому «*свабхава*», или самобытие – абсолютно и пусто от всего, кроме самого себя. Относительная же реальность пуста от своей

собственной сущности. Первая трактовка «пустоты» обозначалась как «шентонг» (gzhan stong), т.е. воззрения *Великой Мадхьямаки* (mahāmādhyaṃaka, dbu ma chenpo), в отличие от «рангтонга» (rang stong) – воззрений обычной *Мадхьямаки*.

Пустота от собственного существования (*рангтонг*) признавалась в обычной *Мадхьямаке* и на абсолютном, и на относительном уровне. Согласно приверженцам воззрений *рангтонга* «первый поворот Учения» был предварительным, «второй» – абсолютно окончательным, а «третий» – косвенно окончательным. Сторонники *шентонга* и *Великой Мадхьямаки* считали «первый поворот» – предварительным, «второй» – разъясняющим косвенное окончательное значение, а «третий» – указывающий абсолютный окончательный смысл. Несмотря на то, что концепции *шентонга* придерживалось много учителей из разных традиций, считается, что первым, кто их систематизировал и зафиксировал в письменной форме, был Долпопа Шераб Гьялцен. Таранатха продолжил развитие и систематизацию идей *шентонга*, с которыми непосредственно были связаны представления о том, что изначальная сущность Будды, которая является сущностью просветления, равносильна изначальной сущности человека. Они также равносильны «окончательной пустоте», неотделимой от мудрости, сострадания и силы Бодхисаттвы. К просветленной мудрости Будд следует относиться как истинно существующей реальности.

Кхенпо Цултрим Гьяцо разъясняет разницу понимания «пустоты» в контексте *шентонга* и *рангтонга*: если в школе *рангтонг* «пустота» понимается как «недостаток в некотором явлении собственной природы», то в *шентонге* «в отношении полностью установленной природы» этого не утверждается. «Пустота» здесь пуста не от себя, а от другого [Khenpo Tsultrim, 1992: 171].

Таким образом, о членах равенств, в которых присутствует «пустота» нельзя рассуждать как о сущностях, присутствующих наряду с другими сущностями. Так, например, «неконцептуальное сознание мудрости» (*джяна*) не может даже для высшей мудро-

сти (*праджни*) выступать в качестве объекта. Все, что может быть объектом сознания, каким бы «чистым и рафинированным оно ни было», – возникает независимо от чего-то другого и, следовательно, – не имеет никакого истинного существования [Khenpo Tsultrim, 1988: 76].

Далее Кхенпо Цултрим Гьяцо выстраивает равенство, первым членом которого является «изначальная сущность будды», *татхагатагарбха* (tathagatagarbha) или *сугатагарбха* (sugatagarbha), которой приравниваются: «превосходством высшей мудрости» (*праджняпарамита*), «неконцептуальное сознание мудрости (*джняна*), «недвойственное сознание мудрости» (*джняна*), «ясный свет природы сознания» (*прабхасвара*), «всеобъемлющее пространство или элемент» (*дхату*). Все это также приравнивается «*дхармате* и *татхагатагарбхе*» [Khenpo Tsultrim, 1988: 78].

Когда «неконцептуальное сознание мудрости» очищено, то оно проявляется как качества Будды и называется *Дхармакайя*. У неочищенного «сознания мудрости» качества Будды не проявляются, и оно называется «*татхагатагарбха*» [Khenpo Tsultrim, 1988: 81].

Один из основателей *Риме* и разработчик идей *шентонга* – Джемгон Контрул Лодрѐ Тхайе, так объяснял различие подходов *рантонга* и *шентонга* в своем главном труде «Всеобъемлющее знание» (shes bya kun khyab). «Для *сватантриков* – все вещи устанавливаются как не имеющие действительного существования. Концепция, которая цепляется (*dzin*) за это несуществование, также приходит к пустоте, в конечном счете.

В *Прасангике* ментальная активность (*yid sgrub pa*) отвергается, но это отсутствие ментальной активности не доказывается [Jamgon Kongtrul, 1994: 35]. Направление Шентонг Контрул называет «*Йогачарой-Мадхьямакой*», характеризует его как «исключительное и необычайное» и отмечает, что в нем утверждается, что нет ничего кроме сознания, даже если это сознание не существует, и что оба – «воспринимаемое» (*snang pa*) и «воспринимающий» – вместе не существуют [Jamgon Kongtrul, 1994: 36]. О *татхагата-*

гарбхе (de bzhin gshegs pa'i snyng po) говорится, что она является «сердцевиной сущности всех живых существ и полностью проявляется в Буддах», она пуста от недостатков, присущих существованию во времени, и не пуста от непревзойденных качеств. Она не может быть объектом для различающего сознания, потому что находится за пределами слов и концепций [Jamgon Kongtrul, 1994: 37].

