

УМАСВАТИ И ЕГО “ТАТТВАРТХА-АДХИГАМА-СУТРА”

Н.А.Железнова

Преимущественный интерес индологов, как отечественных¹, так и зарубежных, к Умасвати (дигамбарский вариант – Умасвами)² среди немалого количества джайнских авторов объясняется его местом и ролью в истории джайнизма. Без преувеличения можно утверждать, что фигура Умасвати уникальна в истории джайнской мысли, поскольку, во-первых, Умасвати был единственным наставником, кого причисляли к своим учителям и вписывали его в соответствующие духовные генеалогии и списки учителей – паттавали (*paṭṭāvalī*) – обе ветви джайнизма; во-вторых, основной трактат Умасвати “Таттвартха-адхигама-сутра” (далее – ТС) признавался авторитетным изложением джайнской доктрины как дигамбарскими, так и шветамбарскими мыслителями; и, в-третьих, ТС оказалась наиболее часто комментируемым сочинением во всей истории джайнской литературы. Поэтому существуют две версии жития Умасвати – дигамбарский и шветамбарский. Ниже мы рассмотрим оба варианта.

¹ Пионером в изучении ТС в отечественной индологии является А.А. Терентьев, посвятивший диссертацию на соискание степени кандидата исторических наук под названием «“Таттвартха-адхигама-сутра” как источник постканонического джайнизма» исследованию и комментированному переводу ТС на русский язык. Частично перевод ТС А.А. Терентьева опубликован в: *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс лекций. М., 1998.

² В дальнейшем в нашей работе мы будем использовать шветамбарский вариант имени автора ТС (за исключением особо оговоренных случаев) как наиболее часто употребляемое в исследовательской и джайнской литературе.

1.1. ИМЕНА И “ЖИТИЯ”.

1.1.1. ШВЕТАМБАРСКАЯ ВЕРСИЯ

Традиция шветамбаров основывается на тех данных, которые сообщаются в колофоне (*praśasti*) автокомментария к ТС под названием “Таттвартхасутра-свопаджнябхашья” (*Tattvārthasūtra-svopajñabhāṣya*, далее Тб), где рассказывается, что Умасвати (*Umāsvāti*) родился в деревне Ньягродхика. Отца будущего прославленного джайнского учителя звали Свати из рода Каубхишанинов, а мать – Ума из рода Ватса³. Поэтому имя родившемуся мальчику дали Умасвати, соединив имена его родителей. Как видно по именам, родители Умасвати принадлежали к брахманским кастам. Впоследствии автор XV в. Гунакарасури на этом основании сделает вывод о том, что Умасвати был обращенным в джайнизм шиваитом⁴.

Далее колофон сообщает, что наставником Умасвати в обучении (*vidyāguru*) и его духовным учителем (*guru*) был Шри Мула, носивший титул “вачакачарья” (*vācakācārya*) и бывший учеником Мундапады Махавачаки кшаманы. Наставником же, совершившим церемонию посвящения (*dikṣāguru*) стал Шри Гхошандин Кшамашрамана, именовавшийся “Вачака-мукхья” (*vācakamukhya*), титул которого указывал на то, что его носитель является знатоком 11 анг⁵. Про Гхошандину было известно, что он ученик Шивасури. Самого же Умасвати впоследствии также именовали “вачакачарья” или просто “вачака”, что свидетельствовало о том, что Умасвати признавался глубоким знатоком джайнского писания – агам.

Ко времени составления автокомментария Умасвати, по общению прашасти, проживал в Кусумапуре и был монахом Уччанагари⁶ шакхи⁷.

³ Ссылки по: *Acārya Ūmāsvāti Vācaka. Prasamaratiprakarana*. L.D. Series 107 / Ed. and transl. by Y.S. Shastri. Ahmedabad, 1989. P. 46.

⁴ *Bhaktāmara-stotra*, 11. Comm. by *Guṇākaraśūri* / Ed. by *Muni Śrī Sukhsagar*. Pub.: *Jinadattśūri Jñāna*. Bhandar. Surat, 1991.

⁵ Анги (*aṅga*) – одна из наиболее древних частей шветамбарского канона.

⁶ Тхеравали (*Theṛāvālī*), второй раздел Кальпа-сутры шветамбарского канона, сообщает, что шакха Уччанагари являлась ответвлением Кодия (Колия) ганы (*Koḍīya, Koḷīya*), чрезвычайно популярной в Матхуре. Поскольку текст Кальпа-сутры датируется приблизительно III в. до н.э., то есть все основания полагать, что Уччанагари шакха существовала к этому периоду.

⁷ Шакха (*śakhā*) – ответвление монашеской большой общины-ганы. Н. Преми считает, что Умасвати, возможно, принадлежал к Япаня (*Yāpanīya*) сангхе. См: *Premi N. Jaina Sāhitya aur Itihāsa* (in Hindi). Bombay, 1956. P. 533ff.

1.1.2. ДИГАМБАРСКАЯ ВЕРСИЯ

Поскольку дигамбары не признают аутентичность автокомментария, то и все “сведения” о жизни Умасвати черпаются из иных, отличных от шветамбарской традиции, источников. Дигамбары в стремлении отстоять “своего” Умасвамина (*Umāsvāmin*) опираются на паттавали, список учителей, Сарасвати-гаччи⁸, в котором имя Умасвамина стоит шестым между именами учителей Кундакунды и Лохи⁹. Согласно одной из дигамбарских хронологических традиций, Умасвами наследует место “ачарьи”, т.е. главы общины, у своего непосредственного учителя и предшественника Кундакунды в 44 г. н.э.¹⁰, тогда как другая версия относит время жизнедеятельности Умасвамина к периоду спустя 714–798 лет после нирваны Махавиры, т.е. 135–219 г. н.э. Считается, что Умасвамин оставил мир в 19 лет, после 25-летнего подвижничества стал главой аскетов, ачарьей, каковым и оставался до самой смерти¹¹.

Кроме того, дигамбары полагают, что помимо имени “Умасвами(н)” у автора ТС было еще одно имя, унаследованное им от учителя (также его носившего) – Гридхрапичча (*Gr̥dhrapiccha*), или Гридхрапинчча (*Gr̥dhrapiñccha*)¹². При этом они ссылаются на надписи из Шравана Белголы, датируемые от 1115 до 1398 г. н.э., где говорится, что “Гридхрапичча” было другим именем Умасвати, автора ТС¹³. Некоторые из этих надписей свидетельствуют, что в те времена имя “Гридхрапичча” было достаточным для упоминания Умасвати. Существуют надписи, в которых имена “Умасвати” и “Гридхрапичча”¹⁴ идут сразу же после Кундакунды. Однако надпись 1433 г. гласит, что великий святой Умасвати принадлежал к линии Кундакунды и, будучи знатоком верования, он сжал всю джайнскую доктрину в сутры и, как святой, особо осторожный по отношению к живым существам, он передвигался на крыльях, поэтому стал известен среди мудрецов под именем “Гридхрапичча” (т.е. “Стремящееся крыло”)¹⁵. Необхо-

⁸ Гачча (*gaccha*) – одно из подразделений большой монашеской общины, делящейся на ганы, гаччи, гуммы, пхаддаги и кулы. Подробнее см.: *Deo S.B. History of Jaina Monachism. Poona, 1956. P. 337ff.*

⁹ *Hoernle. IA. XX, 1891. P. 391.*

¹⁰ *Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978; Jain J.P. The Jaina Sources of the History of Ancient India. Delhi, 1964. P. 136.*

¹¹ *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra / Ed. by J.L. Jaini. Sacred books of Jainism. Arrah, 1920. Vol. 2. Introduction.*

¹² *Desai P.B. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs. Sholapur, 1957. P. 184.*

¹³ Е.С.П. 197. 117, 140, 64, 66, 254. Ссылка по *Kundakunda. Pravacanasāra*. Ed. by A.N. Upadhye with Sanskrit comm. of *Amritacandra* and *Jayasena*. Bombay, 1935. P. IV–V.

¹⁴ *Desai P.B. Op. cit. P. 247.*

¹⁵ Е.С. VI, 258.

димо отметить, что слово “крыло” (*piccha*) в джайнской традиции входило во многие имена, например *Balākapiccha*, *Mayūrapiccha*; первое из этих имен принадлежало непосредственному ученику самого Умасвати.

Кроме того, в некоторых рукописях ТС в конце основного текста добавлена шлока, которая недвусмысленно говорит о том, что между Гридхрапичхой (в данном случае – Кундакундой) и Умасвати была отношения учитель–ученик:

«Восхваление создателю “Таттвартха-сутры”, наследовавшему Гридхрапичхе, господину ганы, избранному мудрецу, самообузданному Умасвами»¹⁶.

1.2. ВРЕМЯ УМАСВАТИ

Датировка текстов или определение времени жизнедеятельности того или иного учителя в истории индийской философской традиции представляет собой общеизвестную проблему для специалистов и в силу недостаточности наших знаний древнеиндийского материала в целом, и по причине недостатков общей методологии исследования самих письменных источников. Несмотря на то что ТС Умасвати неоднократно становилась предметом пристального внимания и скрупулезного изучения индологов, тем не менее проблема времени создания данного текста и, следовательно, жизни его автора далека от разрешения.

Традиционная датировка ТС 1–85 гг.¹⁷, а также выдвигаемые некоторыми исследователями джайнизма II–III вв.¹⁸, малоубедительна, ибо основывается на свидетельствах самих джайнов. Ряд исследователей, в частности Дж. Бронкхорст и К.К. Диксит, предлагают более широкий диапазон – между 150 и 350 гг.¹⁹

¹⁶ *tattvārtha sūtrakarttāra ḡdhrapicchopalakṣitam | bamde gaṇindra samiyātam uyāsvāmi muniśvaram* || Во второй строке содержится ошибка: вместо *uyāsvāmi* должно быть *umāsvāmi*.

¹⁷ *Vidyabhushan S.Ch.* A History of Indian Logic. Calcutta. P. 168.

¹⁸ *Jaini P.S.* The Jaina Path of Purification. Delhi, 1979. P. 81.; *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Delhi a.o., 1983. Vol. 2. P. 555. См. также: *Jaini J.L.* Introduction // *Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra*.

¹⁹ *Bronkhorst J.* On the Chronology of the *Tattvārtha* and Some Early Commentaries // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens*. Vienna, 1985. Bd. XXIX. P. 178; *Dixit K.K.* Jaina Ontology (L.D. Series 31). Ahmedabad, 1971. P. 5–8; Известный знаток джайнизма и переводчик сутр шветамбарского канона Г. Якоби вполне резонно полагал, что Умасвати не мог жить позднее VII в. (См. P. 288–289). Его датировку принял и Накамура – IV–VI вв. (См. P. 61). Глазенаш также придерживается периода IV–V вв. (См. *Glassenapp H. von.* Jainism: An Indian Religion of Salvation. Delhi, 2000. P. 126).

Р. Дж. Зюденбос и С. Охира²⁰, исходя из датировки комментария на ТС дигамбарского автора Пуджьяпады, относят ТС к концу V в., однако данное предположение представляется слишком уж радикальным²¹. Более или менее определенно можно лишь утверждать, что текст ТС был создан до V в., но вряд ли ранее III в.

Относительно утверждения дигамбарской традиции о том, что Умасвати является прямым учеником и преемником Кундакунды, то это не более чем пропагандистский ход, предпринятый дигамбарскими авторами в стремлении вписать имя Умасвати в свою духовную “генеалогию” и придать автору ТС статус большей ортодоксальности. Самая ранняя надпись, где говорится о том, что Умасвати принадлежал к Кундакунда-анвае, находится в Шравана Белголе (№ 47) и датируется 1047 г. эры Шака. Кроме того, ни ТС, ни тексты *Corpus Cundacundae*²² не обнаруживают никаких свидетельств в пользу того предположения, что их авторы знали сочинения друг друга. Наоборот, в ряде принципиальных моментов между ТС и трактатами Кундакунды существуют весьма значительные терминологические и содержательные расхождения²³. По всей видимости, Умасвати жил ранее предполагаемого автора *Corpus Cundacundae*.

1.3. СОЧИНЕНИЯ УМАСВАТИ. “ТАТТВАРТХА-АДХИГАМА-СУТРА”

Как это часто случалось в истории джайнской, да и вообще всей индийской литературы, Умасвати традиция приписала обширное творческое наследие. Во всяком случае, один из джайнских авторов, Джинапрабха, в своем сочинении “Вивидхатиртхакальпа” (не ранее XIV в.) сообщает, что Умасвати жил в Паталипутре и написал не менее 500 сочинений.

Дигамбарская ветвь признает за Умасвати авторство только ТС, тогда как шветамбарская атрибутирует ему комментарий Тб, сочинение под названием “Прашамаратипракарана” и ряд других текстов.

²⁰ *Zydenbos R.J. Mokṣa in Jainism, According to Umāsvāti // Beitrage zur Sudasienforschung. Wiesbaden, 1983. Bd. 53. P. 9–12; Ohira S. A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya (L.D. Series 86). Ahmedabad, 1982.*

²¹ Это же мнение высказывает и В. Дж. Джонсон. См.: *Johnson W.J. Harmless souls (Karmic bondage and religious change in early Jainism with special references to Umāsvāti and Kundakunda). Delhi, 1995. P. 46.*

²² Данным термином мы обозначаем тексты, авторство которых приписывается дигамбарскому учителю Кундакунде. Подробнее см.: *Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М., 2005. С 41–43.*

²³ Там же.

Относительно создания текста ТС в джайнской литературе существует любопытная легенда, которая приводится как дигамбарскими, так и шветамбарскими авторами.

В Гуджарате (Саураштра) жил некий джайн-мирянин по имени Двайпаяка (или Двайпаяна). Он был весьма благочестивым человеком и хорошо разбирался в джайнском учении. Двайпаяке очень хотелось написать действительно великую джайнскую книгу, но мирские дела отвлекали его от осуществления этого намерения. Чтобы преодолеть всякие препятствия для совершения благого дела, Двайпаяка дал обет не принимать пищу каждый день до тех пор, пока он не напишет хотя бы одну строчку. И если в какой-то день он не напишет ни одной строки, то в этот день он не сможет поесть. В качестве темы для своей книги он выбрал освобождение (*mokṣa*).

Приступив к выполнению своего решения, Двайпаяка подумал и составил первую фразу: “*Путь Освобождения – [это] видение, знание, поведение*”²⁴. Опасаясь, что он забудет эту строчку, Двайпаяка нацарапал ее на подпирающем кровлю дома столбе. На следующий день Двайпаяка ушел из дома по какому-то делу, а в его отсутствие дом посетил садху, собиравший подаяние. Жена Двайпаяки, благочестивая женщина, приняла святого и угостила его. Садху увидел нацарапанную на столбе сутру. Задумавшись на мгновение, он добавил слово *saṃyag* – “правильные” к началу фразы, а затем покинул дом.

Когда Двайпаяка вернулся и заметил исправление, он спросил жену, кто это сделал. Жена не видела, что это сделал святой, но предположила, что фразу дополнил садху. Мирянин бросился сразу же искать почтенного садху, которому он оказался обязан столь бесценной поправкой. Двайпаяка, отыскав общину монахов на окраине селения, увидел главу общины, восседающего на освещенном месте. Он сразу же решил, что это и есть тот самый садху. Склонившись к стопам святого, благочестивый мирянин признался, что задуманное сочинение оказалось выше его скудного мирского разума, и попросил святого наставника облагодетельствовать его и весь мир составлением книги, первая сутра которого была поправлена садху таким промыслительным образом. Исполнившись сострадания, садху закончил книгу, получившую название “Таттвартха-адхигама-сутра”, т.е. “Сутра постижения категорий реальности”. Этим святым аскетом был никто иной, как Умасвами²⁵.

