как сознание и его трансформация, состояние. Таким образом, Сюань-цзан утверждал, что объекты порождаются трансформациями сознания, превращаясь в его своеобразные состояния. Сюань-цзан переводил даже термин «пратибхаса» (подобие) не иероглифом «сы» с аналогичным значением, а сочетанием «бянь сы» — «трансформация-подобие».

[19] *Domoulin H.* Op. cit. P. 40—42.

[20] Согласно виджнянаваде, существует девять (в поздних школах — восемь) типов сознания. «Непорочное сознание» (амалавиджняна) — в ранней виджнянаваде — девятое сознание, лишенное неведения и аффективности, истинная природа будды. Позднее виджнянавада отказалась от выделения этого сознания из алайявиджняны, восьмого сознания.

[21] Ряд исследователей рассматривает раннюю индийскую виджнянаваду как теорию «реалистического плюрализма», а не «идеалистического монизма» или «субъективного идеализма». Идеализм виджнянавады резко усилился в китайском варианте этой школы, формировавшемся под влиянием позднего индийского виджнянавадинского мыслителя Дхармапалы. (См.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. С. 217, а также примеч. 19 к трактату Цзун-ми.)

[22] Семена (биджа) — подробнее см. примеч. 21 к трактату Цзун-ми.

[23] Сосуд мира (китайск. ци цзе) в буддийской космологии — мир как пространственное вместилище вещей и живых существ.

[24] Вкладывать свои возражения оппоненту в уста других его противников, согласных по данному поводу с автором полемического текста, — обычный прием индийских дискуссий, усвоенный и китайскими буддистами.

[25] В махаяне обычно выделяются следующие типы людей по их отношению к религии: 1) «обычные люди», т. е. миряне; 2) шраваки («слушающие голос») — хинаянисты; 3) пратьека-будды, «будды для себя» — отшельники, самостоятельно, вне связи с буддизмом достигшие просветления и отказывающиеся от проповеди другим; 4) бодхисаттвы (в данном контексте — махаянисты вообще, т. е. буддисты с установкой на «великое сострадание» и «просветление для спасения всех существ». В этом смысле махаяна часто называется «бодхисаттваяной»).

[26] *Цзун-ми.* Указ. соч. С. 109.

[27] Там же. С. 709.

[28] Там же.

ЦЗУН-МИ
О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА (ЮАНЬ ЖЭНЬ ЛУНЬ). РАЗДЕЛЫ О ХИНАЯНЕ И МАХАЯНЕ [1]

Учение малой колесницы [2] гласит о том, что цветоформа [3], [представляющая собой] плоть и тело, а также сердце [4], [представляющее собой] мысли и суждения благодаря безначальной действующей силе причинности каждое мгновение рождаются и исчезают [5], бесконечно сохраняя преемственность в своем существовании. Как бегут струйки воды, как горят языки пламени в светильнике, так тело и сердце [6] по-видимости соединяются в нечто как бы единое, как бы постоянное. А глупцы, не понимая этого, держатся за это, принимая его за свое «я», дорожат этим «я», по причине чего и возникает алчная [привязанность] [7], гнев, тупость — эти три яда [8]. Три яда подвигают помыслы и побуждают тело и речь к совершению всех видов действий. Когда действия совершены, то воздаяния [за них] нельзя избежать. Поэтому обретается [новое] телесное существование в горе или

радости на одном из пяти путей [9]. Обретение [нового] телесного существования в трех мирах [10], дурных или благих местах обусловлено тем, что существа вновь хватаются за свое «я». Вновь возникает алчная [привязанность] и прочее, совершаются действия, получается воздаяние. Если есть телесное существование, т. е. рождение, старость, болезнь и смерть, а после смерти — новое рождение. Если есть миры, то есть и [этапы их существования]: формирование, становление, разрушение и пустота, а после пустоты — новое формирование [11]. Так кальпа за кальпой, жизнь за жизнью непрерывно вращаются [существа] в круговороте [сансары], без начала и конца, словно колодезное колесо.

И все это потому, что нет понимания, что корень телесного существования отнюдь не «я». О том, что [в действительности] не является «я», говорят как о признаке, на котором основывается телесное существование и который появляется по причине упорядоченного взаимосоединения цветоформы и сердца.