Джамгон Контрул Лодро Тхайе (1813-1899) родился в Ронгьябе (Восточный Тибет), в семье, связанной с известным тибетским родом Кьонгпо и с детства был хорошо знаком с буддийскими и боннскими традициями. Из рода Кьонгпо происходили такие известные тибетские буддисты как: Миларепа Шепа Дордже (1052-1135), основатель школы Шангпа Кагью – Кьонгпо Налчжор (1086-?), первый Кармапа – Дюсум Кхьенпа (1110-1193). По линии *бон* в роду Джамгона Контрула были такие известные деятели как: один из бонских *тертонов* – Лоден Ньингпо и Таши Гьялцен.

Первоначальное обучение Контрула началось в монастыре Шечен, одном из шести основных монастырей школы *Ньингма*, но затем обстоятельства сложились так, что ему пришлось перейти в монастырь Палпунг, принадлежавшего школе *Кагью*. Таким образом, уже с самого начала своего поприща, Контрул столкнулся с необходимостью, совмещения разных традиций и преодоления сектантских привязанностей в восприятии разных трактовок и толкований буддийских доктрин в традициях разных школ. Впоследствии, Контрул, воспринял передачи учения от многих известных учителей того времени, принадлежавшим к различным школам и направлениям. Широта его образованности совпадала с широтой его исследовательских интересов. Помимо собственно философских штудий, Контрол занимался медициной и был известным успешно практикующим врачом. Обширны были его познания в области поэтики, просодии. Он в совершенстве знал санскрит. Все это, безусловно, способствовало формированию более широкого и глубокого взгляда на сущность буддийского учения

как целого и понимания тонкостей в расхождениях различных толкований.

Поскольку Контрул глубоко знал все философские направления буддизма, то основополагающие сутры *Праджняпарамиты* и трактаты *Мадхьямаки*, входившие составной частью в учения многих школ оказывали преобладающее влияние на формирование его философских воззрений. Характерно и неслучайно, что, будучи в затворничестве в 1842 г., он переписал золотыми чернилами текст «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутры» [Ringu Tulku, 2006: 22]. *Праджняпарамитские* тексты и трактаты *Мадхьямаки* неоднократно цитируются в его основном труде «Всеобъемлющее знание» [Jamgon Kongtrul, 1994: 32, 34]. В 1891 г. Контрул дает учение по комментарию Ронгтонга Чходже на «Шесть передач Праджняпарамиты» [Ringu Tulku, 2006: 50].

Мипам Джамьян Гьяцо (1846-1912) был прямым учеником Джамьяна Кьенце Ванпо (1820-1892), от которого он получил передачу всех учений школы *Ньингма*. У Джамгона Контрула он учился санскриту, тибетской медицине, получил множество посвящений Манджушри и *Калачакра Тантры*. Мипам поражал многих известных учителей своими способностями и познаниями, и не случайно, что он, также как и Контрул, получил прозвище «Джамгон» (тиб.: 'jam mgon, санск.: mañjunātha – «Покровитель красноречия»), т.е. – Манджушри.

Весь тибетский буддизм можно представить как некое единство теории и практики, сутр и тантр. Все согласны в том, что теоретической основой являются философские воззрения *Мадхьямаки*, но внутри самой *Мадхьямаки* существуют различия в подходах и трактовках понимания относительной (*kun rdzob kyü bden pa*) и абсолютной (*don dam pa*) истин.

В трактовке относительной истины различались *Саутрантика-Мадхьямака*, *Йогачара-Мадхьямака* и обычная *Мадхьямака* в общем смысле. Как отмечал Джамгон Контрул во «Всеобъемлющем Знании», *Саутрантика* (Бхавивека и его последователи) утвер-

ждает, что внешняя реальность не существует на уровне относительной истины. *Йогачара* (Шантаракшита с учениками) доказывает, что внешняя реальность не существует, даже условно. В третьей группе не задавались вопросом о том, каким путем обычные люди постигают внешнюю реальность и воздерживались от суждений о существовании или несуществовании реальности.

Толкования абсолютной истины распределили своих сторонников на две школы *Мадхьямаки*: тех, кто доказывает, что абсолютное имеет иллюзорную природу и тех, кто отказывается от доказательств. Камалашила, Шантаракшита и сторонники *Саутрантики* утверждали, что иллюзорность реальности устанавливается тогда, когда воспринимающий на опыте убеждается в том, что воспринимает реально не существующий объект. Подобная точка зрения была очень ясно представлена Мипамом Джамьяном Гьяцо в его комментарии на «Мадхьямака-аланкару» (dbu ma rgyan) Шантаракшиты. Джамгон Контрул оценивал этот комментарий как наиболее важный философский текст тибетской *Ньигмы*, и рекомендовал его тем, кто следовал мипамовскому пониманию *Мадхьямаки Шентонга*.

Точка зрения на этот предмет Будхапалиты и его последователей сводилась к тому, что абсолют не может быть осмыслен в терминах «существования» или «несуществования».

Кроме упомянутых, существовали и другие варианты классификации философии *Мадхьямаки*. Шантаракшита различает два пути понимания относительной истины: когда относительность трактуется содержание сознания, и когда относительность рассматривается как обыденное, привычное бытие. Майтрипа рассматривал два понимания абсолютной истины: 1) абсолют является иллюзорностью и недвойственностью, исходя из того, что все – иллюзия; 2) все явления являются полностью непостоянными, при этом концепция иллюзорности не рассматривается.