²⁴ *darśanaññānacāritrāṇi mokṣamārgaḥ.*

²⁵ История приводится по: *Jaini J.L. Introduction // Umāsvāti. Tattvārtha-adhigama-sūtra.*

Сутра Умасвати входит в третью часть дигамбарского канона под названием “Дравья-ануйога” (букв.: “исследование субстанции”), включающая в себя собственно философские тексты. Примечательно, что сама дигамбарская ветвь джайнизма возводит это сочинение к традиции несохранившихся (по мнению дигамбаров) шестой анги “Джнятадхарма-катхи” и второй пурвы “Аграяйнии”²⁶.

Относительно комментариев на ТС, существующих в обоих направлениях джайнизма, то самым ранним дигамбарским комментарием первоначально считалась “Гандхастимаха-бхашья” Самантабхадры (ок. V в.), состоявшая из 84 тыс. стихов. Вводная часть (*māṅgalacāraṇa*) этого трактата составила текст под названием “Аптамиманса”, или “Девагама-стотра”. По мнению историка джайнской литературы Х.Р. Кападия²⁷, существовал еще комментарий на ТС ученика Самантабхадры Шивакоти. Однако Мукхтар Джугалкишор убедительно показал, что у нас нет никаких оснований полагать, что это сочинение Самантабхадры является комментарием на ТС²⁸. Тем не менее существуют комментарии “Ашташати” Акаланки Бхатты (VIII в.) и “Аштасакхасри” Видьянанды (IX в.) на трактат “Аптамиманса” Самантабхадры.

Таким образом, первым исторически достоверным и доступным дигамбарским комментарием на сочинение Умасвати может считаться “Сарвартхасиддхи” (далее Сс) Пуджьяпады (первая половина V в.), чье сочинение выдержано в духе жесткой дигамбарской апологетики. По мысли Х.Р. Кападия²⁹, именно Пуджьяпада инициировал появление дигамбарской версии текста ТС.

Относительно ранними можно считать также комментарии на ТС “Таттвартхараджа-варттика”³⁰ Акаланки Бхатты и “Таттвартхашлока-варттика” Видьянанды. В целом же насчитывается более 30 дигамбарских комментариев к ТС³¹.

²⁶ Там же.

²⁷ Kapadia H.R. A History of the Canonical Literature of the Jainas. Surat, 1941. P. 11, 46.

²⁸ См.: Svāmi Samanrabhadra // Ratnakaraṇarāvākācāra. MDJM, N 24. P. 212ff.

Ссылка по: Chatterjee A.K. Op. cit. P. 283.

²⁹ Kapadia H.R. Op. cit. P. 11.

³⁰ Впрочем, сочинение Акаланки следует рассматривать скорее как субкомментарий, поскольку автор разъясняет не столько сутры Умасвати, сколько пояснения к ним Пуджьяпады.

³¹ Помимо перечисленных выше сочинений Пуджьяпады, Акаланки и Видьянанды ТС комментировали Раджендрамаули (?), Прабхачандра (IX в.), Дивакарананди (?), Балачандра (XII в.), Йогендра (XIII в.), Шругтасагара (XIV в.?, причем дважды), Вибудхасена, Абхаянанди, Йогадева, Лакшмидева, Яшовиджая Ганин (XVII в.). К ним примыкает значительное число поздних комментаторов (XVIII–XIX вв.): Джаячандрарадж, Садасукхадасад, Фател, Панналал, Текачандрарадж, Джаянт, Шивачандрарадж, Девадас, Макаранда, Прабхачандрарадж, Бхактавар Ратанлал, Хиралал, Чхотейлал, Бидхичандрарадж. И можно со всей уверенностью предположить, что экзегетическая традиция ТС жива и по сей день.

Среди авторитетных по данному вопросу сочинений следует упомянуть также и трактат “Таттвартха-сара” Амритаचандры Сури (X в.), где сутры Умасвати искусно инкорпорированы в стихотворный текст Амритаचандры с соответствующими разъяснениями.

В шветамбарской традиции первым признается автокомментарий Умасвати, подлинность которого дигамбары отрицают. Среди наиболее ранних числятся комментарии “Таттванусаринитаттвартха-дипика” Сиддхасены Дивакары (до VII в.) и “Таттвартха-дипика”, или “Таттвартха-тика” Сиддхасены Ганина (VII–VIII вв.). Шветамбарская комментаторская традиция ТС включает в себя около 13 текстов³².

Таким образом, последующая дигамбарская традиция исходит из текста Пуджъяпады, а шветамбарская – из Тб. Ряд исследователей Умасвати (в частности Х. Кападия, а вслед за ним и А.А. Терентьев)³³, полагают, что версия Тб представляет собой более ранний вариант ТС, чем редакция Сс, и высказали предположение о том, что Пуджъяпада и Акаланка, по всей видимости, были знакомы с текстом Тб и даже учитывали его при комментировании ТС. Однако Дж. Бронкхорст и Р. Уильямс придерживаются той точки зрения, согласно которой сам текст ТС принадлежит дигамбарской традиции, а Тб предлагает шветамбарскую редакцию сутры Умасвати³⁴.

Разночтения между двумя версиями текста ТС детально анализируются в работе С. Охира³⁵. Здесь мы дадим лишь общую характеристику принципиальных теоретических расхождений, которые касаются, во-первых, количества сутр (Тб содержит 344 сутры, тогда как текст Пуджъяпады – 357) и, во-вторых, разночтения в ряде сутр. Большее количество сутр у Пуджъяпады достигается зачастую за счет дробления отдельных фраз и более подробного изложения джайнской “географии”: 42 сутры в Сс против 18 Тб. В ТС 4.19 Тб говорит о 12 небесах, а дигамбарская Сс – о 16. В пятой главе в сутре 39, где идет речь о том, что вре-

³² Помимо приведенных комментариев шветамбарская традиция содержит тексты Девагушты Сури (автор, писавший до Сиддхасены Ганина), Харибхадры и Яшодхары (XIII–XIV вв.), Яшовиджай (?), Малаягири (XII в.), и более поздних (XVIII–XIX вв.) Бхаскаранандина, Падмакирти, Камакирти, Чирантана, Тхакура Прасада. Так же, как и дигамбарские, шветамбарские учителя продолжают изучать и разъяснять сочинение Умасвати.

³³ *Kapadia H.R.* Op. cit. P. 11, 46; *Терентьев А.А.* “Таттвартха-адхигама-сутра” как источник постканонического джайнизма: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1991.

³⁴ *Bronkhorst J.* Op. cit. P. 172; *Williams R.* *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Srāvakācāras.* L., 1963. С. 2–3.

³⁵ *Ohira S.* Op. cit.

мя является субстанцией (*dravya*), т.е. обладает онтологическим статусом Тб дает чтение *kālaścetyeke* “и время, [по словам] некоторых”, поскольку шветамбары не признавали время субстанцией; тогда как Сс – только *kālaśca* “и время”, так как для дигамбарских мыслителей время является субстанцией. И, наконец, в главе восьмой сутра 25 Сс среди религиозных заслуг, или добродетелей (*puṇya*) не приводит присутствующие в Тб праведность (*samyaktva*), веселость (*hasya*), страстность (*rati*) и наличие тела мужчины (*puruṣaveda*).

1.4. НЕКОТОРЫЕ ИДЕИ И ПРОБЛЕМЫ ДЖАЙНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТС

Тот факт, что сочинение Умасвати представляет собой первый подлинно философский трактат в истории джайнской мысли и своеобразный компендиум доктрины последователей тиртханкаров, в настоящее время, пожалуй, уже ни у кого не вызывает сомнений. История джайнской философии в собственном смысле слова начинается именно с ТС. Поэтому этот текст вызывает особый интерес у индологов и историков джайнской философии. Он позволяет понять вектор развития представленной в шветамбарском каноне джайнской доктрины и наметить определенные вехи в этом процессе.

1.4.1. КАРМИЧЕСКАЯ СВЯЗАННОСТЬ ДУШИ И ЕЕ ПРИЧИНЫ ПО ТЕКСТУ ТС

Одна из фундаментальных проблем джайнской метафизики, которая в той или иной степени затрагивается и обсуждается всеми джайнскими философами, заключается в попытке ответа на вопрос о том, каким образом у души возникает кармическая зависимость, как в принципе возможна связанность духовной субстанции с материальной.

Темы взаимодействия кармы и души обсуждается в ТС в шестой главе (сутры 1–5). Подход к решению данной проблемы, предложенный Умасвати, состоит в следующем. Деятельность (*yoga*) души это тройкая активность ума, речи и тела. Эта активность приводит к притоку (*āsrava*) кармической материи, причем благая, или благоприятно направленная, активность ведет к накоплению добродетелей и религиозных заслуг, тогда как не-благая активность выступает причиной накопления порочной кармы, проявляющейся в совершении дурных и неблагоприятных поступков. По мнению Пуджяпады, активность души есть вибрации, колебания точек занимаемого душой пространства, которые

и являются причиной проявления тройкой деятельности³⁶. Эти точки пространства, в свою очередь, стимулируют приток группы кармических частиц. В связи с этим исследователь джайнизма В. Дж. Джонсон замечает, что “строго говоря, материя только тогда становится кармой, когда прилипает к душе”³⁷. Поскольку душа в сансарном круговращении неизбежно проявляет активность, то кармическое вещество притягивается к атману подобно тому, как железо тянется к магниту. Причем все три вида активности души могут быть как благоприятно, так и неблагоприятно направленными, соответственно чему притекают и различные виды кармы. Таким образом, причины кармической связанности бывают благими или не-благими.

Кроме того, кармический приток в зависимости от того, лежат ли в основе действий души страсти или атман в своих поступках бесстрастен, приводит к накоплению длящейся, т.е. ведущей к новому перерождению, кармы или кармы преходящей, т.е. не имеющей такого эффекта и исчерпывающей силу своего действия еще в нынешнем существовании. Иными словами, активность-йога притягивает кармическую материю к душе, а страсти (*kaṣāya*) выступают причиной того, что эта материя связывает душу.

Рассуждения, которые приводятся в ТС, в целом воспроизводят идеи канонической литературы, в частности “Бхагавати”, “Сутракританги” и “Уттарадхьяна-сутры”³⁸. Однако Умасвати развивает данную тему дальше, и его новации в этом вопросе заключаются в следующем. *Во-первых*, он меняет последовательность тройкой активности: вместо “ума, речи и тела” дается определение йоги как “деятельности тела, речи и ума”. С. Охира объясняет это изменение автора ТС тем, что Умасвати, возможно, придавал большее значение действиям и поступкам³⁹. *Во-вторых*, определение притока кармической материи как тройкой активности впервые дается именно в ТС. И *в-третьих*, Умасвати выделяет два вида активности: благой, приводящей к накоплению добродетели, и не-благой, ведущей к пороку.

По мнению С. Охира, сам термин “йога” является нейтральной категорией, но Умасвати “вчитывает” в него “благое” и “не-благое” на основе действия или бездействия страстей соот-

³⁶ Ссылки на комм. Пуджьяпады даются по изданию: *Pūjyapāda. Sarvāthasiddhi*. Madras, 1992. P. 167.

³⁷ *Johnson W.J.* Op. cit. P. 48.

³⁸ Параллели между ТС и сутрами шветамбарского канона даются на основе исследования С. Охира. Подробнее см.: *Ohira S.* Op. cit. P. 61.

³⁹ *Ibid.* P. 62.

ветственно⁴⁰. Но В. Дж. Джонсону рассуждения С. Охира представляются неверными, поскольку, с его точки зрения, именно Умасвати первым в истории джайнской мысли сделал понятие “йога” нейтральной категорией посредством учения о страстях⁴¹. Согласно раннеджайнской канонической трактовке, всякая активность ведет к притоку кармической материи и ео ipso к связанности. Следовательно, необходимо отказаться от любых видов деятельности. И только когда четко формулируется учение о страстях, основной постулат которого гласит о том, что связывающая сила поступков зависит от внутреннего состояния или отношения, становится возможным рассматривать йогу как связывающую или не связывающую душу.

Итак, с точки зрения автора ТС, действующей причиной связанности души кармической материей выступают страсти. Однако такая трактовка отличается от подхода, выраженного в более ранних канонических текстах, где утверждается, что насилие (*himsā*) по отношению к любой из бесчисленных душ, населяющих физический мир, есть связывающий порок *par excellence*. Автор ТС определяет насилие как “повреждение живого невнимательной активностью”. Пуджьяпада поясняет, что “невнимательность подразумевает страсти. Человек, движимый страстями, невнимателен. Деятельность такого человека и есть невнимательная активность”⁴². Сс проводит различие между активностью, результатом которой становится причинение вреда живым существам, и деятельностью, не омраченной страстями и, следовательно, не ведущей к насилию. Очевидно, что Пуджьяпада дает весьма тенденциозную интерпретацию термину *pramāda*, буквальное значение которого – “невнимательность, небрежность, неосторожность”. Это существительное образовано от корня *mad* + приставка *pra*, что значит “быть опьяненным”⁴³. В отличие от раннеканонического подхода к трактовке термина “невнимательность” дигамбарский комментарий делает особый акцент на внутреннем состоянии действующего субъекта, т.е. на страстях и их воздействии на сознание адепта. Правда, Пуджьяпа-

⁴⁰ Ibidem. Op. cit.

⁴¹ Johnson W.J. Op. cit. P. 49.

⁴² *pramādaḥ sakaṣāyatvaṁ tadvānātmapariṇāmaḥ pramattah pramattasya yogaḥ pramattayogaḥ*. Op. cit. Цит. по: Johnson W.J.

⁴³ В этом значении употребление термина *pramāda* сопоставимо с использованием аналогичного слова в “Йога-сутрах” (1,30), где “невнимательность” включается в список *citta-vikṣepa*, отвлекающих сознание факторов. См.: более подробно: Йога. Патанджали. Вьяса. Васубандху / Пер. с санскрита В. Рудого, Е. Островской. СПб.: Азбука-классика, 2002. P. 59.

да всего лишь развивает заложенную уже в сам текст сутры Умасвати идею: просто насилие (как это интерпретирует Сс), и даже убийство, еще не есть *himisā* и не связывает душу в качестве такового.

Эта же мысль выражена в пассаже, который приводит в Сс Пуджъяпада со ссылкой на “Правачана-сару” Кундакунды: “Когда у невнимательного в ходьбе пешком монаха под ногами гибнут маленькие насекомые, то в этом случае у него не возникает даже слабая связанность”⁴⁴. Как явствует из этих слов, невнимательность, т.е. ложное состояние сознания, выступает причиной возникновения кармической связанности, а не само деяние – причинение вреда. Пуджъяпада полностью разделяет мысль Кундакунды, говоря: “Именно в силу невнимательной активности будет наноситься вред даже без убийства живых существ”⁴⁵. Вывод, к которому в итоге приходит дигамбарский комментатор, состоит в том, что “невнимательный наносит вред самому себе (или своему собственному атману. – Н.Ж.), ибо [насилие, совершаемое ли в отношении] других живых существ или нет, нематериально”⁴⁶. Подобное рассуждение имеет силу аргумента только в том случае, если “насилие”, связывающая активность, понимается как деятельность, вызванная страстями. П.С. Джайни, ссылаясь на Сс, замечает, что “тончайшие формы страстей называются *sanjvalana* (“глеющие”). Они недостаточно сильны, чтобы препятствовать монаху вступить на путь, но они вызывают коварное состояние апатии или инерции (*pramāda*), отсутствие энергии в отношении действительно очищающих практик, предполагаемых путем”⁴⁷.