Теперь, осуществляя анализ, отметим, что цветоформа состоит из земли, воды, огня, ветра — четырех великих [стихий], а сердце состоит из четырех скандх [12]: «восприятия», «помысла», «действия» и «сознания». Если каждое из этих [физических и психических] начал является «я» [13], то значит, что [у каждого существа] есть восемь «я». А тем более, какое множество их должно быть на всем великом земном пространстве! Говорят, что есть триста шестьдесят отдельных костей, причем каждая отличается от любой другой. Кожа, перья, мышцы и мясо, печень и сердце, селезенка и почки — все они далеко не одинаковы. Все [функции] сердца также далеко не тождественны: видеть — не то же самое, что слышать, радоваться — не то же самое, что сердиться, а всего в совокупности имеется восемьдесят четыре тысячи мирских страстей. И есть еще великое множество явлений того же рода. Как же тогда узнать, что надо считать за «я»? Если все это [отдельные] «я», значит во мне сотни тысяч «я». Если в одном теле так много господ, то это означает смуту.

Кроме того, опять-таки [отметим], что нет никаких отдельно [существующих] дхарм. Они непостоянны и изменчивы, толкают к [конструированию] «я», но это не достигается. И тогда наконец понимаешь, что это телесное существование есть не что иное, как гармоническое сочетание признаков, [возникших в силу] причинно обусловленного подобия, и изначально нет никакого [субстанционального] человеческого «я».

Так кто же вожделеет и заблуждается? Кто убивает, разбойничает, выполняет обеты? [Существа] безостановочно блуждают в трех мирах омрачения [в соответствии с совершенными] добрыми и злыми [делами], благодаря же усвоению учения об отсутствии «я» они умудряются, уничтожают вожделение и прочее, прекращают все виды действий и достигают познания пустоты «я», истинной таковости [14] и тогда обретают плод архатства [15]. После смерти тела и уничтожения сознания прекращаются и все страдания.

Согласно этому учению, цветоформа и сердце — эти две дхармы, а также вожделение, тупость и гнев считаются корнем телесного существования и основой сосуда мира. Прошлое и будущее также в основе не имеют другой отдельной дхармы.

Теперь, критикуя это [учение], скажу: «Если жизнь [в сансаре] и пребывание в мирах непрестанных [перерождений] считать корнем телесного бытия, то тогда индивидуальное существование непременно было бы непрерывным. Однако, даже если не возникает [какого-либо] дефекта пяти видов сознания, все же сознание иногда перестает функционировать [16].

Небеса мира отсутствия цветоформы также лишены этих четырех великих [стихий]. Если придерживаться такого понимания этого телесного существования, то и через многие века и поколения не достичь избавления [от него]. Таким образом, сосредоточивающиеся на этом учении также еще не понимают истоков телесного существования».

* * *

Учение о признаках дхарм [17], [относящееся] к великой колеснице [18], утверждает, что все чувствующие существа с безначальных времен, несомненно, имеют восемь видов сознания и среди них восьмое, алайя-сознание [19], является их основой и корнем. Оно пестует и преобразует семена основы телесного существования и сосуда мира. Оно посредством своих трансформаций порождает остальные семь видов сознания, и все они, трансформируясь, являют себя, выделяя объекты причинения [20]. Но все они лишены [каких-либо] самосущих дхарм. Как же происходят эти трансформации? Говорят, что они [происходят] по причине силы истечений [сознания] [21], разделяющих [его] на «субъект» и «объект», «я» и «дхармы». Все виды сознания в момент порождения превращаются в «я» и «дхармы». По причине непросветленной извращенности шестого и седьмого [22] сознаний обусловленное [этими трансформациями] держится за]веру] в действительное существование «я» и действительное существование «дхарм». Так и в ночном кошмаре по причине силы [сознания], порождающей ночной кошмар, сердце как бы постоянно являет себя в образах внешнего мира, [видимого в сновидении]. Во время сна [спящий] схватывает [видимое им] как действительно существующие внешние вещи. Но при пробуждении он понимает, что все это было создано лишь трансформациями [сознания] во сне. Таково же и мое телесное существование. Оно создано только лишь трансформациями сознания. Из-за заблуждения [люди] держатся за убеждение, что «я» и все во внешнем мире существует реально. Отсюда возникает неведение и совершение действия, [ведущее] к бесконечному [чередованию] рождений и смертей. Прозрение [истины] разъясняет этот принцип. Тогда сразу же понимаешь, что наше телесное существование — это то, что создано трансформациями [одного] только сознания. Сознание и является корнем телесного существования.