В классификации кашмирского пандиты Лакшми различаются: *Саутрантика-Мадхьямака*, *Йогачара-Мадхьямака* и *Праджняпа*

рамита-Мадхьямака. Различия между ними сводятся к трактовке абсолюта как пустоты и способам определения относительной истины. Джамгон Контрул различает две основных категории: *Сутраяна-Мадхьямаку* и *Тантраяна-Мадхьямаку*. В *Сутраяна-Мадхьямаке* он различает *Рантонг* («пустота от себя»), и *Шентонг* («пустота от другого») [Ringu Tulku, 2006: 194].

Мипам объясняет различие трактовок *Сутраяны* и *Тантраяны* не только принципиальными позициями, но и тем обстоятельством, что «большие *праджняпарамитские* сутры (Шатасакхасрика) поначалу были просто неизвестны тибетцам и отсутствовали в библиотеках их монастырей» [Ringu Tulku, 2006: 244]. Школа *Гелуг* опиралась, главным образом, на *Прасангика-Мадхьямаку* в трактовке Чандракирти, и не соглашалась с рядом положений, отстаиваемых сторонниками других школ.

Полемизируя в каких-то аспектах трактовки классической *Мадхьямаки* с *Гелук, Риме*, тем не менее, претендовала на то, чтобы служить выразителем взглядов всех направлений и школ тибетского буддизма, оставаясь внесектарным течением. Естественно, что тем направлениям, которые оставались за рамками влияния главенствующих *гелукпинских* монастырей и, вообще, представляли немонастырский буддизм, уделялось сравнительно большее внимание. К таким направлениям принадлежал и *Чод* (gcod).

Адепты *Чод* ведут основание своей традиции от самого Падмасамбхавы, т.е. с самых первых шагов буддизма в Тибете. Согласно преданию, Падмасамбхава передал свои наставления по *Чод* своей супруге – Еше Цогьял, которая, считается основательницей одной из ветвей *Чод* – так называемого «женского» *Чода*. Реальной основательницей этого направления считается Мачиг Лабдрон (1055-1153), в традиции рассматривавшейся как перерождение Еше Цогьял.

Существенные детали, обосновывающие теорию и практику *Чод*, содержались в тех наставлениях, которые Падмасамбхава, по преданию, передал Еше Цогьял. В частности, Еше Цогьял спраши-

вала Падмасамбхаву о должном поведении ученика, еще не достигшего просветления. В своем ответе учитель разграничил три вида поведения: обычное поведение, йогические практики и высшее поведение, соответствующее истинной таковости (*matxame*).

Сущность тайных йогических практик, согласно Падмасамбхаве состоит в «отсечении» (*чод*) рассудочного мышления. Практикуя устремленность к просветлению (*бодхичитту*), любовь и сострадание ко всем живым существам, следует относить к этим существам и демонов, обычно вызывающих у всех страх. Почувствовав страх, наставлял Падмасамбхава, следует осознать, что все живые существа – мои родители и без колебаний предложить всем богам и демонам, охраняющим местность свою плоть, кровь и кости для насыщения. В это время сознание должно пребывать в спокойствии *бодхичитты*. Следует осознать, что демоны – всего лишь порождения беспокойного ума и в действительности не существуют. Таким образом, покорение демонов и успокоение мысли происходят одновременно.

Впоследствии эти наставления Падмасамбхавы Еше Цогьял легли в основу традиции *Чод*, где практика «отсечения» становится основной. Вместе с тем, подобная практика упоминается уже в «Праджняпарамита-упадеше» Арьядевы [Edou, 1996: 19], где медитация на пустоте и «отсечение» страхов, достаточно подробно описаны, причем именно как созерцание идамов, богов и демонов на кладбище и других подобных местах.

По-видимому, неслучайно, что во всех жизнеописания Мачиг Лабдрон, действительной основательницы «женского» *Чода*, тексты *Праджняпарамиты*, их изучение и практика занимают центральное место [Ma gcig lab sgron, 1974: 21]. В том числе, отмечается «Ратна-гуна-самчая-гатха». Именно во время чтения и размышления главы о Маре, содержащейся в этом тексте, Мачиг Лабдрон достигла просветления [Edou, 1996: 132]. *Чод Махамудры* Мачиг считала аналогичным *Праджняпарамите*, а его практику тайной *Ваджраяны* [Edou, 1996: 13].

В своих последних наставлениях Мачиг Лабдрон, по сути, прямо цитирует «Ратна-гуна-самчаю». Таковы, например, ее сравнения сознания и беспрепятственного пространства (nam mkh'a) [Ma gcig lab sgron, б.г.: 447] Быть изначально пустым, считает Мачиг Лабдрон, является неотъемлемым свойством сознания, и в этом оно подобно пространству. Если сосредоточенно смотреть в небо, то прекращается восприятие других объектов. Подобно этому, сосредоточенный взгляд в собственное сознание останавливает все остальные мысли. Как невозможно определить конкретное место пребывания облаков в небе, так невозможно остановить бегущую мысль в сознании. Как пустое пространство само по себе не имеет ни цвета, ни формы, так и сознание не имеет ни цвета, ни формы, ничего определенного. Можно назвать и познать беспрепятственное пространство, но невозможно указать на него, как на «это». Когда мысли полностью отброшены – *дхармакайя* не является чем-либо другим [Ma gcig lab sgron, б.г.: 448].