Таким образом, Пуджъяпада утверждает, что невнимательность и следствие этого, насилие, возникают тогда и постольку, когда и поскольку в деяния вовлечены страсти. Поэтому связанность может появиться лишь при наличии причиняющей вред живым существам активности, вызванной страстями. Вывод Пуджъяпада полностью согласуется с положением самой ТС (8,1), согласно которой: “Причины связанности – ложное видение, отсутствие самоконтроля, невнимательность, страсти, активность”⁴⁸. Однако в списке причин

⁴⁴ *uccālidamīhi pāde iriyāsamididassa niggaṃaṭṭhāne | āvādejja kulimigo marejja tajjogamāsejja || nahi tassa taṇṇimitto bamādho suhumovi desido samaye* || Цит. по: Johnson W.J. Op. cit. P. 53. Приведенные выше слова встречаются только в одной из редакций “Правачана-сары”, в комментарии Джаясены (XII в.).

⁴⁵ *prāṇavyaparopaṇābhāve ‘pi pramattayogamātrād eva himiseṣyate.*

⁴⁶ *svayam evātmanā ‘tmānam hinastyātma pramādavān pūrvamī prāṇyantarānamī tu paścāt syād vā na vā vadhaḥ.*

⁴⁷ Jaini P.S. Op. cit. P. 120.

⁴⁸ *mīthyādarśanāvīratīpramādakaṣāyayogā bandhaḥetavaḥ.*

связанности страсти и невнимательность перечислены как независимые причины. Один из современных джайнских комментаторов, пандит Сукхлал, объясняет данное обстоятельство наличием в самой джайнской традиции нескольких списков причин: есть список пяти причин (как у Умасвати), четырех (за исключением невнимательности) или двух (страсти и активность)⁴⁹. Все существующие трактовки можно согласовать друг с другом, если понимать невнимательность в качестве одного из видов страстей или отсутствия самоконтроля, а также через рассмотрение ложного видения и отсутствие самоконтроля как подвиды страстей. Подобный подход оставляет в качестве подлинных причин связанности только страсти и активность – заключение, к которому в итоге и приходит Умасвати.

В некоторых канонических текстах (например, “Стхананга-сутре” 5.2.517 и “Самавая-сутре” 16)⁵⁰ пять причин связанности, приведенных в ТС (8,1), понимаются как “двери притока” (*āsravadvāras*). С. Охира в связи с этим обращает внимание на то, что “говоря теоретически, нет различия между *āsrava* и *bandha* в отношении их корневых причин, поскольку *bandha* – логическое следствие *āsrava*, вызванное теми же причинами”⁵¹. Но Умасвати принимает активность в качестве истока *āsrava* и затем выделяет приток длящихся карм и приток карм преходящих, помещая оставшиеся *āsravadvāras* в категорию “притока длящихся карм”. Отход от канонической интерпретации возникает в делении Умасвати активности на ту, которая производится под действием страстей и вовлекает в себя ложное видение, отсутствие самоконтроля и невнимательность, и ту, которая свободна от страстей, поскольку только один вид активности вызывает связанность. Так Умасвати разводит причины притока и связанности: тогда как оба вида активности (страстная и бесстрастная) вызывают приток кармической материи, связывает же только один вид. До Умасвати не существовало четко сформулированного представления о существовании кармического притока, который не приводит к связанности.

1.4.2. УЧЕНИЕ О СТРАСТЯХ

В ТС (8,9) четыре страсти включаются в список 28 вводящих в заблуждение карм, но они не упоминаются в данном перечислении в качестве особых причин кармической материи, втекающей в душу. Очевидно, Умасвати в этой сутре не предпринимает ника-

⁴⁹ *Umāsvāī. Tattvārtha Sūtra* / Ed. by Pt. Sukhlalji with his comm. and transl., with an intr. by K.K. Dixit (L.D. Series 44). Ahmedabad, 1974. С. 298f.

⁵⁰ Ссылка по: *Ohira S.* Op. cit. P. 62.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibid.* P. 62.

кой попытки согласовать первое объяснение со вторым. Четыре страсти используются в данном случае, как и в каноническом тексте “Уттарадхьяна-сутре” (33,10)⁵²:

“Два вида вводящей в заблуждение [относительно] поведения кармы таковы: заблуждение относительно страстей и [заблуждение относительно] квази-страстей”⁵³.

Согласно комментарию Сс карма, вводящая в заблуждение относительно поведения (*cāritra mohaniya karma*), ведет к появлению страстей и в то же время сама служит следствием действия страстей. Иными словами, страсти одновременно являются и причиной и результатом проявления *cāritra mohaniya* кармы. Однако даже в контексте позднейшего комментария ясно, что страсти в ТС понимаются как ведущие к связанности факторы только посредством недолжного поведения, т.е. насильственной в определенном смысле активности.

Как уже было сказано, активность, сопровождаемая страстями, ведет к притоку “длящихся карм” (*sāmparāyika karma*), т.е. того вида тончайшего вещества, который определяет последующее рождение. Это проход в иной мир (*sāmparāya*). Умасвати в ТС (6,5) подразделяет этот вид кармической материи на четыре подвиды в соответствии с пятью видами причин связанности. Так, приток кармы последующего рождения определяется действием: 5 индрий, 4 страстей, несоблюдением 5 великих обетов и 25 проступками. Соотношения этих факторов с причинами притока выстраиваются следующим образом: 1) 5 индрий соотносятся с невнимательностью (Тб объясняет индрии как *pañca pramattasyendriyāṇi*); 2) 4 страсти соответствуют напрямую страстям; 3) отсутствие самоконтроля – несоблюдение обетов; 4) проступки соотносятся с ложным видением (ложное видение составляет 24-й вид проступков). Пятая причина связанности, как было показано ранее, определяется предшествующими четырьмя (т.е. страстной активностью), и именно эта активность приводит к появлению длящихся карм. В связи с данной классификацией возникает вопрос: почему в список причин длящихся карм, соотносящихся с пятью причинами связанности, Умасвати вставляет ложное видение в перечисление 25 видов проступков, хотя оно выступает самостоятельной причиной притока кармического вещества?

Согласно С. Охира, термин *kriyā* в канонической литературе понимается в качестве одной из причин притока кармы, поэтому “Умасвати, должно быть, хотел акцентировать его перечисляя

⁵³ *cārittamoḥaṇam kammam duviham tu viyāhiyam | kasāyamohaṇijjam tu nokasāyam taheva ya ||*

все двадцать пять (проступков. – Н.Ж.) на месте *mīthyātva*, которое всего лишь один из них”⁵⁴. Тем не менее сама С. Охира подчеркивает, что список проступков “составлялся самостоятельно в течение долгого агамического периода”⁵⁵, поэтому приведенное выше перечисление не является сугубым изобретением автора ТС. Но что пытается сделать Умасвати, так это согласовать свое собственное деление активности на страстную и бесстрастную с каноническим представлением.

1.4.3. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПСИХИЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ ДУШИ В ТС

Согласно ТС (6,7), душа и не-душа связаны с усилием (*adhikaraṇa*), своеобразным фактором, а тем самым и причиной связанности. Или как определяет *adhikaraṇa* Пуджьяпада: *himsādyupakaraṇabhāva* “состояние воздействия насилия и прочего”. Комментируя приведенные строки сутры, Сукхлал поясняет, что “*jīva* и *ajīva* обе называются *adhikaraṇa*, т.е. средство, инструмент или орудие кармической связанности”⁵⁶. Из этого следует, что кармическая зависимость рассматривается в качестве активного фактора, который нуждается в *adhikaraṇa* для своего проявления. Однако связанность кармой актуализируется только в том случае, если душа ведет себя определенным образом (см. ТС 6,8), и именно в этом смысле душа выступает субъектом усилия⁵⁷. ТС (6,8–9) насчитывает 108 способов, посредством которых душа причиняет вред другим живым существам. Примечательным в данном случае является то, что здесь автор ТС не говорит о деяниях, свободных от страстей, наоборот, совершенно ясно, что речь идет о насильственных поступках, связанных с убийством или причинением вреда живым существам. Кармически связывающее действие – это насильственное деяние, вызванное страстями. Отсюда следует, что бесстрастное поведение, ненасильственное действие, не приводит к возникновению связанности. Сс поясняет на примере телесных намерений (*kāya samīranibha*), каким образом детерминируется насильственная активность: импульсивные действия тела, совершаемые самостоятельно (*krta*), посредством других (*kāitā*) или вследствие побуждения другими (*anumata*) из-за четырех страстей (гнева, гордыни, лживости и алчности). С точки зрения джайнской доктрины, к возникновению

⁵⁴ Ohira S. Op. cit. P. 62–63.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ *Umāsvātī. Tattvārtha Sūtra*. P. 239.

⁵⁷ Обычное словарное значение термина *adhikaraṇa* – “то, в чем нечто происходит”, “нечто, где что-то случается”.

кармической зависимости приводит не только само деяние, но и подготовка к нему и даже просто намерение совершить недолжный поступок. Поэтому тройное деление видов насилия можно рассматривать как логическое следствие и развитие идеи о том, что страсти являются инструментом связанности, так как страсть может проявлять себя в большей степени уже на стадии намерения или подготовки к деянию.

С. Охира обращает внимание на то, что материал 6-й главы ТС почерпнут автором из канонических текстов, где он разбросан по многим текстам, но выстроен в соответствии с планом, или схемой самого Умасвати⁵⁸. Деление усилий на связанные с душой и не-душой базируется на учении Умасвати о страстях. Иными словами, деление связанности на два вида в зависимости от двух типов кармической материи (усваиваемой душой или нет) ведет к различению двух видов усилий: простого физического действия и мотивированного страстями поступка. И хотя оба деяния связывают душу кармой, тем не менее автор ТС делает акцент скорее на отношении к совершаемому действию, чем на самом действии. Подобный подход открывает дорогу позднейшим джайнским авторам, которые будут интересоваться преимущественно намерениями и отношением к поведению.

1.4.4. ПРИВЯЗАННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ О СТРАСТЯХ

В развитой концепции страстей, представленной в ТС, то, что ранее выступало единственным инструментом связанности (насильственная активность, мотивированная алчностью и привязанностью), теперь становится двумя: связанность вызывается страстями и насильственной деятельностью. В более ранних текстах шветамбарского канона привязанность (*parigraha*) или алчность (*lobha*) рассматриваются вместе с убийством (*ārambha*) как наихудшие формы поведения, и привязанность считается неотъемлемой чертой жизни домохозяина. Для авторов или составителей такого монашеского текста, как “Дасавейялия-сутта”, *parigraha* есть определяющая характеристика жизни всякого мирянина. Посему для домохозяев существует лишь очень слабая возможность чего-то иного, чем плохое рождение. Существование мирянина это привязанность и тем самым убийство просто потому, что он – домохозяин. Только монах или монахиня обладают потенциальной возможностью избавиться от привязанности и насилия и обрести освобождение. Однако в более поздней литературе благочестивый домо-

⁵⁸ *Ohira S.* Op. cit. P. 61–62.

хозяин рассматривается в той же самой сотериологической перспективе, что и монах, поскольку первый может принять частичные обеты (*anuvrata*), служащие ему (или ей) своеобразной подготовкой для последующего принятия “великих обетов” (*mahāvratā*) монаха⁵⁹. Так, частичный обет не-насилия, практикуемый только в отношении способных к движению душ (*trasa jiva*), не может считаться достаточным для спасения, но, тем не менее, он выступает ступенью лестницы духовного самосовершенствования, ведущей к освобождению. Соблюдающий частичные обеты может ожидать лучшего рождения. Такой духовный прогресс не подразумевался раннеканонической традицией, не принимавшей идеи благочестивого домохозяина, поскольку домохозяин ex definitio не может считаться благочестивым. Более того, согласно позднейшей джайнской интерпретации, привязанность (*parigraha*) определяется как пристрастие, или одержимость (*mūrcchā*)⁶⁰. В Сс *mūrcchā* определяется как “не отвращение от признаков приобретения и сохранения живых и неживых объектов, таких как коровы, быки, драгоценности, жемчужины, имущество и тому подобного, а также внутренних ограничений, таких как страсть и т.д.”⁶¹. И далее Пуджьяпада говорит, что одержимость есть «корень всех ошибок. У считающего: “Это – мое”, появляется [идея] защиты [своего]. Затем с необходимостью рождается насилие»⁶². Как пишет П.С. Джайни, термин “*parigraha* в дальнейшем становится синонимом четырех страстей (*kaṣāya*) и не-страстей (*no-kaṣāya*)...; они называются “внутренними обладаниями” и их ограничение (отказ от активности, которая генерирует их) составляет сущность *aparigrahavratā*”⁶³. Однако успешное следование этой форме ограничения невозможно, до тех пор пока адепт привязан к внешнему имуществу – земле, домам, золоту, серебру и т.д.⁶⁴ Поэтому домохозяин демонстрирует серьезность своих намерений и свою решимость идти до конца по Пути Освобождения принятием определенных ограничений в отношении того, чем он мог бы владеть, а также посредством отказа от чувства привязанности к тому, чем он уже факти-

⁵⁹ Jaini P.S. Op. cit. P. 160ff.

⁶⁰ См., например, ТС (7,17) а также трактат Амритачандры Сури “Пурушартхасиддхьяпая” (111 и далее) в нашем переводе ниже.

⁶¹ *bāhyānām gomahiṣamaṇimuktāphalādīnām cetanācetanānām ābhyantārānām ca rāgādīnām upadhinām samraṣaṇārjanasamiskārādilaṣṇāvyāvṛttir mūrcchā*.

Цит. по: Johnson W.J. Op. cit. P. 74.

⁶² *tanmūlāḥ sarve doṣāḥ | mamedam iti sati samkalpe samrakṣaṇādayaḥ samjāyate | tatra ca himsā ‘vaśyambhāvinī |* Ibidem.

⁶³ Jaini P.S. Op. cit. P. 177.

⁶⁴ Ср. рассуждения о внешнем и внутреннем обладании с Амритачандрой Сури в “Пурушартхасиддхьяпае” (112–119).

чески владеет. Как отмечает П.С. Джайни, “принятием *aparigraha-vrata* джайн-мирянин систематически ограничивает свою склонность следовать страстям; таким образом он защищает свою душу от увеличения кармического притока и закладывает основание для совершенной не-привязанности – пути монаха”⁶⁵.

В ранней теории кармы только одна цепочка событий с необходимостью вела к кармической связанности: привязанность или алчность (*lobha*) (включая другие страсти) вызывала насилие, которое, в свою очередь, приводило к притоку кармы. В интерпретации Умасвати связанность возникает двумя способами: во-первых, через активность, стимулирующую приток, и, во-вторых, посредством страстей, заставляющих душу “впитывать” кармическую материю. Таким образом, алчность (или привязанность) – страсть, включающая в себя все остальное, и обозначающая в некотором смысле образ жизни, трансформируется в более поздней трактовке в состояние сознания или отношение. От определяющей характеристики способа жизни, она становится определением *отношения* к жизни. Акцент переносится с внешних форм на внутреннее состояние, с социального аспекта на индивидуально-психологический. Поэтому и отказ от привязанности теперь понимается скорее в модусе внутренних ограничений. Отсюда вытекает изменение установки по отношению к мирской жизни: от жесткого утверждения о невозможности освобождения для домохозяев джайны, и в первую очередь Умасвати, переходят к компромиссному решению в виде правильного (т.е. спасительного) отношения к жизни. Можно владеть чем угодно и подобное обладание не приведет с необходимостью к притоку нового кармического вещества, если душа не привязана к объектам. Однако для монашествующих прежняя интерпретация не-привязанности как не-обладания сохраняет свою силу во всей строгости раннеканонического подхода. Необходимо отметить, что в дальнейшем более позднее истолкование мирской жизни как теоретически могущей привести к спасению все же не впишется полностью в раннюю трактовку. Так, например, ТС (9,6) чистота (*śauca*) понимается в качестве одной из высших добродетелей (*dharma*), практика которых входит в остановку притока кармы. Комментируя эту сутру, Пуджъяпада специально обращает внимание на то, что “чистота – [это] полная свобода от алчности”⁶⁶. Как было отмечено выше, с точки зрения наиболее ранних канонических текстов алчность, один из двух наихудших пороков, есть определяющая характеристика жизни домохозяина. И именно алчность

⁶⁵ Jaini P.S. Op. cit. P. 178.