* * *

Учение о сокрушении признаков [23], [относящееся] к великой колеснице, сокрушает приверженность ранее [рассмотренных] учений великой и малой колесниц к признакам дхарм и таинственно являет затем принцип истинной природы и пустотного покоя.

Вначале [его последователи], критикуя [другие учения], говорят: «Сфера объективного мира, положенная в результате трансформаций [сознания], — это ложное. Сознание, [полагающее его] в силу способности к трансформации, — это истинное. Если говорить, исходя из того, что одно [из этой пары] есть [в действительности], а другого нет, то тогда получится, что [порождающая] образы сновидения мысль и воспринимаемые зрением вещи [во сне] должны различаться. Если они различны, то вещи сновидения — это не вещи, [видимые во сне], а вещи, [видимые во сне], — не образы сновидения. Когда наступает пробуждение, сновидения исчезают, а вещи, [видимые] во сне, должны остаться [24]. Значит, вещи, если они не являются «плодом» сновидения, следует [считать] истинными вещами. Если же [образы] сновидения не являются [реальными] вещами, то как же их можно считать [наделенными сущностными] признаками?

А поэтому познающееся в сновидении — это [полагающая образы] сновидения мысль и вещи, [воспринимаемые как образы] сновидения в соответствии с [проведенным выше различением] на видящий [субъект] и видимый [объект]. Если придерживаться этого принципа, то [в действительности] получится, что равно пусто и ложно и то и другое и что и в том и другом [из этой пары] нет ничего [истинносущего]. Это справедливо и относительно всех других [видов] сознания. Все они лишь заимствуют [существование] из тотальности причинной обусловленности и не имеют собственной природы — такова причина этого. Поэтому «Трактат о срединном воззрении» [25] гласит: «Никогда не было ни одной дхармы, порожденной чем-то, кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая не была бы пустой». И еще гласит: «О дхармах, порожденных причинной обусловленностью, я говорю, что они пусты». «Трактат о возникновении веры» [26] гласит: «Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сердца и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных признаков у всего мира объектов». Сутра гласит: «Все, что наделено признаками, пусто и ложно. Тех, кто отрешился от всех признаков, и называют всеми буддами» [27].

Следует знать, что и сердце и сфера объективного мира [равно] пусты. Это направление [таким образом] является истинным принципом [учения] великой колесницы».

Если применить данную [теорию] к проблеме истоков телесного существования человека, то получится, что исходным [принципом] телесного существования является пустота. Пустота — вот корень».

Ныне, критикуя это учение, скажу: «Если и сердце и сфера объективного мира равно отсутствуют, то кто же является знающим их отсутствие? Опять-де, если нет никаких действительных дхарм, то опираясь на что [происходит] понимание того, что они пусты и ложны? Среди появляющихся в мире пустых и ложных вещей никогда не было таких, которые могли бы появиться, не имея опоры. Если бы не было неизменной и влажной по своей природе воды, как могли бы появиться пустые, ложные, иллюзорно [наделенные существенными] признаками волны? Если бы не было чистого, светлого и неизменного зеркала, откуда взялись бы все виды пустых и обманных отражений? И опять-таки, разве те, кто выше говорил, что полагающая образы сновидения мысль и сфера воспринимаемых во сне, [положенных ею] образов равно пусты и ложны, [не должны] в действительности сказать, что это пустое и ложное сновидение непременно должно иметь в качестве опоры спящего человека? Далее, если ограничиться тем, что сердце и сфера объективного мира равно пусты, то тогда ведь не будет [достигнуто] понимание того, на что опираются ложные проявления. Поэтому, хотя знающие это учение и сокрушают [взгляды] хватающихся за [ложные объекты] чувств, но они еще не уяснили [сущность] истинной одухотворенной природы. Поэтому «Сутра барабана дхармы» [28] гласит: «Во всех сутрах о пустоте еще остается, что сказать». «Сутра большого объема» [29] гласит: «Пустота — это [только] *входные* ворота великой колесницы».