В XII главе «Ратна-гуна-самчаи» есть *гатха*, в которой отмечается, что «существа говорят о видении, познании беспрепятственного пространства», но возможно ли само видение пространство – это подлежит обсуждению. Таково же и познание *Дхармы*, которой учит Татхагата. «Нет возможности ее обнаружить или выразить каким-либо образом» (Rgs XII, 9) [Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samśaya-gāthā, 1960: 50]. Во II главе объективная основа природы (dmigs pa gnams kyi) объявляется такой же запредельно безграничной, как и природа области беспрепятственного пространства (Rgs II, 10) [Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samśaya-gāthā, 1960: 21].

Практика «отсечения», в уже упоминавшейся выше «Праджняпарамита-упадеше» Арьядевы, описывается как отсечение самого корня заблуждений. Арьядева говорит, что когда человека лишили жизни, то отсекли, тем самым, сам корень, и у убийцы отпадает необходимость лишать его дополнительно зрения, слуха и т.д. Когда во время медитации «отсечено» сознание, то, тем самым, отсекаются беспокойства, надежды, страхи, обуславливающие

наши действия, а также гордость, порождаемая нашим «Я». Арьядева дает рекомендации как образом могут быть «отсечены» «создающие препятствия Мары» (thogs pa'i bdud), под которыми здесь понимаются пять органов чувств, пропускающих в сознание омрачающую, просветляющую, или же нейтральную информацию. В данном случае речь, разумеется, идет об омрачающем сильном желании явленной реальности, неразрывно связанной с страстной привлекательностью, ненавистью и отвращением. Арьядева советует, оставаясь в спонтанной свободе от мыслей, «подобных спутанному лесу», медитировать, концентрируя свое сознание на этих Марах, с таким чувством, как если бы Вы обладали «сверхъестественными силами или острым топором» и, «твердо установить, опираясь на анализ и обдумывание – абсолютное их несуществование» [Edou 1996: 19].

В XI, XXI, XXII и XXIV главах «Ратна-гуна-самчאי» описывается ложное чувство гордости, порождаемым нашим «Я», которым пользуется Мара, чтобы сбить совершенствующего с правильного пути. А в главе упоминается практика *парамиты* дарения, с помощью которой Бодхисаттва «отсекает» (санскр.: chinaṭī, chindati; тиб.: gcod) все загрязнения и устраняет все препятствия (Rgs XXXII, 1) [Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samcaya-gāthā, 1960: 121].

В сутрах *Праджняпарамиты* представление о «пустоте» – центральной категории *праджняпарамитских* текстов, остается достаточно широким: она может рассматриваться и как механизм медитационной практики, и как пустота атрибутов объектов; так и как пустота сознания, «пустота» как средство мышления, т.е., действительно как философская категория. Будучи изначально средством медитационной практики, она становится основанием логического метода *прасанги*.

Именно в сутрах *Праджняпарамиты* «пустота» впервые становится связующим звеном в построении сколь угодно больших рядов тождеств. В *праджняпарамитских* текстах, опять же, впервые начинают рассматриваться последствия методологических подхо-

дов связанных с рассмотрением пустоты «атмана» и пустоту «свабхавы» (самосущего), что имело далеко идущие последствия теоретического и методологического характера, проявившихся в выделении двух основных философских школ *Махаяны*: *Мадхьямаки* и *Виджнянавады*.

Как считает Арьядева, «свабхава» имеет «собственную природу» потому, что для нее нет и не может быть никакой другой, которая могла бы рассматриваться как источник ее существования. Все же, что имеет в качестве своей причины нечто другое, подвержено действию закона причинно-следственной зависимости и, соответственно, не может рассматриваться как имеющее свою природу (*свабхаву*). Таким образом мы должны прийти к логическому заключению, что все, что находится в причинно-следственных отношениях, имеет «пустую» *свабхаву*. Истинное самосущее, находится за пределами причинно-следственных связей, но тогда оно находится и за пределами какого-либо восприятия, так как само восприятие есть проявление причинно-следственных зависимостей. Собственно, и познание есть такой результат взаимодействия причин и следствий, поэтому, если истинное самосущее (абсолют) и существует, то оно не может быть каким-либо образом воспринято или познано. А так как закон причин и следствий не знает никаких исключений, то и самосущее или абсолют может быть только «шуньей» – пустотой.