⁶⁶ *prakarsaprāptalobhān nivr̥tīḥ śaucam*.

заставляет человека причинять вред живым существам. Отсутствие алчности означает отсутствие насильственной деятельности или даже самой возможности любых форм насилия. Оно является условием требуемой джайнской доктриной чистоты, и только монах или монахиня по определению могут практиковать подобную степень добродетели. Иначе говоря, *lobha* – загрязняющий, ведущий к насилию и вызывающий связанность пороков. Данный вывод основан на анализе ТС, где алчность выступает синонимом нечистоты, а свобода от *lobha* понимается в качестве *śauca*, причем автор сутры делает акцент на необходимости подавления страстей, которые приводят к притоку кармического вещества. Тем не менее ясно, что демаркационная линия, разделяющая чистоту и нечистоту, проходит между жизнью домохозяина-мирянина и монаха.

В. Дж. Джонсон высказал предположение, что трактовка понятия “чистота” в ТС имеет полемическую направленность против брахманского представления о чистоте и дхарме. Согласно его мнению, джайны дали новую интерпретацию термину *śauca* с целью показать, что подлинно чистыми являются только они, джайны, тогда как брахманы, поддавшись жадности, представляют собой антитезу чистоте, несмотря на их претензии на ритуально-религиозное и моральное превосходство. В том и другом случае нечистота ведет к дальнейшей кармической связанности, разница же заключается в том, как определяется “чистота”. Торжественные жертвоприношения (*śrauta yajñā*) брахманов основаны на насилии (*himsā*), следовательно, они не чисты. Насилие, тождественное нечистоте, вызывается алчностью, т.е. алчность есть результат жертвоприношений. А с аскетической точки зрения джайнов, брахманы, совершающие эти ритуалы, вдвойне нечисты, поскольку ведут жизнь домохозяев⁶⁷.

Поведение джайнских аскетов и в последующие века определялось ранними представлениями относительно условий, при которых происходит приток кармы. А сами условия рассматривались как результат психической активности. Если обычные миряне существовали в духовном пространстве между дополнительными и великими обетами, балансируя на грани тех и других, то аскет должен был придерживаться ригористической трактовки Пути Освобождения, не допускающей никаких послаблений и отступлений от чрезвычайно строгого сотериологического идеала. И эта базовая несовместимость двух религиозных путей лежала в основе попытки Умасвати пересмотреть раннеджайнскую концепцию спасения.

⁶⁷ Johnson W.J. Op. cit. P. 77.

Комментируя смешение ранних теоретических установок и новаций в джайнской доктрине, Э. Фраувальнер делает вывод о том, что это является результатом фундаментальной приверженности учению, провозглашенному Махавирой⁶⁸. Поскольку Джина традицией считается всеведущим, его учение, однажды провозвещенное, не может быть изменено, и этот факт “объясняет многие архаические черты, которые консервируют систему”⁶⁹. Поэтому, по мнению Э. Фраувальнера, в джайнской философии не остается никакой возможности для последовательного развития системы. При таких обстоятельствах нет ничего удивительного, считает австрийский индолог, в том, что “традиционно сделанная вручную догматика демонстрирует лакуны”⁷⁰, которые беспрепятственно заполняются фантастическими идеями. Иными словами, после Махавиры джайнская мысль была парализована необходимостью сохранения древнего наследия учения самого основателя в более сложных религиозных и философских обстоятельствах.

В общей оценке Э. Фраувальнера джайнской доктрины, безусловно, есть доля истины, однако, как совершенно верно отмечает В. Дж. Джонсон, приведенное выше заключение грешит некоторой несправедливостью в отношении джайнской мысли. По мнению В. Дж. Джонсона, ошибка Э. Фраувальнера заключается в отделении религиозной веры и метафизических спекуляций от религиозной практики, австрийский индолог рассматривает джайнизм скорее как философию, а не как религию⁷¹. В. Дж. Джонсон предлагает разделять два периода в формировании джайнского учения: “ранний джайнизм”, отождествляемый им со шветамбарским канонем, и “джайнизм Умасвати”, или “классический джайнизм”. Первый период характеризуется английским индологом исключительно как аскетический путь к освобождению, который формулируется приблизительно в то же время, что и неортодоксальные системы (в особенности буддизм), частично как реакция на брахманскую религию, но в случае джайнизма, возможно, по большей части как очищение более раннего архаического аскетизма⁷². “Джайнизм Умасвати” при-

⁶⁸ *Fraeuwallner E.* History of Indian Philosophy. Delhi, 1973. Vol. II. P. 213.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Johnson W.J.* *Op. cit.* P. 79.

⁷² В поддержку своего последнего тезиса В. Дж. Джонсон ссылается на мнения Бэшема и Р. Уильямса. См.: *Basham A.L.* History and Doctrine of the *Ājīvikas*. L., 1951; *Williams R.* *Op. cit.* С. 2–6.

надлежит более широкому социальному миру в том смысле, что представляет собой попытку систематизировать, насколько это возможно, доктрину Махавиры для всего джайнского сообщества и в первую очередь для мирской аудитории.

Тем не менее следует отметить, что и характеристика джайнизма, данная Э. Фраувальнером, в некоторой степени справедлива. Австрийский индолог прав в том, что джайнская система изначально более консервативна (по сравнению с буддизмом, например). Ибо в доктрине Махавиры уже на момент создания шветамбарского канона существовал ряд четко прописанных теоретических положений, игнорировать которые означало бы поставить себя вне рамок ортодоксии (что невозможно в том же буддизме) и стать еретиком. Но были и теоретические лакуны или невнятно сформулированные тезисы, которые оказались слабым звеном джайнской доктрины в полемике с различными оппонентами. Нам представляется, что развитие учения джайнов шло в первую очередь именно в этом направлении. Правда, при этом джайнские мыслители, влекомые логикой рассуждения, иногда подходили к самой черте ортодоксии и оказывались на грани ереси, как это произошло, например, с Кундакундой⁷³. Однако формулировок, ведущих к откровенной конфронтации с догматикой, джайнские мыслители, в том числе и Кундакунда, не давали, балансируя на тонкой грани между гетеродоксией и приверженностью учению Махавиры.

В то же время отчасти справедлива и оценка В. Дж. Джонсона, данная им позиции Э. Фраувальнера, поскольку при анализе того или иного учения необходимо учитывать, о каком уровне данной системы идет речь. Нам представляется, что в контексте данной полемики английского и австрийского индологов было бы уместным обратиться к выдвинутой петербургскими индологами В.И. Рудым и Е.П. Островской теории структурного полиморфизма, которую они использовали при анализе буддизма и синкретической школы ньяя-вайшешика. Они предложили разделять три уровня функционирования системы (в частности, буддизма): религиозной доктрины, психотехники (т.е. буддийской йоги) и собственно философии⁷⁴. Данная трехуровневая схема вполне применима и к джайнскому “материалу”, ибо в нем наличествует и религиозная докт-

⁷³ Более подробно см.: Железнова Н.А. Указ. соч.

⁷⁴ Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

рина, и совокупность особых йогических психотехнических практик, и метафизическая спекулятивная система. Безусловно, джайнская доктрина развивалась на протяжении веков, полемизируя с различными представителями ортодоксальных даршан и буддизма. Необходимость отстаивать свои собственные позиции по вопросу трактовки сущности духовной субстанции, состояния всеведения и т.д. вынуждала джайнских теоретиков тщательно продумывать постулаты теории Махавиры и давать им более четкие и взвешенные формулировки. Однако этот процесс характеризует развитие любой философско-религиозной системы в Индии. Выделение различных уровней функционирования какой-либо системы позволяет нам сконцентрировать внимание на том или ином аспекте традиции, более рельефно его выделить и описать в целях научного исследования. При этом не следует забывать, что в условиях реальной жизни самого сообщества той или иной традиции все эти искусственно вычленяемые уровни функционируют в неразрывном единстве.

При изучении ТС нельзя оставлять без внимания и то обстоятельство, что трактат Умасвати написан на санскрите, а не на пракрите – языке канона⁷⁵. Автор сутры, очевидно, предназначал это сочинение не только своим единомышленникам, но и потенциальным оппонентам, т.е. читателям, принадлежавшим к другим школам и направлениям индийской философии и полемизировавшим с джайнскими учителями по ряду принципиальных вопросов метафизики. Начиная с Умасвати, джайнская философская традиция выходит на широкую историческую арену борьбы различных школ индийской философии за влияние на умы мыслящих и сердца верующих.

⁷⁵ Впрочем, на различных пракритах писали такие джайнские (в первую очередь дигамбарские) авторы, как Кундакунда и Немичандра Сиддхант Чакравартин.

“ЗАПОВЕДИ БОДХИСАТТВЫ”
И БУДДИЙСКАЯ ОБЩИНА
В УЧЕНИИ САЙТЁ:
(к публикации трактата “Кэнкай-рон”)

Н.Н. Трубникова¹

Сайтё:² (Дэнгё:-дайси, 767–822) принадлежит к числу крупнейших буддийских мыслителей Японии. В исследованиях по истории философских традиций и религий Востока ему неизменно уделяется место как основателю школы Тэндай, много сделавшему и для развития учения, и для становления японской буддийской общины³. Однако из его сочинений до сих пор на русский язык переведено только “Обращение к будде с желаниями” (“Гаммон”, 785 г., см.: [Буддизм, 433–435], перевод А.Н. Игнатовича). Я предлагаю вниманию читателей сокращенный перевод еще одного труда Сайтё: – трактата под названием “Рассуждение, проясняющее заповеди” (“Кэнкай-рон”, 820 г.).

В истории японской мысли этот памятник играет важную роль. В нем впервые заявлена и обоснована точка зрения на буддийскую общину как на сообщество, объединяющее всех жителей страны. При этом каждый из общинников, будь то монах или мирянин, для Сайтё: – не просто слушатель проповеди, предмет спасительного, освобождающего воздействия будды⁴. Он – еще и изначально-просветленное существо, источник освобождения для всех других и для самого себя. Задача обустройства общины и руководства ею возлагается на “общинников-бодхисаттв” (яп. *босацусо:*) – тех, кто уже сознает свою внутреннюю просветленность и может пробудить в других такое же осознание. Могущество бодхисаттв, в свою очередь, определяется тем, каким заповедям они следуют.

В Японии VIII–IX вв. буддийская община считалась особого рода государственным учреждением, подотчетным светскому Надзорному управлению (*Гэмбарё:*) в составе Палаты знати и церемоний (*Дзибусё:*), см. [Тайхорё, 65–73]. Монашество понималось как

¹ Работа выполнена при поддержке РФНФ. Проект № 05-03-03350а.

² Двоеточие в транскрипциях японских слов обозначает долготу гласного.

³ Из отечественных исследователей буддизма учение Сайтё наиболее подробно разобрали А.Н. Игнатович (см.: [Игнатович 1987] и [Буддизм]), а также А.А. Накорчевский [*Накорчевский*]. Ср. также [Гронер 1984].

⁴ Здесь и далее “Будда” с прописной буквы пишется только в тех случаях, когда речь идет об “историческом” Будде Шакьямуни. Во всех остальных контекстах “будда” пишется со строчной буквы.

казенная служба по “защите государства” (яп. *сюго кокка*) от различных природных и общественных бедствий путем чтения сутр и совершения обрядов. Первоначально светская власть опиралась на буддизм как на учение, обращенное ко всем людям вне зависимости от их родовой принадлежности и могущее служить противовесом местным культам божеств *ками* в ходе утверждения единой государственной обрядности – почитания богини Солнца Аматэрасу и ее потомков, правящего рода японских государей. К концу VIII в. буддийская община добилась немалого влияния, так что решение государя Камму (годы правления 781–806) перенести столицу из города Нара сначала в Нагаока, а потом в Хэйан (нынешний Киото) часто объясняют желанием ослабить зависимость государя и его двора от храмов Нара⁵. Впрочем, это не означало отказа от поддержки буддийской общины: в 805 г., незадолго до смерти, Камму дал разрешение на создание новой буддийской школы Тэндай. Это была школа до сих пор не принятого в Японии типа – “горная” (в отличие от “столичных” школ Нара), построенная по образцу китайской Тяньтай, “Школы с горы Небесной Опоры”. Основателем и первым главой школы Тэндай стал Сайтё; к тому времени уже известный монах, знаток “Лотосовой сутры” и трудов Чжии, составлявших основу учения Тяньтай⁶. Недавно вернувшийся из краткой поездки в Китай, Сайтё: был призван для совершения обрядов, чтобы исцелить тяжело больного государя. И хотя Камму вскоре умер, новая школа, основанная на горе Хиэй (в местах, откуда родом был Сайтё: и где он в юности искал уединения для медитации и подвижничества), стала первым из признанных государством “горных” храмовых объединений в Японии.

Правда, школа Тэндай не была точным воспроизведением Тяньтай. По Сайтё:, ее учение должно было состоять из четырех частей:

1) “совершенное” (яп. *эн*) – проповедь “Лотосовой сутры”, труды Чжии и других мыслителей Тяньтай;

2) “тайное” (яп. *мицу*) – учения и обрядовые наставления “Алмазной Колесницы”, ваджраяны;

3) “погружение” (яп. *дзэн*) – теория и практика медитации;

4) “заповеди” (яп. *кай*) – правила, по которым живет буддийская община, и их толкование.

Как отмечает Хадзама Дзико:, Сайтё: при этом исходил из той установки, что “все учения будды в конечном счете не проти-

⁵ См.: обзор мнений по этому вопросу: [Тоби].

⁶ Изложение жизнеописания Сайтё: см.: [Буддизм, 87–92, 129–132; Накорчевский, 239–286].

воречат друг другу и могут быть сведены в единую, всеобъемлющую и совершенную систему” [Хадзама, 101]. Не касаясь трех других составляющих учения Тэндай, я скажу несколько слов о “заповедях”.

Деятельность японской буддийской общины, какой ее застал Сайтё:, содержала в себе существенное противоречие. С одной стороны, перед государем и государством монахи несли обязанности по “защите страны”, т.е. должны были заботиться прежде всего о “пользе других”, как то подобает бодхисаттвам – существам, которые могли бы достичь освобождения, нирваны, но остаются в здешнем мире сансары, помогая освободиться всем его обитателям. С другой стороны, общинный устав (яп. *рицу*, санскр. *виная*) ставил перед монахами другие цели и предъявлял требования, плохо совместимые со службой пусть и особым, но все же государственным чиновникам. Хотя большинство “столичных” школ Нара относили свои учения к “Великой Колеснице”, махаяне, а не к “Малой”, хинаяне⁷, в области устава они придерживались старых правил “Четырехчастного” и “Пятичастного” уставов (яп. “Сибун-рицу”, “Гобун-рицу”). Заповеди, представленные в этих текстах, числом в 250 для монахов и 348 для монахинь, возводились ко временам Будды Шакьямуни. Они должны были вести к освобождению от мира страданий, т.е. к состоянию архата (яп. *ракан*), не предполагающему какой-либо связи с другими людьми или с государством. А коль скоро архат понимается как тот, “кто более не нуждается в религиозном обучении” (см.: [Введение в буддизм, 195 слл.]), то он не испытывает нужды и в самой буддийской общине. Сам “выход из дому” (принятие монашества) по уставу все еще полагалось рассматривать как разрыв отношений с семьей, родом и мирской властью, и в пределе – как прекращение вообще всяческих связей. Таким образом, требования, предъявляемые к общине извне и изнутри, явно не стыковались друг с другом⁸.