Рассмотренные выше четыре учения попеременно демонстрируют [разные] взгляды, сначала поверхностные, потом глубокие. Но из-за того, что изучающие их не довели до конца [труд] самопознания, называю поверхностными [их все]. Так как они придерживаются взгляда, что [постигли уже все] окончательно, называю их односторонними. Поэтому об усвоивших их людях говорят как о поверхностных и односторонних [30].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Здесь переведен фрагмент трактата Цзун-ми, посвященный изложению учения хинаяны и двух махаянских школ — виджнянавады (йогачара) и шуньявады (мадхъямика). Выше Цзун-ми рассматривал взгляды китайской нативной религиозно-философской традиции (конфуцианство и даосизм) и примитивного буддизма (видимо, популярную редакцию буддийской доктрины) — «учение небожителей» (жэнь тянь цзяо).

[2] Малая колесница (сяо чэн) — хинаяна (hīnayāna).

[3] «Цветоформа» (rūpa, сэ) — буддийский термин, обозначающий материальное в аспекте зрительно воспринимаемого.

[4] «Сердце» (синь) — у Цзун-ми этим термином передаются различные буддийские понятия — «психика» (citta), «сознание» (vijñāna) и «психическое» в оппозиции «психическое-физическое» (nāma-rūpa). В последнем значении термины «цветоформа» и «сердце» употребляются в данном случае.

[5] Здесь Цзун-ми излагает буддийское учение о непостоянстве всего сущего (anitya) и его мгновенности. Согласно доктрине мгновенности, каждая дхарма (и соответственно любое явление) существует только мгновение. Возникшая же в следующее мгновение дхарма связана с предыдущей в силу закона причинной

обусловленности. Таким образом, появляется континуум дхармического потока, создающий иллюзию существования неких постоянных «сущностных» вещей, явлений и т. д.

[6] «Тело и сердце», т. е. физическое и психическое (nāma-rūpa).

[7] Здесь и ниже опускается автокомментарий Цзун-ми и переводится только основной текст трактата.

[8] Здесь Цзун-ми перечисляет три основных клеши (kleśa) — «омраченности», аффективные состояния психики, вовлекающие, согласно буддийскому учению, существо в круговорот «смертей-рождений».

[9] Имеются в виду пять возможных, согласно буддийскому учению, форм существования живых существ (и соответственно пять сфер перевоплощений): божества, люди, животные, голодные духи и обитатели адов. Иногда к ним добавляются еще воинственные демоны-титаны (асуры).

[10] «Три мира» — важное понятие буддийской космологии. Мир (точнее, психокосм) разделяется в ней на «сферу чувственного» («мир желаний» — kāmadhātu), «сферу формы» (rūpa dhātu) и «сферу отсутствия формы» (arūpa dhātu).

[11] Здесь перечисляются четыре основных этапа космического цикла (kalpa) от появления мира из пустоты в силу действия совокупной кармы живых существ предшествующего цикла до его разрушения и возвращение в пустоту. В автокомментарии Цзун-ми дает подробное изложение буддийской космогонии.

[12] Скандха (skandha, китайск. юнь) — досл. «куча». Скандхами называются пять основных групп элементов, конституирующих живое существо. Четыре из них относятся к психическому (vedanā — способность ощущения приятного, неприятного и нейтрального; samjñā — формирующая представления способность; saṃskāra — деятельно-волютивный аспект психики, связанный с кармической активностью, и vijñāna — сознание, наделенное различающими функциями; их китайские названия соответственно: цин, сян, син, ши). Пятая скандха — физическое, материальное (rūpa, сэ).

[13] Под словом «я» здесь и ряде других мест трактата понимается самосущая («в себе и для себя») единичность вообще.

[14] «Истинная таковость» (bhūtatathatā, чжэнь жу) — махаянистский, а не хинаянистский термин. Означает реальность в ее «таковом», объективном внерефлективном бытии.

[15] Архатство — состояние архата, святого, достигшего нирваны. Архатство — высшая цель буддизма хинаяны.

[16] Имеются в виду состояния типа обморока или отключение сознания на высших ступенях медитативной психотехнической практики. Общий смысл критики Цзун-ми сводится к тому, что полное господство причинной обусловленности и континуальной непрерывности сознания делает невозможным достижение религиозного освобождения — выхода из круговорота рождений-смертей.