В *праджняпарамитских* сутрах все это выражено в максимально лаконичных формах. В «Хридая-сутре» утверждается, что «все дхармы пусты и лишены признаков, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не увеличиваются числом и не уменьшаются», «в пустоте нет формы, нет чувств, ... нет неведения, нет прекращения неведения, нет старости и смерти, нет прекращения старости и смерти... нет страдания, нет возникновения страдания, нет прекращения страдания, нет пути прекращения страдания, нет мудрости, нет достигнутого и нет недостигнутого» [Лепехов, 1999: 201]. В «Ратна-гуна-самчая-гатхе» говорится, что «существование»

и «несуществование» – нереальны (Rgs I, 13); «дхармы пусты» – так Бодхисаттва познает «таковость» (Rgs XII, 4); «бодхисаттва понимает, что эти *скандхи* изначально пусты и нерождены» (Rgs XX, 1); «мудрый бодхисаттва даже пребывая в *шунье*, не покидает живые существа» (Rgs XXVII, 3); «природа *дхарм* полностью лишена собственного Я (*атмана*)» (Rgs XXXI, 10) [Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samśaya-gāthā, 1960:12,49,71,99, 118].

Подобная лаконичность была удобна как в мнемонических целях, так и как вербальная и умственная основа для практик визуализации, поэтому одинаково хорошо использовалась как в *Сутра-яне*, так и в *Тантраяне*.

Таким образом, *Праджняпарамита* являлась связующим звеном не только как исторически общий исток для последующего развития философских школ и медитационных практик, но и как общепризнанный авторитетный источник, способствующий сближению расходящихся позиций и различий, объединяющий всех в культурное и цивилизационное целое. Разумеется, *Риме* не могло не воспользоваться таким средством в своих теоретических построениях и своей общественно-политической практике.

Приложение

Ратна-гуна-самчая-гатха¹

Глава XI. Деяния Мары (māra karma)

Просветленный – Луна Учения (vādicandra)², был спрошен Субхути в спокойной беседе:

«Почему могут появиться в будущем препятствия наслаждению добродетелями?»

Учитель ответил наставительно (bhaṇati): «Во множестве в будущем препятствия появятся.

Только о немногих из них поведаю здесь» //11.1//.

При переписывании этой парамиты мудрости Победителя Будут возникать различные многообразные озарения (pratibhāna).

Но также как мгновенно [гаснет] вспышка (vidyuta) – они быстро угаснут

без пользы для блага живых существ.

Это совершил Мара (māra karma) //11.2//.

Во время учения у кого-то может возникнуть желание выделиться³:

«Учителем не было объявлено мое имя здесь,

Не объявлено место моего рождения, моя *готра*⁴».

И по этой причине откажется слушать.

Это также совершил Мара //11.3//.

Как тот, кто по незнанию предпочитает (pariṣayati) ветви и листву,

Хотя должен искать корни.

Как тот, кто вместо слона ищет (gaveṣati) следы, оставленные им.

Так подобен им, тот, кто, имея возможность слушать *Праджняпарамиту*,

Вместо этого желает (eṣa) *Сутранту* (*Суттанитаку*)⁵ //11.4//.

Как тот, кто получив прекрасное угощение с сотней вкусов,

Несмотря на то, что уже его имеет, – просит еду попроще⁶.

Подобен тому Бодхисаттва, имеющий эту *парамиту*,

Но ищущий Просветления на ступени Архата //11.5//.

Желающие почета, желающие преимуществ,

Стремящиеся разумом к семейному благополучию,

Полагающие такое неправильное поведение – правильным.

Все они свернули с правильной дороги на неверный путь.

И все это – свершил Мара //11.6//.

Даже если в это время они обретут великолепие Учения

Достигая слушанием зарождающуюся Веру,

То, когда они обнаружат, что прославленный знающий (viditva)

Не имеет намерения возвестить им Дхарму,

Побредут они прочь, поникнув, лишённые радости //11.7//.

В то время когда произойдут эти деяния Мары,

Вместе со многими другими разнообразными препятствиями,
Тогда многие *бхикишу* придут в волнение,
И не будут держаться этой *Праджняпарамиты* //11.8//.

Добродетельная жена получает удовольствие от приобретения бесценных драгоценностей.

Все они труднополучаемы (*durlābha*) из многочисленных соперниц (*pratyarthika*), которые всегда существуют.

Также и *Праджняпарамита* Победителей –

Труднодостижимая драгоценность Учения требует постоянных усилий и преодоления препятствий //11.9//.

Недавно покинувшие колесницу и существа с ограниченным интеллектом (*paṅgītabuddhi*)

Не могут овладеть этой труднодостижимой Драгоценностью, не могут постичь ее.

Беспокойный Мара принимается тогда причинять препятствия,

Но Будды десяти направлений света окажут действенную помощь //11.10//.

Глава XII. Познание этого мира (*lokasamdarśana*)

Когда мать, имеющая многих сыновей, заболевает,

Все сыновья, подавленные, проявляют о ней заботу (*praucjyaueyu*).

Точно также Будды десяти направлений света

Заботятся о своей матери – *Праджняпарамите* //12.1//.

Спасители мира, которые были в прошлом, и существующие сейчас во всех десяти направлениях –

Все они, как и тот, кто придет в будущем, становятся такими благодаря ей.

Все, что можно узнать в этом мире, порождено ею - Матерью Победителей.

Она обнаруживает все мысли и поступки всех существ //12.2//.

Таковость (*tathatā*) этого мира, таковость Архатов,

Таковость Пратьекабудд и таковость Победителей

Также как и таковость исчезнувшего бытия (bhāvavigatā) – одинаковы [по своей природе].