⁷ В этой публикации я применяю понятие “хинаяна” для обозначения не раннего буддийского учения как такового, а того образа до-махаянского учения, который выстраивается у Сайтё: и других японских авторов.

⁸ Буддийские подвижники, прославившиеся в народе в эпоху Нара (Гё:ги и др.), почитались при жизни как бодхисаттвы, но часто преследовались властями – и мирскими, и храмовыми. Ср.: [Накорчевский, 158–163]. Показателен в этом смысле и текст современника Сайтё:, Ку:кай (774–835), “Три учения указывают и направляют” (“Санго: сиики”, 797 г.). В нем буддийский монах предстает как особа, чей образ жизни вызывает неприятие и у конфуцианцев – последователей “государственников”, и в то же время у даосов – настоящих сторонников “недеяния”. См.: [Три учения].

Между тем в Китае уже несколько столетий был известен текст, предлагающий совсем иное понимание заповедей, нежели то, что было принято в раннем буддизме. Этот источник носит название “Глава десятая “Сутры о сетях Брахмы”, проповеданная буддой Вайрочаной, о заповедях и о ступенях сердца бодхисаттвы” (яп. “Боммо:-кё: Русяна буссэцу босацу синдзи кай-хин дайджю:”), или, кратко, “Сутра о сетях Брахмы” (яп. “Боммо:-кё:”, ТСД 24, № 1484)⁹. Текст принадлежит не к “корзине уставов”, а к “корзине сутр” и примыкает к “сутрам о заповедях” (яп. *кай-кё:*)¹⁰. В нем от лица будды Вайрочаны изложены “заповеди бодхисаттвы” (яп. *босацу-кай*). Их заметно меньше, чем заповедей ранних уставов: всего десять “трудных” и сорок восемь “легких”. Обращены они ко всей общине – без разделения на мужчин и женщин, монахов и мирян, людей и иных живых существ. При этом “заповеди бодхисаттвы” отчасти расходятся с ранними заповедями.

Десять “трудных” заповедей предписывают: 1) не убивать; 2) не воровать; 3) не распутничать; 4) не лгать; 5) не торговать опьяняющими напитками¹¹; 6) не злословить; 7) не лицемерить; 8) не поддаваться алчности; 9) не гневаться; 10) не клеветать на “Три Сокровища”: будду, его учение и общину. Список сорока восьми “легких” заповедей включает предписания более узкой направленности; в “Рассуждении...” Сайтё: цитирует некоторые из них, относящиеся к общинному гостеприимству, к распределению милостыни и др.

В “Сутре о сетях Брахмы” подчеркивается, что заповеди может принять кто угодно – от государя страны и его ближних са-

⁹ Никаких других глав сутры кроме этой, “десятой”, в китайском каноне нет. Возможно, она вообще не имела санскритского прототипа, а относится к числу так называемых буддийских “апокрифов” ср.: [Хайнеманн], [Гронер 1990].

¹⁰ К этой группе также относятся “Проповеданная буддой для Кашьяпы сутра о заповедях-запретах” (яп. “Буссэцу Касё: кинкай-кё:”, ТСД 24, № 1469); “Проповеданная буддой сутра о внутренних заповедях бодхисаттв” (яп. “Буссэцу босацу найкай-кё:”, ТСД 24, № 1487); “Сутра об ожерелье бодхисаттвы” (яп. “Босацу ё:раку-кё:”, ТСД 24, № 1485) и др. [Хайнеманн, 108–109].

¹¹ Требование не вкушать подобных зелий самому и не угощать ими других содержится во 2-й “легкой” заповеди. Здесь “заповеди бодхисаттвы” отличаются от ранних заповедей, где к числу главных пяти запретов относятся запреты на убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь и прием (а не сбыт) опьяняющих веществ. Таким образом, распространение зелий, дурманных сознание, среди широкого круга лиц (например, посетителей питейного заведения) в “Сутре о сетях Брахмы” считается более тяжким проступком, чем отравление ими самого себя и своих знакомых. Это соответствует махаянской установке на “пользу для других” (и “вред для других”) как на нечто более важное, чем собственная польза и вред.

новников и вплоть до рабов, евнухов и прочих лиц, кому по раннему буддийскому уставу был закрыт доступ в общину. В тот же круг сутра включает и животных, и всевозможные божества. Всё множество живых существ именуется “детьми будды” (яп. *бусси*) – и такая “общность происхождения” считается чем-то намного более сильным, нежели любые телесные, общественные и прочие различия. “Выход из дому” толкуется не как отречение от всего мирского, но, напротив, как решимость заботиться обо всех страдающих существах – скорее это не уход от мира, а выход в мир. В этом смысле “заповеди” сближаются с “обетами” (яп. *ган, сэйган*) – клятвами бодхисаттвы трудиться на благо всех существ (хотя вообще “заповеди” как требования запретительной направленности противопоставляются “обетам” как предписаниям с определенным положительным содержанием¹²). Соблюдение “заповедей бодхисаттвы” вполне совместимо с мирской жизнью, часть “легких” заповедей и рассчитана преимущественно на мирян (такова, например, первая “легкая” заповедь – не приступать к исполнению обязанностей правителя, крупного сановника или чиновника, прежде чем примешь “заповеди бодхисаттвы”).

Формулировки “трудных” заповедей построены по одной и той же схеме, которую можно показать на примере первой заповеди: «Если дитя будды само убивает, наставлением побуждает людей к убийству, убивает с помощью “уловки”, хвалит и перевозит убийство, а видя его свершившимся, преклоняется перед ним и радуется ему, или даже проклинает, но убивает, – то да будут во всем этом причина убийства, последствия убийства, закон убийства, деяние убийства! Это касается всех, обладающих жизнью: нельзя допускать убийства! А бодхисаттвы должны полностью пробуждать постоянно-присущее сострадательное и милостивое сердце, сердце, [соблюдающее] порядок почитания, применяя “уловки”, спасать и защищать всю толпу живых существ. Противное этому – убийство живого, [совершаемое] с самодовольным сердцем, с радостным сердцем, – грубое нарушение *пратимокши* бодхисаттв» [БС, 219]. Можно заметить, что “убийство” здесь понимается очень широко, включает в себя и любые подстрекательские действия, и всякое одобрение насилия и т.д. Однако для бодхисаттвы недостаточно просто избегать всех этих

¹² “Четыре обета бодхисаттвы” таковы: 1) «Переправить на “тот берег“ [= к просветлению] толпу рожденных существ, пусть их число и беспредельно»; 2) “Прекратить заблуждения и страдания, пусть они и безграничны”; 3) «Изучить “врата Закона” [= учение будды], пусть они и неисчерпаемы»; 4) “Пройти Путь будды, пусть он и непревзойден”. О различии между “заповедями” и “обетами” см.: [Трубникова 2005].

деяний – необходимо еще и трудиться ради спасения всех живых существ от грозящей им насильственной смерти, и такая деятельность тоже входит в понятие “пратимокши” – буддийской общинной дисциплины.

Трактовка этого понятия опирается на те китайские переводы и толкования канонических текстов, где “пратимокша” понимается как “особое”, “отдельное” (*прати-*) “освобождение” (*-мокша*). Перед нами тот случай, когда, с точки зрения дальневосточных махаянских мыслителей, путь и цель пути совпадают. Соблюдение определенных правил, необходимое по причине несовершенства живого существа и трудности условий его жизни в мире страстей и желаний, оказывается тождественным конечному избавлению от пороков и от страданий, ибо “сансара есть нирвана”. Обсуждая вопрос о своеобразии заповедей “Сутры о сетях Брахмы”, Сирато Вака указывает, что они определяются как “чистые”, т.е. “основанные на человеческой природе как изначально просветленной”, и потому отождествляются с “природой будды” [Сирато, 115–117]¹³. А коль скоро просветление в сутре толкуется не как получаемое извне, но как изначально присущее каждому существу, – то принятие заповедей мыслится не как первый шаг на долгом пути подвижничества, но как решающий и достаточный шаг для осознания себя бодхисаттвой¹⁴. Следовательно, задача донести эти заповеди до других оказывается не менее, а даже более важной, чем задача соблюдать их самому. В сутре будда Вайрочана говорит: “Если принять заповеди будды [они же “заповеди бодхисаттвы”], но не возглашать их – то тот [кто так поступает,] не бодхисаттва, не дитя будды” [БС, 218–219].

“Возглашение” (яп. *дзю:* или *сё:*) означает повсеместное распространение заповедей и побуждение как можно большего числа существ к их принятию. Этой цели служил, в частности, особый обряд – так называемое “покаяние” (яп. *фусацу*, санскр. *упавасатха*). Оно заключалось в том, что два раза в месяц, в но-

¹³ Тот же исследователь отмечает место в сочинении Сайтё: “Толкование к “Сутре о бесчисленных значениях”” (“Мурё:ги-кё:”): “Те, кто уже проявил [свою изначальноную просветленность] называются “буддами”, те, в ком она еще не проявилась, зовутся “живыми существами”, а тот, в ком она проявляется отчасти, именуется “бодхисаттвой”” [Сирато, 120].

¹⁴ Согласно толкованию китайского буддийского наставника Минхуана (VIII в.), принятие заповедей – “это одновременно и причина и плод, ибо природа будды пребывает постоянной, а обет и труд будды [по спасению всех существ] никогда не прекращаются... Ибо сущность Закона-Дхармы всеобща, а потому следует знать: природа его недвойственна – [она одна и та же] и при полном завершении подвижничества, и при начале подвижничества” (цит. по: [Сирато, 123]).

волуние и в полнолуние, община собиралась, кто-то из ее членов вслух читал текст заповедей, а затем все общинники рассказывали друг другу о том, как им в прошедшие полмесяца удавалось соблюдать эти заповеди, кто которую из заповедей нарушил и т.д. Считается, что в Японии такой обряд впервые провел в 729 г. монах Ро:бэн (689–773), один из деятельных участников возведения крупнейшего в Японии храма То:дайдзи [БДД, 834]. Подобный обряд существовал в буддизме издавна и в различных версиях. Но если для приверженцев раннего устава основное значение обряда *фусацу* состояло в разборе проступков общинников, то для сторонников махаяны наибольший вес приобрело произнесение самого текста заповедей. Таким образом, этот обряд сближался с другими ритуалами, основанными на чтении сутр, и потому ему могли приписывать уже не только воспитательную, но и непосредственно чудотворную силу. Соответственно в качестве покровителя и почитаемого “руководителя” такого обряда выступал не ученик Будды Шакьямуни по имени Пиндола (яп. Биндзурю), известный по преданиям как лучший знаток устава, а бодхисаттва Манджушри (яп. Мондзю)¹⁵.

При том, сколь важным в “Сутре о сетях Брахмы” считался сам факт принятия заповедей – более важным, чем их соблюдение, особое значение приобретал обряд “вручения” заповедей, их передачи от наставника к ученику. Он также частично восходил к обычаю ранней буддийской общины, но имел и отличительные черты. Согласно 41-й “легкой” заповеди, для “вручения заповедей” нужны были три наставника: в учении, собственно в заповедях и в обряде. Соискателя спрашивали, не совершал ли он семи тяжчайших преступлений (покушение на жизнь будды, убийство отца, матери, одного из трех наставников или мудреца, ср.: [Гро-нер 1990, 271]); если совершал, то заповеди не “вручались”. Если он сделал нечто противоречащее десяти “трудным” заповедям, он должен был предаться раскаянию. Ему надлежало днем и ночью повторять “десять трудных и сорок восемь легких заповедей” перед изваянием будды (длиться это могло от семи дней до одного года), пока сам будда не явился бы ему воочию; тем самым его преступление считалось бы исчерпанным. При проступках против “сорока восьми легких заповедей” достаточно было признания в этих проступках перед монахами. Наставники, “вручающие заповеди”, должны были в совершенстве понимать сутры и заповеди и их применение и никогда не проводить ритуал посвящения исходя из мнимого знания, ради славы или выгоды.

¹⁵ Вопрос о “руководителе” обряда *фусацу* Сайтё: обсуждает в сочинении под названием “Правила в четырех статьях” (“Сидзё:-сики”), ср.: ниже.

По 23-й заповеди, тот, кто стремился принять заповеди и соби-
рался пройти посвящение в них без участия наставника, должен
был в течение семи дней предаваться покаянию перед изваянием
будды. Если при этом ему наконец удавалось воочию увидеть
будду, то его можно было считать принявшим заповеди. Если же
нет, то ему следовало каяться еще 14, 21, 28 дней и т.д., вплоть до
срока в один год. Если будда так и не представал его взору, “при-
нятие заповедей” считалось не состоявшимся. Пытаться принять
заповеди самостоятельно разрешалось только в том случае, если
в округе на расстоянии в тысячу *ри*¹⁶ нет ни одного наставника,
способного их “вручить”. Наставникам запрещалось отказывать
ученику, ищущему посвящения, из соображений высокомерия
либо пренебрежения [Хайнеманн, 117, 120].

* * *

Вопрос о “заповедях бодхисаттвы” Сайтё: ставил не только в
теоретическом, но и в практическом смысле. Дело в том, что
хотя школа Тэндай и существовала с 805 г., но правом прини-
мать кого-либо в монахи она не обладала: проведение монаше-
ских посвящений находилось в исключительном ведении школ
Нара. Заповеди, которые при этом принимал будущий монах,
по-прежнему соответствовали “Четырехчастному” и “Пятича-
стному” уставам. Борьба против этого обыкновения заняла у
Сайтё: много лет, ход ее подробно разобран в исследованиях
[Буддизм] и [Накорчевский], а также [Мацунага]. В 819–820 гг.
Сайтё: направил к государю Сага (годы правления 809–823) не-
сколько записок, где доказывал, что ученики школы Тэндай
должны принимать посвящение отдельно, независимо от мона-
хов из Нара. Кратко эти записки обозначаются как “Правила в
восьми статьях” (“Хатидзё:-сики”), “Правила в шести статьях”
 (“Рокудзё:-сики”) и “Правила в четырех статьях” (“Сидзё:-си-
ки”). Государь не принял какого-либо решения по запросам
Сайтё:, а вместо этого отослал текст “Правил...” на обсуждение
монахам в Нара. Они выдвинули против доводов Сайтё: ряд
возражений. Считается, что ответная записка монахов ко дво-
ру, содержащая 28 пунктов, была подготовлена наставником по
имени Кэйдзин из храма То:дайдзи [Мацунага, 149]. Разверну-
тым ответом на эти возражения стало “Рассуждение, проясня-
ющее заповеди”.

Вообще тема “заповедей” представлена в нескольких сочине-
ниях Сайтё:. Кроме “Кэнкай-рон” к ним также относятся:

¹⁶ 1 *ри* (кит. *ли*) = 3927 м.

1) “О смысле принятия заповедей бодхисаттвы” (“Дзю: босацукай-ги”), руководство по проведению обряда “вручения заповедей”;

2) “Правила для учеников горных домов” (“Сангэ гакусе: сики”), содержащие программу обучения монахов разным разделам учения, в том числе и заповедям; в него вошли три записки, поданные Сайтё: к императорскому двору в 819–820 гг. (“Правила” в шести, восьми и четырех статьях»);

3) «Толкование к “Сутре о бесчисленных значениях”», см. выше, прим. 13.

Сирато Вака добавляет к этому списку еще один источник: “Запись о передаче и распространении заповедей Единого Сердца” (“Дэндзюцу иссинкай-мон”), составленную учеником Сайтё: по имени Ко:дзё: (779–858). В эту “Запись...” входит текст последнего письма Сайтё:, которое Ко:дзё: читал при государевом дворе вскоре после смерти своего учителя. Разрешение на создание собственного “помоста для заповедей” и на независимое от Нара проведение монашеских посвящений школа Тэндай получила через семь дней после смерти своего основателя, в шестой луне 822 г.