[17] Учение о признаках дхарм (dharmalakṣana, китайск. фа сян) — учение школы виджнянавады (йогачара). Также называется школой «только осознанного» (vijñāptimātra; китайск. вэй ши — «только сознание»), поскольку анализирует исключительно сознание и его содержание, своеобразная индийская «феноменология сознания». В китайской виджнянаваде резко усилилась ее идеалистическая тенденция, приведшая к рассмотрению всей сферы опыта как различных состояний сознания с соответствующим каждому состоянию содержанием.

[18] Великая колесница (да чэн) — махаяна (mahāyāna).

[19] Восемь видов сознания — пять видов «чувственного» сознания (т. е. сознания чувственных восприятий и их данных: зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое и осязательное сознания); «сознание манаса» — (manovijñāna), поскольку манас, «ум», рассматривается в буддизме как орган восприятия (indrīya) дхарм; мановиджняна рассматривается прежде всего как принцип, объединяющий чувственные данные и наделенный способностью к концептуализации; «аффективное сознание» (kliṣṭamanovijñāna) — центр индивидуализации, формирующий представление об «эго» и ответственный за активно заинтересованное отношение субъекта к чувственно данному миру и алайя-сознание (ālayavijñāna, кит. алие ши, алайе ши) — «сознание-сокровищница», субстрат и источник всех прочих сознаний.

[20] Объекты причинения (китайск. со юань) — полагаемые сознанием объективные феномены, подверженные закону причинной обусловленности.

[21] Истечения (vāsanā, китайск. сюнь си) — кармические впечатления, в виде отпечатков, сохраняющиеся в алайя-виджняне (семена, bija, китайск. чжун цзы) и в надлежащий момент актуализирующиеся через психику субъекта, что приводит к новой кармической активности, в свою очередь приводящей к появлению васан и «закладыванию» новых «семян» в алайя-виджняну.

[22] То есть мановиджняны и клиштомановиджняны.

[23] «Учение о сокрушении признаков [знаковости]» (по сян цзяо) — китайское название шуньявады (мадхъямики).

[24] Здесь критик-шуньявадин ссылается на виджнянавадинскую дистинкцию сознания и его содержания (полагающего — нэн бянь и полагаемого — со бянь, а также воспринимающего — нэн цзянь и воспринимаемого — со цзянь). Дистинкция между сознанием и его содержанием делает возможным распространенное в западной буддологии сопоставление с феноменологической оппозицией «ноэма-ноэзис».

С точки зрения мадхъямики, квалификация одного члена данной оппозиции как ложного требует тождественной квалификации и другого члена как коррелирующего с первым.

[25] Имеется в виду «Мула мадхъямика карика» Багарджуны как основополагающий шуньявадинский текст.

[26] То есть «Махаяна шраддхотпада шастра» (Да чэн ци синь лунь) — очень важный для китайской махаяны текст, возможно апокриф китайского происхождения. В традиции приписывается индийскому мыслителю Ашвагхоше.

[27] Подобного рода фразы встречаются в большинстве махаянских сутр, на что указывает в автокомментарии и Цзун-ми.

[28] Имеется в виду «Маха бхерихарка паривarta сутра».

[29] То есть «Панчавимшатисахасрика [маха] сутра».

[30] Далее Цзун-ми излагает учение хуаяньского буддизма.

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА ТРАКТАТА ПЛОТИНА 1.8 [51] — «О ПРИРОДЕ И ИСТОЧНИКЕ ЗЛА»

М. К. Трофимова

Говорить о том, что Плотин (ок. 205—ок. 270) — великий античный философ, основоположник неоплатонизма, нет особенной необходимости — это и так все знают. Уже около ста лет назад европейская читающая и пишущая публика обнаружила повышенный интерес к творчеству Плотина — и по сей день интерес этот отнюдь не ослабевает, а, напротив, возрастает. Вокруг самого имени Плотина существует некий культурный ореол, какого нет (или гораздо меньше) вокруг имен других средних и новых платоников: Альбин, Максим, Ямвлих, Порфирий не говорят столько нашему сердцу, как Плотин: даже и не читавши никогда «Эннеад», мы все равно чувствуем, что здесь, за этой дверью — путь, ведущий к сокровенным глубинам жизни, смысла, знания, бытия. Для этого есть, конечно, свои основания. Во-первых, Плотин действительно первоклассный философ. Во-