Праджняпарамита познается как Так Ушедший – Татхагата (Tathāgata) //12.3//.

Останутся ли ведающие этот мир или уйдут в *паринирвану*,
Незыблема истина *дхармовости* (dharmaṭā): «Дхармы пусты»

Так Бодхисаттва познает Таковость.

По этой причине Просветленных называют: «Так ушедшими» (tathāgatebhiḥ) //12.4//.

Руководители в *Винае* (vināyaka), обладающие десятью силами

Пребывают в прекрасных, дарующих благо садах *Праджняпарамиты*.

Они избавляют страдающие существа от трех мест несчастья, наносящих ущерб,

Но, они никогда не будут обладать даже каким-нибудь представлением о существе //12.5//.

Подобно тому, как издаваемый в горной пещере рык (nadate) льва,

Заставляет трястись от страха находящуюся неподалеку маленькую газель (mṛga kṣudraka);

Так и повелительный львиный рык, присущий обладающему *Праджняпарамитой*,

Пугает многих отступников (tīrthika) истиной веры //12.6//.

Подобно тому, как лучи Солнца, поддерживаемые Пространством (ākāśa) Иссушают своим жаром (tāpa) все обзореваемое и обладающее формой (darśayate sa gūṣam);

Подобно этому, жар Повелителя Учения (dharmaṛājo), поддерживаемого *Праджняпарамитой*,

Иссушает реку желаний разъяснением Учения //12.7//.

Обзореваемая форма (gūpa) – не обзоревается (adarśanu), не познается,

Так же, как не познается ощущение (vedanā), представление (samjñā), волевые усилия (cetanā),

Сознание (*vijñāna*), мышление (*citta*) или ум (*manas*) – не познаются, не обнаруживаются –

Таково познание *Дхармы*, о которой учит Татхагата //12.8//.

Существа говорят о видении (*dṛṣṭa*), познании беспрепятственного пространства.

Возможно ли видение неба – вот, что следует обсудить!

Таково и познание *Дхармы*, которой учит Татхагата –

Нет возможности ее обнаружить или выразить каким-либо образом //12.9//.

Глава XIII. Непостижимость (*acintya*)

Кто так это воспринимает, тот познает все *дхармы*.

Раджа пребывает в спокойствии (букв. – не снисходит (*urekṣya*),

В то время как его подданные все делают повсюду.

Сколь большими ни были учения, преподанные *Шравакам*,

Все они произведены *Праджняпарамитой* //13.1//.

Раджа не ходит ни в деревню, ни по своей стране.

Все сами несут подати в его дом.

Бодхисаттва никуда не движется из *Дхарматы*,

Но собирает все благородные *дхармы* Будды //13.2//.

Глава XIV. Несравненность (*aupama*)⁷

Тот бодхисаттва, кто обрел веру в Сугату,

Кто непоколебимо практикует высшую совершенную Мудрость

Переходит он уровень *Шраваков* и *Пратьекабудд*,

Быстро достигает он счастья несуществования, Просветления Победителей //14.1//.

Моряк, когда корабль терпит бедствие,

(Подобно) ограбленному наемниками повелителю,

если не держится за плавающий тростник или бревно

Исчезнет, умирая (*praṅyāti*) посреди воды, не достигнув берега.

Тот, кто держится за что-либо – то переправляется на другой берег и достигнет (*praṅyāti*) всего⁸ //14.2//.

Подобно этому, те, кто, хотя и собирает веру и совершает подношения,
Но хотя бы на небольшую меру (mātra) покидает *Праджняпарамиту*,
В океане сансары (samsāra) будут блуждать (samsaranti)⁹ среди рожде-
ний (jāti),

Старости-и-смерти (jarāmarāṇa), печалей (śokātara), неурядиц //14.3//.

Те, кто станут владеть высокой Мудростью,
Искусные в правильном понимании собственной сущности бытия,
Знающие высшую реальность –
Они, достойные сосуды Колесницы заслуг, знания.
Исключительно прекрасного Просветления Сугаты быстро достигнут
//14.4//.

Кувшин (ghaṭake) из необожженной глины быстро теряет воду, так как разрушается

Хорошо обожженный кувшин годен к перевозке без опасений разрушения и приносит удачу (svasti) в дом //14.5//.

Даже если бодхисаттва и полон веры,
Недостаток мудрости (prajñāvihīna) быстро уничтожает заслуги (prāraṇāti).

Но если вера схватывается пониманием мудрости,
Предыдущие два уровня преодолеваются и достигается высшее Просветление //14.6//.

Плохо снаряженный корабль гибнет в океане вместе со всеми богатствами и купцами.

Хорошо подготовленный корабль не разрушится и все богатства благополучно достигнут берега //14.7//.

Даже если бодхисаттва превосходит всех в вере,
Но если недостает мудрости, то это быстро уменьшит возможность достижения Просветления.

Но когда обретет мудрость высшей *парамиты*, пребудет в Полном, Безусловном Просветлении Победителей //14.8//.

Больной старик, которому исполнилось сто двадцать лет,
Может только встать, но не двигаться самостоятельно.
Когда домашние с двух сторон, справа и слева поддержат его,
Страх упасть не возникает, и он может шествовать с удобством //14.9//.