У Сайтё: трактовка “заповедей” не сводится к одной только “Сутре о сетях Брахмы”. Проводится различие трех видов “чистых заповедей” (яп. *сандзю дзё:кай*), основанное на “Сутре об ожерелье бодхисаттв” [*Хайнеманн*, 122–123]. П. Гронер [Гронер 1990, 276] указывает, что эти три категории первоначально описывали три стороны одних и тех же заповедей, а позже стали пониматься как три уровня иерархии, по которым распределяются заповеди. Первый – “заповеди, принимаемые как устав и распорядок” (яп. *сё: рицуги кай*) – это пятьдесят восемь заповедей “Боммо:-кё:”. Второй – “заповеди, принимаемые как добрый Закон” (яп. *сё: дзэмбо: кай*) – охватывает всевозможные добрые дела, совершаемые таким образом, что через них бодхисаттва достигает и “собственной пользы”. К их числу относятся различные способы сосредоточения (*самадхи*, яп. *саммай*) и достижения мудрости (*праджня*, яп. *ханья*). Третий вид – “заповеди, принимаемые ради живых существ” (яп. *сё: сюдзё: кай*) – включает в себя то, что обычно в махаянских школах понимают по ступеням совершенствования бодхисаттвы. Он также предполагает любовную заботу обо всех существах, “жизнь во имя других и самопожертвование на благо общества” [*Хадзама*, 107]. Таким образом, понятие “заповедей” оказывается более общим, под него подводятся различные другие классификации тех действий, которые должен совершить бодхисаттва на пути своего подвижничества, и тех качеств, которыми он должен овладеть. И хотя “Рассуждение, проясняющее заповеди”, посвящено в основном за-

поведям, понятым как “устав и распорядок”, на деле круг вопросов, обсуждаемых в трактате, заметно шире. Это и различие “Великой и Малой Колесниц”, и особенности устройства “общины бодхисаттв”, и проблема “полного” либо “частичного” соответствия того или иного общинника званию бодхисаттвы, и задачи бодхисаттв по “защите страны”, и многое другое. Выборка отрывков, представленная в этой публикации, позволяет, на мой взгляд, проследить за ходом мысли Сайтё:, и при этом ограничиться не слишком большим объемом примечаний.

Наряду с “Сутрой о сетях Брахмы” трактат “Кэнкай-рон” опирается и на другие источники. Первое место среди них принадлежит, разумеется, “Сутре о цветке лотоса чудесной Дхармы” (яп. “Мё:хо: рэнгэ-кё:” см.: [Лотосовая сутра]) – главному тексту школы Тэндай и одному из важнейших памятников буддийской традиции в целом. Завершая это краткое предисловие, мне хотелось бы сказать: новые переводы сочинений Сайтё:, как и многие другие исследования по истории японской мысли в нашей стране, стали возможными только после того, как “Лотосовая сутра” появилась в русском переводе и с подробнейшим комментарием Александра Николаевича Игнатовича (1947–2001). Я с благодарностью посвящаю эту работу памяти моего учителя.

* * *

Перевод выполнен по изданию: Буккё сэйтэн (Священные тексты буддизма). Токио, 1974. С. 379–398.

ИЗ “РАССУЖДЕНИЯ, ПРОЯСНЯЮЩЕГО ЗАПОВЕДИ” (“КЭНКАЙ-РОН”, 820 г.)

Сайтё:

[379]¹ 1. Склоняю голову² – перед землями мирного сияния на десяти сторонах³, где постоянно пребывают будды в трех телах⁴, те, о ком свидетельствуют изнутри⁵; перед землями, где верно воздаяние, где [действительны] “уловки”, где [все] селятся наравне [друг с другом]; перед Великим Сострадательным, Указующим Явно, почитаемым Великим Солнечным [буддой]⁶.

Склоняю голову – перед природой истинной таковости⁷ на десяти сторонах, перед истинно-верным учением Единой Колесницы Чудесного Закона-Дхармы⁸, перед четырьмя учениями⁹, пе-

ред “пятью вкусами”¹⁰, перед равенством “хитроумного” и “истинного”¹¹, перед всеми сутрами из восьмидесяти тысяч хранилищ Закона¹².

Склоняю голову – перед внутренними родичами-близкими¹³ на десяти сторонах, перед теми, кто велик в мудрости, велик в сострадании, велик в сосредоточении-*самадхи*, перед нашей согласной общиной, той, что [постигает] истину Первого Значения¹⁴, перед всеми бодхисаттвами – теми, кто стоит внизу ступеней, и теми, кто стоит на ступенях¹⁵.

Ищу прибежища у Вайрочаны, у опоры и хранилища, у тысяч цветов [лотоса], у сотен раз по десяти тысяч десятков тысяч почитаемых [будд] Шакьямуни¹⁶. Ищу прибежища у единственно-верных заповедей “природы будды” – у десяти трудных и сорока восьми легких заповедей¹⁷.

Ищу прибежища у матери Так Пришедших, восседающей вверху¹⁸, и у великого бодхисаттвы Манджушри¹⁹. Ищу прибежища у “чудесного моря” – у сыновей царя и у других, у всех бодхисаттв, двадцати и более²⁰.

[380] Ищу прибежища у Южных гор, у Небесной Опоры и у других²¹, у собрания всех мудрецов, учителей, передававших заповеди. Сейчас я стану излагать и разъяснять заповеди Единой Колесницы²², и да будут они на пользу и на радость всем, имеющим чувства!

Чтобы распространить совершенные заповеди²³, я составляю это рассуждение. Почтительно желаю: пусть Три Глубоких Сокровища, пребывающие постоянно, защитят [мой труд] тайно, защитят явно, прекратят помехи и трудности! Передавая заповеди, защищая страну, пусть исчерпаю [я] будущие годы [моей] жизни!

Пусть [эти заповеди] охранят от недолжного две [разновидности] рожденных и смертных²⁴, и всех, имеющих чувства, прекратят дурное, защитят зародыш будды²⁵, просветлят-раскроют в Едином Сердце²⁶ его корень – природу Закона-Дхармы, пусть побудят [всех живущих] самих принять радость Закона, возликовать в мирном сиянии!

Почтительно вопрошаю: благородный муж, мирянин-семьянин, своим величием не тешится²⁷ – что же сказать об этом *шрамане*²⁸? Почему бы не обсуждать его недостатков? О, если бы, защищая тайну, я пожелал молчать, я полностью погубил бы совершенные заповеди! А если бы повлекся за нынешним веком и дал волю словам, то трудно мне было бы исчерпать то, что есть, и то, чего нет. Тут и составил я рассуждение, проясняющее заповеди, последовав за Государем, Расширяющим Человечность²⁹. Почтительно желаю: пусть ясный Государь счастливо сияет во дворцовых пределах!³⁰

2. В “Правилах... горных домов”³¹ говорится: “Первое. Всего буддийских храмов бывает три [вида]...”

Общинное собрание докладывало Государю³²: “Есть ли сейчас в каком-либо месте названные три [вида] храмов?”

Рассуждая, говорю: эти три [вида] храмов вдали есть в пяти [областях] Индии³³, посередине – в великом государстве Тан [= в Китае], а вблизи должны быть здесь [= в Японии]. Это обители учеников Малой Колесницы, учеников Великой Колесницы и тех, кто изучает вместе и Малую, и Великую Колесницы; такие [три вида] обителей и называют “храмами”. Этой записи не отвергают, но поставим вопрос – на каком основании? Если прилежно исследовать³⁴ “Предания о Западном крае” *трипитаки* Сюаньцзана³⁵, [то там сказано, что] есть страны с тремя [разновидностями] учеников³⁶. [...]. Если же дальше прилежно исследовать, то у *трипитаки* Ицзина в первой части “Внутреннего предания о Законе, пришедшем из-за Южного моря”³⁷ говорится: “Великая Колесница и Малая Колесница – разграничение между ними не установлено. Пределы Северных Небесных [гор] и Южных Морей³⁸ полностью [принадлежат к] Малой Колеснице, а Божественные Области и Красные Уделы³⁹ умом своим привержены Великой Колеснице. Прочие страны⁴⁰ осваивают вперемышку и Великую, и Малую Колесницы”. [381] Следует ясно понять⁴¹: две Колесницы, Малая и Великая, изучаются вместе, на что всецело опираются “Записки о Западном крае”, а раздельное следование Великой и Малой Колесницам возникает в “Предании... Южного моря”. Таким образом, те три разновидности храмов, о которых сейчас докладывает общинное собрание, – [спрашивать], где ныне имеются такие храмы, означает не исследовать до сих пор ни того ни другого предания.

3. Указываю и раскрываю ясные основания⁴² того, что в Великой Стране Солнечного Корня⁴³ раньше появились храмы Великой Колесницы, а позднее – храмы совместного освоения [обеих Колесниц]. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: “В нашей Стране Солнечного Корня прежде не было таких храмов”.

Рассуждая, говорю: с тех пор, как Высокие Дворцы [= японские государи] начали воздвигать храмы, прошло более двухсот лет⁴⁴; обители⁴⁵ стали весьма многочисленны. Но отчего же не быть здесь ни одному храму из трех [разновидностей]? Далее, учитель Глубокого Устава из Великого Восточного храма⁴⁶, рассуждая, говорит, что храмы, обращенные единственно к Великой Колеснице, здесь также имелись, и называет обители с сорока девятью [палатами]⁴⁷ и им подобные – [храмы] с правильной общи-

ной и изначальным подвижничеством. А еще – что общинные учителя, передающие заповеди, стали опираться на сохранившиеся до сих пор толкования великих учителей, [согласно которым те,] кто принимает заповеди “особого освобождения”⁴⁸, [признаваемые] всеми “слушателями голоса”⁴⁹, становятся бодхисаттвами [и вместе с тем] монахами-*бхикишу*⁵⁰; и что с тех пор не стало храмов, обращенных единственно к Великой Колеснице⁵¹. Следует точно понять: более раннее именование – “храмы, обращенные единственно к Великой Колеснице”, более позднее название – “храмы, где совместно изучаются и Великая, и Малая Колесницы”. Если определять храмы по “способностям”⁵² [их обитателей], то не останется таких, которые не отличались бы друг от друга. Бодхисаттвы с двумя “способностями” – “хранилища” и “следования” – полностью должны принимать заповеди, распорядок и устав Малой Колесницы, а бодхисаттвы с двумя [другими] “способностями” – “особыми” и “совершенными” – полностью должны принимать заповеди, распорядок и устав Великой Колесницы. Сейчас общинное собрание докладывает Государю, что таких храмов раньше не было, – но тут оно в своих рассуждениях снова расходится с учителем Глубокого Устава.

4. Указываю и раскрываю ясные основания [того, что] бодхисаттвы внешне предстают в облике “слушателей голоса” ради принесения “пользы другим”⁵³. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: “Заповеди “слушателей голоса” и им подобные состоят из многих частей и [служат к] “собственной пользе”. Распорядки и уставы⁵⁴ бодхисаттв прибавляют к этому еще и “пользу для других”. Так, о них [= о бодхисаттвах] говорят, что ради “пользы для других” они временно принимают распорядок и устав Малой Колесницы, а уже указания учения [у них] другие. Говорить и рассуждать [так] недостаточно”.

Рассуждая, говорю: заповеди “слушателей голоса” в случае [самих] “слушателей голоса” несут “пользу для себя”, а в случае бодхисаттв они несут “пользу для других”. Распорядок и устав бодхисаттв полностью содержат “пользу для себя”. [382] Ибо посредством “пользы для других” они [= бодхисаттвы] как раз и достигают “собственной пользы”. Следует точно понять: они не желают “малого плода”⁵⁵, а потому принятие ими [заповедей Малой Колесницы] называют “временным”. Когда коротко говорят об учении Малой Колесницы, то похоже, что по учению она отличается [от Великой Колесницы], но когда так же коротко говорят о принятии [заповедей] бодхисаттвами, то по облику оно кажется полностью не отличным [от принятия заповедей “слуша-

телями голоса”]. Если же все-таки попытаться различить по облику, то рассуждение глав общины⁵⁶, приведенное выше, будет опрокинуто. Если прилежно исследовать, то в четвертом свитке “Сутры о цветке лотоса чудесной Дхармы” говорится:

“Зная, что [живые] существа
Радуются малой Дхарме
И страшатся великой мудрости,
Бодхисаттвы предстают [перед ними
В обликах] “слушающих голос”
И “просветлившихся [через постижение] причин”.
С помощью бесчисленных “уловок”
[Они] обращают разных живых существ.
Говоря [о себе], что они – “слушающие голос”
И находятся очень далеко от Пути Будды,
[Бодхисаттвы] спасают неисчислимых [живых] существ
И всех побуждают обрести [Путь].
Даже [те, кто имеет] мелкие желания и ленив,
Постепенно становятся буддами.
[Сыны Будды,] скрывая [свои] деяния бодхисаттв,
Появляются [в облике] “слушающих голос”
И, хотя [показывают живым существам,]
Что [сами] имеют мелкие желания
И ненавидят [вращение] по жизням и смертям,
На деле сами очищают землю будды.
[Они] показывают [живым] существам,
Что [будто бы] отравлены “тремя ядами”,
А также выявляют “знаки” [своих] ложных взглядов.
Вот так мои ученики с помощью “уловок”
Переправляют живых существ [на тот берег]”⁵⁷.

Следует ясно понять: бодхисаттвы, обращаясь [ко всем живым существам], становятся “слушателями голоса”. Так они с помощью силы “уловок” преобразуют толпу живых существ. [...]

5. В “Правилах... горной школы” говорится: “Первое. Всего буддийских заповедей бывает две [разновидности]. Одни – это великие общинные заповеди Великой Колесницы. Они включают в себя десять трудных и сорок восемь легких заповедей, а потому это великие общинные заповеди. Другие – это великие общинные заповеди Малой Колесницы. Они включают в себя двести пятьдесят заповедей⁵⁸, и потому это великие общинные заповеди”.

Общинное собрание докладывало Государю, говоря: “Сейчас о десяти трудных и сорока восьми легких заповедях говорят, что они суть великие общинные заповеди Великой Колесницы. Но какое место из проповедей в сутрах [обосновывает] это?”

Рассуждая, говорю: то, что десять трудных и сорок восемь легких заповедей суть великие общинные заповеди Великой Колесницы, проповедано в “Сутре о сетях Брахмы”. Поэтому учи-

тель из Небесного Дворца⁵⁹ говорит: «Если опереться на великую основу “Сетей Брахмы”, то всецело подвигнешь [в путь] великое сердце, примешь заповеди бодхисаттвы – и тут же должен будешь назваться “бодхисаттвой, вышедшим из дому”⁶⁰». Следует ясно понять: десять трудных и сорок восемь легких заповедей – это великие общинные заповеди, “выводящие из дому”⁶¹.

[...]

7. Указываю и раскрываю ясные основания для заповедей “особого освобождения” [в] заповедях будды. [...]

Если прилежно исследовать, то в заключительном свитке “Сутры о сетях Брахмы” говорится: «Вся толпа живых существ на этой ступени – непросветленные, безумные и помраченные люди – для них я, коренной будда Вайрочана, исходя изнутри моей сердцевиной ступени, исходя изнутри моего изначального сердца, отправившегося [в Путь]⁶², проповедую единые заповеди – постоянно возглашаемые, сияющие, ясные, алмазные⁶³, драгоценные заповеди. Они – корень и исток всех будд, корень и исток всех бодхисаттв, в них – зерно природы будды⁶⁴. Вся толпа живых существ – любое из них имеет природу будды. Всякая мысль, сознание, плоть и сердце, будь то в чувствах или же в сердцевине – всё это входит внутрь заповедей природы будды⁶⁵. Точно-точно и постоянно всё это имеет причину – а потому точно-точно и постоянно это есть тело, в котором пребывает Закон-Дхарма. Так десять [правил] *пратимокши*⁶⁶ выходят в мир. Заповеди Закона таковы, что все живые существа в трех мирах⁶⁷ должны их принять и держать, увенчать себя ими. Сейчас я, по истине, должен ради этой великой толпы последовательно проповедать главу о заповедях десяти “неисчерпаемых хранилищ”⁶⁸. Это заповеди для всей толпы живых существ, в них корень, исток, самосущность и чистота». Следует ясно понять: “заповеди особого освобождения Великой Колесницы” – это предельный почитаемый [будда, пребывающий в] заповедях. Говорится также: “Все, кто имеет сердце, должны полностью обрести заповеди будды. Если толпа живых существ принимает заповеди будды, то тем самым она восходит на ступень всех будд, по уровню точно достигает великого просветления, поистине, становится толпой детей всех будд⁶⁹”. [384] Следует ясно понять: это не то же самое, как когда бодхисаттвы [со способностями] “хранилища” и “следования” усваивают распорядок и устав Малой Колесницы⁷⁰. Говорится также: «Будда, обратясь ко всем бодхисаттвам, молвил: “Теперь я в каждое полулуние сам буду возглашать заповеди Закона-Дхармы всех будд”». Следует ясно понять: эти заповеди

суть те, которые возглашаются всеми бодхисаттвами, чье сердце отправилось [в Путь], а также бодхисаттвами в десяти “пребываниях”, в десяти “деяниях”, в десяти “рвениях”, на десяти ступенях⁷¹ – все эти бодхисаттвы тоже возглашают [заповеди]. Говорится также: “Поэтому я выпускаю из уст сияние заповедей, не такое, что имеет последствия и не имеет причины. Потому и есть – сияние. Сияние не синее, не желтое, не красное, не белое и не черное, оно не имеет цвета⁷² и не имеет сердцевины, оно не есть и не не-есть, для него нет закона причины и плода [= закона кармы]. Будучи корнем и истоком для всех будд, оно – корень корней⁷³ для прохождения Пути бодхисаттвы. Поэтому оно и есть корень корней для всех детей будды из великой толпы”. Следует ясно понять: “сияние заповедей”, о котором проповедуют “Сети Брахмы”, – это не то же самое, что сияние заповедей “следования” и “хранилища”. Еще говорится: «Будда, обратясь ко всем детям будды, молвил: “Есть десять трудных [правил] *прати-мокши*. Если кто-то примет заповеди бодхисаттвы, но не будет возглашать эти заповеди, то он – не бодхисаттва. Он не дитя из рода будды – [ведь] и я точно так же возглашаю [эти заповеди]. Все бодхисаттвы уже изучили [их], все бодхисаттвы должны полностью изучить [их], все бодхисаттвы сейчас изучают [их]»». Эти десять трудных заповедей, хотя они издавна передавались и вручались, все же были лишь именами, а смысл их до сих пор не передан – и можно понять, почему. Вот почему: до сих пор их совершенный смысл не понят; а еще потому, что до сих пор соблюдается распорядок Малой [Колесницы].

8. Указываю и раскрываю ясные основания [того, что те, кто] не входит в число монахов-*бхикшу*, “слушающих голос”, составляют отдельную общину бодхисаттв, “вышедших из дому” [ради] Великой Колесницы⁷⁴. [...]

Если прилежно исследовать, то в “Сутре о сетях Брахмы” говорится: “Вы, дети будды, сами вслух проповедуйте о преодолении проступков – для бодхисаттв, “вышедших из дому”, для бодхисаттв, “оставшихся дома”, для монахов-*бхикшу* и монахинь-*бхикшуни*”. Следует ясно понять: те, кто не входит в число монахов-*бхикшу* и монахинь-*бхикшуни*, составляют отдельную общину бодхисаттв, “вышедших из дому”.

[385] 9. Указываю и раскрываю ясные основания [того, как] в “Сутре о сетях Брахмы” отвергается Малая Колесница. [...]

Если прилежно исследовать, то в “Сутре о сетях Брахмы” говорится: “Однако бодхисаттвы, если они слышат, как дурные люди “внешних путей” [= небуддийских учений] или дурные

люди “двух колесниц”⁷⁵ внутри Закона будды проповедуют то, что противно Закону или противно Уставу, – то они постоянно порождают сострадательное сердце, наставляют-обращают это сонмище дурных людей, побуждают их породить [в самих себе] добрую верность Великой Колеснице”⁷⁶. Следует ясно понять: заповеди, распорядки и уставы у двух Колесниц не совпадают. Говорится также: Если вы, дети будды, отвернетесь от сутр и уставов Великой Колесницы, пребывающей постоянно, сердцевиной, и будете говорить то, что не есть проповедь будды, но примете дурные воззрения “внешних путей” и “двух колесниц”, все запретительные заповеди, сутры и уставы ложных воззрений, и станете придерживаться их – то совершите преступление, вызывающее “легкое” загрязнение»⁷⁷. Следует ясно понять: запретительные заповеди “двух колесниц”, сутры, уставы и прочее – хотя их и называют “правильными воззрениями”, когда по ним Малую Колесницу отличают [от “внешних путей”], но когда кто-либо стремится именно к этим заповедям будды, то их называют “сутрами и уставами ложных воззрений”. Говорится также: «Итак, бодхисаттвы из-за дурного сердца, из-за гневного сердца по прихоти учат заповедям, сутрам, уставам и рассуждениям “слушателей голоса”, [относящимся к] “двум колесницам”». Следует ясно понять: заповеди будды из “Сутры о сетях Брахмы” не тождественны [заповедям] “слушателей голоса”. Говорится также: «Коль скоро Закон Великой Колесницы, ее сутры и уставы [содержат] правильное воззрение, правильную природу, правильное Тело Закона, то если вы, дети будды, не можете упражняться в его освоении, не стремитесь к его изучению, но отбрасываете “семь сокровищ”⁷⁸ и вместо них изучаете мирские сочинения “внешних путей” и “двух колесниц”, [следующих] ложным воззрениям, все писания *абхидхармы* и “смешанных рассуждений”⁷⁹, – то вы отсекаете эту природу будды. Таковы причины и последствия при следовании по Пути. Это не есть подвижничество на Пути бодхисаттв. Если такое происходит, то совершается преступление, вызывающее “легкое” загрязнение»⁸⁰. Следует ясно понять: заповеди будды из “Сетей Брахмы” не допускают изучения и освоения сутр, уставов и рассуждений *абхидхармы* Малой Колесницы. Говорится также: «Если хотя бы одной мыслью подвигнете сердце к “двум колесницам” и “внешним путям”, то совершите преступление, вызывающее “легкое” загрязнение”. Следует ясно понять: нельзя допускать сердце к “двум колесницам” даже в единственной мысли. Что уж говорить о том, когда принимают распорядок, уставы и заповеди Малой Колесницы, днем и ночью возглашают [их] и размышляют [о них]! Следует ясно

понять: община бодхисаттв, о которой проповедуют “Сети Брахмы”, не исполняет распорядка и устава Малой Колесницы “слушателей голоса”».

[...]

[386] 11. Указываю и раскрываю ясные основания для последовательного принятия [заповедей] и частичного [их] удержания. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: «Десять трудных и сорок восемь легких заповедей, проповеданных в “Сутре о сетях Брахмы”, последовательно принимаются и “вышедшими из дому”, и “оставшимися дома”, и даже рабами и животными. [387]. Если принять эти заповеди – значит войти в “великую общину”, тогда и рабы и все прочие тоже становятся “великими общинниками”».

Рассуждая, говорю: “рабам” и тем, кто [назван] выше, предписано надевать “темные одежды” [= монашеское платье], а о “животных” и тех, кто [назван] ниже⁸¹, не говорится, что они носят одежду. Если бы принятие этих заповедей определялось как “последовательное принятие”⁸², то [получалось бы, что] животные и прочие тоже должны облачиться в одежды. Но это не так, да и как могло бы быть так? Поэтому нужно точно понять: хотя “вышедшие из дома” и “остающиеся дома” последовательно принимают заповеди, однако [обычно] “общинники” и “не общинники” различаются. Как в целом, так и в частностях они не равны. Когда раб “выходит из дома”, то если он принял заповеди раньше, то он садится впереди [тех, кто принял заповеди позже], но муж из знатного рода, даже если он принял заповеди позже, все равно садится впереди [раба]. Раб и знатный муж – эти разряды [людей] различаются. Их не ставят в один ряд. Подробнее об этом проповедовано дальше. Но если прилежно исследовать, то в заключительном свитке “Сутры о сетях Брахмы” говорится: «Все вы, дети будды, должны садиться по порядку согласно Закону. Тот, кто раньше принял заповеди, садится впереди, тот, кто позже принял заповеди, садится позади. Старик или молодой – не важно. Будь то монах-*бхикишу*, монахиня-*бхикишуни*, почтенный человек, государь страны, сын государя, или же евнух или раб – всякий раз тот, кто принял заповеди раньше, садится впереди, а тот, кто позже принял заповеди, должен по порядку садиться позади»⁸³. Следует ясно понять: если рабы и прочие из тех, кто может принять заповеди, “выходят из дому” и подвижничают на Пути, опираясь на заповеди бодхисаттвы, то всех их называют “общинниками”. Когда приглашают общинников по порядку, должен быть указан чин общинни-

ка. Если в это время кто-то еще не “вышел из дому” и следует тому чину, который он имел до “выхода из дому”, то ему не следует смешиваться с другими. Так принявшие заповеди ранее и принявшие их позднее четко разделяются на два разряда. Поэтому в “Записках о смысле [учения школы] Небесной Опоры”⁸⁴ говорится: «Среди [идуших по] Пути и мирян выделяется девять толп. Первая – монахи-бхикшу, вторая – монахини-бхикшунни, третья – общинницы “шести законов”⁸⁵, четвертая – *шраманеры*, пятая – *шраманерики*⁸⁶, шестая – “вышедшие из дому” [мужчины], седьмая – “вышедшие из дому” женщины, восьмая – миряне-упасаки, девятая – мирянки-упасики. Есть порядок чинов для этих девяти толп, [между собой] они не смешиваются. Это – согласно тому, что проповедано в разделе Устава». В “Толковании...” учителя Минхуана⁸⁷ из [школы] Небесной Опоры сказано: [388] «Вначале говорится о порядке чинов. Если малое находится впереди, а великое позади, тогда и то и другое раскрывается вместе. Если великое поместить впереди, а малое позади, то великое будет именно великим, а малое будет именно малым. Точно так же и “вышедшие из дому” делятся на эти две части: на великих и малых. Также надлежит хорошо соблюдать порядок времени и места. Монахи-бхикшу и другие не равны друг другу. Если это “вышедшие из дома”, а именно, внутренние две толпы [= монахи и монахини], то сами они делятся на “ранних” и “поздних”. Поэтому даже если дитя государя “выходит из дому”, то говорят, что оно приравнивается к разряду простолюдинов. Если же оно “остается дома”, то хотя оно и принадлежит к внешним двум толпам [= мирянам и мирянкам], все же для него есть свой порядок чинов. Мужчины и женщины из государева дома, если они “остаются дома”, также таковы. Не отделяются – однако различаются, поистине именно так, но это – для мирян. Согласно заповедям, о мужчинах и женщинах не говорится, что они сидят попеременно». Следует ясно понять: пять толп⁸⁸ “вышедших из дома” все именуется “общиной”. Ибо, согласно записи в сутре, только животные не включаются в порядок рассаживания по чинам.

[...]

[389] 13. Указываю и раскрываю ясные основания для заповедей “особого освобождения” Великой Колесницы. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: «Вообще имя “великой общины” – это имя получают только согласно “особому освобождению”».

Рассуждая, говорю: хотя “особое освобождение” у Малой Колесницы и “особое освобождение” у Великой Колесницы по име-

ни одинаковы, однако их смысл так же разительно отличается, как Небо от Земли. [...] Следует точно понять: у Великой Колесницы тоже есть заповеди “особого освобождения”. Почему же имя “великой общины” не дается бодхисаттвам? Если прилежно исследовать, то в заключительном свитке “Сутры о сетях Брахмы” говорится: “Да услышите вы ясно: я сейчас возглашу заповеди из того хранилища, что пребывает в сердцевине Закона будды, [я возглашу] *пратимокшу*”. Говорится также: “Я уже кратко проповедовал *пратимокшу*”. Говорится также: “Все люди, учащиеся доброму, – вот вам десять [правил] *пратимокши* бодхисаттв”. Говорится также: «Будда, обратясь ко всем бодхисаттвам, молвил: “Я уже завершил проповедь десяти [правил] *пратимокши*”». Говорится также: “Вы в едином сердце должны полностью изучить *пратимокшу*, с весельем и радостью почитать и исполнять ее”. Следует ясно понять: десять “трудных” заповедей бодхисаттв называются “заповедями особого освобождения”. И раз уж говорят о “заповедях особого освобождения”, то почему не говорить об “общине”? Если бы говорили об этом, не называя “общиной”, то при таком установлении утратили бы [смысл] собственной речи и различие обликов. “*Пратимокшиа*” – это санскритское слово. В языке Тан [= в китайском] в измененном переводе звучит как “особое освобождение”. Бодхисаттвы, “вышедшие из дома”, должны именоваться “общиной”.

14. Указываю и раскрываю ясные основания для именованя Великой и Малой [Колесниц] “двумя общинами”.

[390] Общинное собрание докладывало Государю: «У Будды Шакьямуни не было общины бодхисаттв. Поэтому Манджушри и другие, все великие бодхисаттвы, входили в [число] “слушателей голоса” и рассаживались по [их] порядку чинов. Поэтому не должно быть двух общин у Великой и Малой Колесниц».