Также и бодхисаттва, истощенный (*durvalu*) одной мудростью -
Может только продвинуться, но не достичь (*bhāyati*) предела (*antar-*
eṇa).

Схваченный (*parigḥīto*) силой метода (*upāya*) и мудрости,
Не потерпит неудачу (*bhāyate*), пребудет в Просветлении Несущего
свет всем людям (*nagarābhāṇām*) //14.10//

Глава XV. Боги (*deva*)

Те бодхисаттвы, которые находятся на начальном уровне практики,
Но сохраняют твердое намерение достичь высшего Просветления
Будды

Они, почтительные ученики своих Учителей,
Должны опираться на своих «добрых друзей» (*kalyāṇamitra*¹⁰) посто-
янно //15.1//.

По какой причине? Потому что так они приобретут достоинства обу-
ченного.

Они, «добрые друзья», наставят (*anuśāsayanti*) в *Праджняпарамите*.
Те, кого называют Победителями обладают всеми достоинствами.
Быть в зависимости от «добрых друзей» – относится к просветляю-
щим дхармам (*buddhadharmā*) //15.2//.

[*Парамиты*] дарения, нравственности, также терпения и усердия,
Созерцания и мудрости, в конечном счете, должны быть обращены на
достижение Просветления

Обдумывание *скандх* – наносит вред и свидетельствует об уровне
начинающих //15.3//.

Практикуя таким образом, Океаны Достоинств, Луны Учения
Защищают живые существа, дают им приют и убежище.
Продвигают к Острову Мудрости, наставники, желающие блага.

Блеску метеора подобны поучения высшей непоколебимой *Дхармы* Будды (Акшобхьи) //15.4//.

Прославленные вооружены замечательным оружием, но не (знанием) *скандх, дхату* и *аятан*.

Исчезли для них три Колесницы и не держатся они за них.

Необращающиеся вспять, неподвижные, непоколебимые – все они //15.5//.

Тот, кто обладает таким Учением – беспрепятственен (*niṣpraṇāṣā*), Свободен от стремлений, колебаний, сомнений, испуга.

Слушающие *Праджняпарамиту* – не пребывают в отчаянии,

Не способны сбиться с пути, не обращаются вспять – вот что следует постичь //15.6//.

Глубоко это Учение Наставников, трудно для понимания.

Не доступно для кого-либо – ни для обладания, ни для достижения.

По этой причине, те, кто обрел Просветление,

В своем милосердии и сострадании, немного тревожатся:

«Найдется ли, из всех живущих существ, кто его познает?» //15.7//.

Существа наслаждающиеся покоем в своем жилище, жаждущие впечатлений от чувственных объектов –

Пребывают в непонимании, в незнании и великой слепоте прошлого (*mahāndhabhūto*).

Учение непребывания (*anālayu*), несхватывания (*anāgrahu*), которое должно быть постигнуто миром – все это вместе – проявляет раскол [в понимании] //15.8//.

Примечания

¹ Перевод с санскрита выполнен по изданию: *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samcaṣya-gāthā*. Sanskrit and Tibetan text ed. by E. Obermiller. Photomechanic reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by E. Conze // Indo-Iranian Reprints, V. The Hague, 1960. 157 p. Перевод глав I – X «Праджняпарамита-ратна-гунна-самчая-гатаха» опубликован в: Лепехов С. Ю.

Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. С. 184-200.

² Здесь, как и в других местах текста используется игра слов и многозначность используемых терминов: *vādicandra* – это и эпитет Будды (Луна Учения) и указание на характер беседы (*vāda* – речь, разговор, беседа; *candra* – луна, ясный, приятный, дружелюбный), и даже время (лунная ночь, в которую удобнее давать проповедь).

³ Дословно: «задрать свой хохол» *kānksā ca keṣaci*).

⁴ *Готра* – экзогамный патрилинейный род в Индии. Внутри *готры* все считаются братьями и сестрами. В религиозных учениях понимается как линия преемственности, включающая всех учителей со всеми учениками.

⁵ Игра слов: *parieṣayati, gaveṣati*, с корнем - *eṣa*. Используется двойное значение *eṣa* – желать и искать.

⁶ Здесь сравнивается тот, кто имея угощение с сотней вкусов, просит попроще – с шестьюдесятью (*ṣaṣṭiku*) вкусами. На первый взгляд такое высказывание выглядит странно в устах буддийского монаха, которому согласно уставу следовало довольствоваться самой простой пищей.

Здесь, по-видимому, описывается то время, когда буддисты еще не имели своего монастырского хозяйства, сами себе еще не готовили, а питались только подаянием. Таким образом, собственно питание еще никак не могло быть регламентировано. Традиционно индийская трапеза должна содержать шесть основных вкусов: сладкий, кислый, соленый, горький, вяжущий и острый. Но, понятно, что здесь речь идет не столько о самих вкусах, сколько об ингредиентах их содержащих, о количестве специй. Большинство индийских специй имеют бактерицидные свойства, что делает пищу доброкачественной. Именно поэтому европейцы, едва познакомившись с индийскими пряностями, столь быстро их оценили. Смысл высказывания: неразумное и непрактичное предпочтение менее доброкачественной пищи более доброкачественной, но намеренное преувеличение (сто, шестьдесят) придает ему отчетливый иронический оттенок. Ирония, как и в предыдущей *гамхе*, адресована особо усердствующим монахам, ценящим знание по количеству, а не по качеству.

⁷ Игра слов: «несравненность», относится как к Учению Праджняпарамиты, так и к состоянию достигшего Просветления, «Равности». В то же время вся глава построена на сравнениях, используемых в качестве литературного приема.

⁸ Игра значений: прауāti означает и «умирать» и «достигать».

⁹ Игра слов: сансара (samsāra) и блуждание (samsaranti)

¹⁰ kalyāṇamitra – эпитет бодхисаттв, приходящих на помощь страдающим существам и наставляющих в Учении, приносящее спасение и освобождение от страданий.

Литература

1. Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 238 с.

2. Edou J. Machig Labdron & the Foundations of Chod. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1996. 260 p.

3. Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Gaining Certainty about the View. The Root Text. Section Three of Chapter Seven from The Treasury of Knowledge. Marpa Translation Committee. Modern Kathmandu, Nepal: Printing Press, 1994. 113 p.

4. Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche. Progressive Stages of Meditation on Emptiness / 2 ed. Oxford: Longchen Foundation, 1988. 93 p.

5. Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche. A Course on View. The Two Truths in the Three Yanas and the Mahayana Philosophical Tradition / Rocky Mountain Dharma Center. Summer 1991; Tr. by Jules Levinson, Michele Martin and Jim Scott. Halifax, Nova Scotia: Nalanda Translation Committee, 1992. 264 p.

6. Ringu Tulku. The Ri-me philosophy of Jamgon Kongtrul the Great / edited by Ann Helm. Boston & London: Shambhala Publications, 2006. 318 p.

7. Ma gcig lab sgron. Kun spangs btson 'grus seng ge // Phung po gzan skyur ba'i rnam par bshad pa las ma gcig lab sgron ma'i rnam par thar pa mdsud tsam zhig. (Machig's Last Instructions / Последние наставления Мачиг, f. 445-457 // The Concise Life Story of Machig Labdron. Seattle, University of Washington, East Asia Collection) Xyl. (б.м., б.г.). 519 f.

8. Ma gcig lab sgron. Phung po gzan skyur rnam bshad gcod kyi don gsal byed. An Exposition of Transforming the Aggregates into an Offering of Food, Illuminating the Meaning of Chod / ed. by Jampa Sonam (Byams pa bsod nams) // gCod kyi chos skor (A Cycle of Chod Teachings). Delhi: Tibet House, 1974. P. 10-410.

9. Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samcaya-gāthā. Sanskrit and Tibetan text / ed. by E. Obermiller. Photomechanic reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by E. Conze. The Hague: Indo-Iranian Reprints, V, 1960. 157 p.

References

1. Lepekhov S. Iu. Filosofiiā madkh'iamikov i genesis buddiiskoi tsivili-zatsii. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 1999. 238 s.

2. Edou J. Machig Labdron & the Foundations of Chod, Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1996. 260 p.

3. Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Gaining Certainty about the View. The Root Text. Section Three of Chapter Seven from The Treasury of Knowledge. Marpa Translation Committee. Modern Kathmandu, Nepal: Printing Press, 1994. 113 p.

4. Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche. Progressive Stages of Meditation on Emptiness. 2-ed. Longchen Foundation: Oxford. 1988. 93 p.

5. Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche. A Course on View. The Two Truths in the Three Yanas and the Mahayana Philosophical Tradition / Rocky Mountain Dharma Center. Summer 1991; Tr. by Jules Levinson, Michele Martin and Jim Scott. Halifax, Nova Scotia: Nalanda Translation Committee, 1992. 264 p.

6. Ringu Tulku. The Ri-me philosophy of Jamgon Kongtrul the Great / edited by Ann Helm. Boston & London: Shambhala Publications, 2006. 318 p.

7. Ma gcig lab sgron. Kun spangs btson 'grus seng ge // Phung po gzan skyur ba'i rnam par bshad pa las ma gcig lab sgron ma'i rnam par thar pa mdo msdus tsam zhig. (Machig's Last Instructions / poslednie nastavleniia Machig, f. 445-457 // The Concise Life Story of Machig Labdron. Seattle, University of Washington, East Asia Collection) Xyl. (б.м., б.р.). 519 f.

8. Ma gcig lab sgron. Phung po gzan skyur rnam bshad gcod kyi don gsal byed. An Exposition of Transforming the Aggregates into an Offering of Food, Illuminating the Meaning of Chod / ed. by Jampa Sonam (Byams pa bsod nams) // gCod kyi chos skor (A Cycle of Chod Teachings). Delhi: Tibet House, 1974. P. 10-410.

9. Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samcaya-gāthā. Sanskrit and Tibetan text / ed. by E. Obermiller. Photomechanic reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by E. Conze. The Hague: Indo-Iranian Reprints, V, 1960. 157 p.