Рассуждая, говорю: то, что у Будды Шакьямуни не было общины бодхисаттв, проповедуют только [приверженцы] Малой Колесницы, упрощенно [толкую] Будду как превращающего⁸⁹. Также и когда говорится, что все великие бодхисаттвы, Манджушри и другие, входили в [число] “слушателей голоса” и рассаживались по [их] порядку чинов, – то они причисляются к “слушателям голоса” и рассаживаются так по причине “умерения блеска”⁹⁰. Но не сказано, что Манджушри изучал заповеди Малой Колесницы. Поэтому в “Трактате о великой мудрости-переправе” говорится: «Бодхисаттва, обетую, сказал: “Когда я однажды буду проповедовать Закон, то тем самым да воссяду на высшем месте и получу [чин] архата. Я полностью должен стать общинником при поддержке бодхисаттв-махасаттв [числом в] неизмеримые *асамкхейя*”⁹¹. [...] Посредст-

вом этого обета, приносимого ради бодхисаттв, да станут все будды общиной при помощи многих “слушателей голоса”. Нет отдельной общины бодхисаттв. Майтрейя, бодхисаттва Манджушри и другие, подобные им, – поскольку у Будды Шакьямуни нет отдельной общины бодхисаттв, то они входят в общину “слушателей голоса” и рассказываются по [тамошнему] порядку чинов”. Следует точно понять: когда упрощают, [говоря,] что у Шакья[муни] в Малой [Колеснице] нет отдельной общины бодхисаттв, то тем самым имеют в виду смысл “хранилища” и “следования”. Поэтому в заключительном свитке “Следования старине” учителя Тхэхэна⁹² говорится: «Согласно сказанному в “Трактате о мудрости-переправе”, внутри Закона-Дхармы Шакьямуни нет отдельной общины бодхисаттв, поэтому Манджушри, Майтрейя и другие входят в толпу “слушателей голоса” и рассказываются по порядку чинов; этим проясняется то, как в нынешнем теле начать “выходить из дома”. В это время “проявляется облик”⁹³ – по причине допущения в нашу толпу. Ибо если следовать верному порядку чинов по заповедям Манджушри, то [эти бодхисаттвы] уже миновали три великие кальпы⁹⁴ и вовсе не должны были бы сидеть в ряду остальных. Также тот, кто стремится к повсеместному обучению⁹⁵, не входит в толпу “слушателей голоса”. Если бы он принимал “слушанье голоса”, то был бы подобен Пурне⁹⁶. Ибо тот был из толпы “слушателей голоса” и не был бодхисаттвой». Следует ясно понять: бодхисаттвы, [свершающие] дело долгого подвижничества, самосущны, [их облики] указаны и проявлены, а потому [они] входят внутрь общины “слушателей голоса” и рассказываются по [тамошнему] порядку чинов. Сейчас упрощают, [говоря] о бодхисаттвах Единой Колесницы. [391] Почему же не может быть отдельной общины бодхисаттв? Следовательно, должно быть две общины: у Великой и у Малой Колесниц. В “Трактате о мудрости-переправе” еще говорится: “Есть будда, он проповедует Закон-Дхарму ради Единой Колесницы, и разумеется, стараниями бодхисаттв образуется община”. Следует ясно понять: кроме тех “слушателей голоса” есть и особая община бодхисаттв. Если прилежно исследовать, то в заключительном свитке “Сутры о сетях Брахмы” говорится: “Дети будды! Рассмотрим тот [случай], когда вы прежде поселились и живете среди общинной братии, а после гостями-бодхисаттвами приходят монахи-бхикшу – в жилища общинной братии, во дворцы и на посады, в жилище государя страны, и даже в места летнего сидения и мирного обитания⁹⁷, равно как и на великие собрания. Общинники, поселившиеся раньше, принимают прибывших и провожают отбывающих”⁹⁸. Еще говорится: «Если “сандаловая”⁹⁹ [община] странствует и вы приглашаете прибывшую толпу общинников, то вы должны позаботиться о том, чтобы гостям-

общинникам было уделено надобное им пропитание. Гостеприимец общинной братии должен полностью по порядку чинов встретить гостей-общинников и побудить их принять его приглашение. Однако если какой-то общинник принимает приглашение в одиночку, [отдельно] от тех, кто поселился здесь ранее, или если гостей-общинников не обустроивают – то пусть гостеприимец обретет неизмеримое преступление»¹⁰⁰. Сказано также: “Дети будды! Вместе [или] по отдельности принимая какое-либо приглашение, не допускайте, чтобы надобное пропитание пошло только вам самим. В этих случаях надобное пропитание принадлежит общинам на десяти сторонах. А если так, то принять приглашение отдельно – значит отнять имущество у общин на десяти сторонах и присвоить себе”¹⁰¹. Говорится также: «Дети будды! Бодхисаттвы, “вышедшие из дома”, и бодхисаттвы, “оставшиеся дома”, при всяком странствии “сандаловой” [общины], когда общинников приглашают принять чье-то гостеприимство и выражают такое пожелание, должны полностью входить в общинную братию и просить людей, знающих дело: “Сейчас желаю я высказать просьбу о приглашении общинников...”. Знающий дело в ответ говорит: “Кто приглашает по порядку чинов, тот и получает мудрых и разумных общинников с десяти сторон”. Таким образом, когда миряне приглашают отдельно пятьсот архатов и бодхисаттв-общинников, это не подобно [приглашению] общинника-глупца, одиночки в общинном чине. Если общинника приглашают отдельно, то это закон “внешних путей”. Для семи будд¹⁰² нет закона отдельного приглашения. Это не есть следование по пути почтительности. Если же такое случается, и общинника приглашают отдельно, то совершается преступление, вызывающее “легкое” загрязнение»¹⁰³. Говорится также: «Дети будды! Вы постоянно должны обучать и преобразовывать все живые существа, устраиваться с общинными братьями в горах и лесах, в садах и на полях, и всюду там возводить *пагоды* будды. В мирных обиталищах, зимних и летних, на местах для сидячего сосредоточения, во всех местах на пути подвижничества все вы полностью должны устанавливать это»¹⁰⁴. [392] Следует точно понять: во всех отрывках, приведенных выше, имеются в виду только общинники-бодхисаттвы. Как же может не быть бодхисаттв-общинников?

15. Указываю и раскрываю ясные основания для того, что бодхисаттвы выбривают волосы и [проходят] Путь упражнения как “вышедшие из дома”. [...]

В “Сутре об отважном государе всех дхарм”¹⁰⁵, переведенной Дхармамитрой, говорится: «Почитаемый в Мирах! Если есть человек, который отправляет в путь сердце, [преданное] Великой

Колеснице, и стремится ко всей полноте мудрости, то пусть он выбреет волосы и упражняется на Пути, “выйдя из дому”». Следует точно понять: “вышедшие из дому” [приверженцы] Великой Колесницы выбривают волосы. Также в первой главе “Сутры о цветке Закона-Дхармы” говорится:

Манджушри!
Я вижу царей, которые направляются к будде
И вопрошают о непревзойденном Пути,
Оставив [свой] прекрасные земли,
Дворцы, сановников, наложниц,
Обрив головы и надев одежду Дхармы¹⁰⁶.

Следует точно понять: они обривают волосы и надевают одежду Закона-Дхармы ради наивысшего Пути. Разве в чем-то они выходят из дома ради Малой Колесницы? Говорится также: «Эти сыновья-цари, услышав, что [их] отец “вышел из дома” и обрел ануттара-самьяк-самбодхи, отбросили [свой] царский сан и, следуя [за отцом], также “вышли из дома” и пробудили [в себе] намерение следовать Великой Колеснице»¹⁰⁷. Говорится также: «В это время шестнадцать царевичей – все юные – “вышли из дома” и стали шраманерами»¹⁰⁸. Говорится также: «Когда [тот будда] проповедовал эту Сутру, все шестнадцать бодхисаттв-шраманер верили и воспринимали»¹⁰⁹. Говорится также: «В это время шестнадцать бодхисаттв-шраманер...»¹¹⁰. Говорится также: «...и обратился ко всем [присутствовавшим] на великом собрании: “Эти шестнадцать бодхисаттв-шраманер...”»¹¹¹. Следует точно понять: уж если есть бодхисаттвы-шраманеры, то как же не быть общине бодхисаттв? В толковании учителя Чжичжоу¹¹² к “Сутре о сетях Брахмы” говорится: «Если смысл [выражения] “вышедшие из дому [приверженцы] Великой Колесницы” отнести ко всем детям начальствующих людей, имеющим “чистое имя”, то пусть ты только отправишь [в Путь] несравненное сердце просветления-*бодхи*¹¹³ – это и будет “выход из дома”, это как раз и будет подобно тому, что называют “совершенством”. В “Сутре о величии цветка” дети с добрым достатком отправляют [в Путь] сердце просветления-*бодхи*, повсюду почтительно [посещают] места доброго знания и размышления числом в сто десять, подвижничая как бодхисаттвы-подвижники, стремятся ко вратам Закона-Дхармы, равно восхваляют бодхисаттву Манджушри и бодхисаттву Майтрейю; вы можете порадеть о Трех Сокровищах и осуществить несравненный Закон всех будд – таков истинный “выход из дому”, таково истинное совершенство – согласно сказанному. [393] Этот “выход из дому” [ради] Великой Колесницы делает совершенным смысл “природы и облика”, а смысл “обритой головы” и “окращенной одежды” тоже равен этому. А именно,

“облик” – это то, что [выявляется] посредством сердца просветления-*бодхи*, а “природа” – посредством всецелого подвижничества Закона. Поэтому, именуя низвержение закона заблуждений и страданий на пяти ступенях-состояниях¹¹⁴, говорят: “выход из дому”». Следует ясно понять: есть “выход из дому” [ради] Великой Колесницы.

16. Указываю и раскрываю ясные основания того, что бодхисаттвы-общинники облачаются в [монашеские] одеяния¹¹⁵. [...]

Если прилежно исследовать, то в “Сутре о сетях Брахмы” говорится: “О днях покаяния-*упавасатхи*”¹¹⁶: новообученные бодхисаттвы пусть в каждое полулуние постоянно совершают покаяние-*упосадху* и возглашают десять трудных и сорок восемь легких заповедей. Если [пришло] время для возглашения заповедей – то они должны полностью возглашать их перед всевозможными изображениями будд и бодхисаттв. Когда один человек совершает покаяние-*упосадху*, то пусть и возглашает один человек. Если двое, трое и так до сотен и тысяч людей – все равно пусть возглашает один человек. Возглашающий пусть сидит наверху, а слушающие пусть сидят внизу. Все-все пусть надевают облачения по девяти статьям, по семи статьям и по пяти статьям”¹¹⁷. Следует точно понять: эти общинники-бодхисаттвы непременно облачаются в [монашеские] одеяния. Если прилежно исследовать, то в заключительном свитке “Сутры о сетях Брахмы” говорится: «Будда молвил: “О, дети будды! Во время, когда ради людей вы даруете заповеди, не допускайте отбора! Всех без исключения – государя страны, детей государя, великих сановников, сто чиновников, монахов-*бхику*, монахинь-*бхикуни*, преданных мужей, преданных жен, распутных мужей, распутных жен, восемнадцать [божеств] неба Брахмы, шесть небожителей [мира] желаний, не имеющих корней¹¹⁸, имеющих два корня¹¹⁹, евнухов, рабов, всех божеств и демонов – вы должны побудить к принятию заповедей. Облачение, надеваемое в те места, где [ведется] полное обучение и “одевается” тело, вы должны делать таким, чтобы по облику оно соответствовало Пути и у всех имело “разделенный” цвет. Да окрасите вы у всех у них их плоть в синий, желтый, красный, черный, лиловый цвета! Полностью окрасившие одежды, они, пусть даже и не достигшие совершенства, все без изъятия “разделят” свой цвет! Облачение для тех мест, где преобразуется тело, да сделаете вы для них всецелым окрашиванием их плоти! Если внутри всей страны-державы одежда, которую надевают тамошние люди, такова, что все монахи-*бхику* точно выделяются по цвету одежды в этой стране, то они должны побуждать к тому, чтобы одежда их отличалась от мирской одежды»¹²⁰. Следует ясно

понять: монах-*бхикшу*, “вышедший из дому” [путем] принятия десяти трудных и сорока восьми легких заповедей, [394] непременно облачается в [монашеские] одеяние. Но пусть община “слушателей голоса” [тоже] временно совершает бритье головы и облачение в [монашеские] одежды.

[...]

[395] 18. Указываю и раскрываю ясные основания того, что глупцы и мудрецы великих дарований, следуя разделению, изучают великие заповеди тысячи будд и упражняются по ним. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: “Таким образом, заповеди бодхисаттвы, будучи тонкими, трудны для удержания, и даже те, кто мудр, живут, допуская ошибки и промахи. То, в чем упражняются глупцы, – всего лишь подобие подвижничества. Кто же на высшем уровне подобающим образом смог бы удержать эти заповеди?”.

Рассуждая, говорю: вода великого моря не убывает, если из него попьет мошка. Заповеди бодхисаттвы – как же от них убудет из-за евнухов? Поэтому и [бодхисаттвы на] десяти ступенях и далее – даже и они ошибаются и совершают промахи. Животные и выше – удерживают заповеди частично. Сейчас притягивают мудрых людей, насильно отбрасывают глупцов. Ныне эти совершенные заповеди только устраняют “семь противодействий”¹²¹, и вся толпа живых существ сама получает заповеди. Если прилежно исследовать, то в “Сутре о сетях Брахмы” говорится: “О, дети будды, да услышите вы ясно! Если тот, кто хочет принять заповеди будды – будь это государь страны, сын государя, один из ста чиновников, из великих сановников, монах-*бхикшу*, монахиня-*бхикшуни*, один из восемнадцати [богов] неба Брахмы или из шести небожителей [мира] желаний, или из многочисленного народа, из евнухов, распутных мужей, распутных жен, из невольников, из невольниц, из “восьми частей”¹²², из божеств и демонов, из алмазных божеств, из животных и даже из превращенных людей¹²³ – если только они поймут речь учителя Закона, то полностью обретут принятие заповедей. Всех их тогда назовут наичистейшими существами”. Следует ясно понять: заповеди будды из “Сетей Брахмы” принимаются сообразно глупости или мудрости. Как же, указывая на высший уровень, не допускать низшего уровня? Если не допускать глупцов, то, пожалуй, глубоко извратишь указания сутр. Разве кто-то из обладающих мудростью не терзается состраданием? Еще в сутре говорится: “Вы, дети будды, в то время, когда желаете подняться на уровень правителя страны, когда принимаете чин государя – вращателя колеса¹²⁴,

когда принимаете чин [одного из] ста чиновников, прежде должны полностью принять заповеди бодхисаттвы. Все множество демонов и божеств спасут и защитят тело государя, тела ста чиновников, все будды возрадуются и будут довольны”¹²⁵. Наше собрание общинников, все умудренные мужи – на основании чего [396] они берут малые правила и уничтожают заповеди десяти тысяч добрых дел? Вредят они сами себе, вредят также и другим. Почему же они не боятся будущего воздаяния? [...]

19. Указываю и раскрываю ясные основания того, что бодхисаттвы с “временными именами”¹²⁶ предотвращают бедствия и защищают страну. [...]

Общинное собрание докладывало Государю: «Таким образом, в завершении “Правил”¹²⁷ говорится: “Если при будущем конце мира в пору великих бедствий не будет общины бодхисаттв, то – увы! – будут обретены мрак и погибель. Сокровище государства, польза государства – если это не бодхисаттва, тогда кто же?!” Тот, кто на Пути будды именуется бодхисаттвой, если это истинный бодхисаттва, должен соответствовать этому имени; но множество их “временных имен” этому слову не соответствует. Коль скоро это так, то, подходя [такими] к нынешнему времени, при конце мира они [=бодхисаттвы] не предотвратят иссыхания вод, не спасут от мук голода, прекращающих всякую радость. В городах и на посадах, где мы живем, бедствия-несчастья густы и обильны, в селах и деревнях, где мы обитаем, смерти и гибели немалочисленны, и из-за этого мы обретаем знание: истинных бодхисаттв сейчас нет. Слово и дела уже разошлись по облику. Увы, нет веры обманным речам!»

Рассуждая, говорю: [бодхисаттвы] в десяти “пребываниях”, на десяти ступенях – частично-истинные бодхисаттвы, обладающие “подобием облика” и далее – все носят “временные имена”. Предрешенные бедствия “пяти замутнений”¹²⁸ не могут прекратить даже все будды. [...] Начальный предел этой кальпы, где мы обитаем, вместе и основателен-правилен, и спокоен, а при приближении к замутнению мира возникают бедствия, тяготы и борьба. Поэтому Шакьямуни, Государь Закона-Дхармы, завещал мудрость-*праджню* ста государям [...]. Поистине, следует знать: устранение тягот и защита государства – мудрость-*праджня* для этого особенно ценится; накопление счастья и прекращение бедствий – ничто не сравнится здесь с “продвижением к сути”¹²⁹. Что поистине следует делать – так это устанавливать-помещать мудрость-*праджню*, имеющую сто частей¹³⁰, в горных обителях, поселять на дальних вершинах бодхисаттв [из] ста общин; тем самым для государства будут созданы крепости и замки, и тем самым для государства бу-

дут подготовлены добрые полководцы. [...] [397] Те, кто удерживает мысль и [произносит] “истинные слова”¹³¹, ради государства возглашают и памятуя; те, кто возглашает сутры и обладает мудростью, постоянно ради государства вращают-читают сутры. При этом забывают о голоде и радуются горам, терпят холод и селятся в ущельях, двенадцать лет копят силу “продвижения к сути”, много раз по девяносто дней¹³² совершенствуют доблесть видения и подвижничества. Но до тех пор, пока не освоят всего этого, – разве избавят злой мир от “семи тягот”¹³³, разве устранят из государства “три несчастья”¹³⁴? Хотя и от уже совершившихся несчастий трудно оправиться и освободиться – но будущие бедствия, когда они последуют, непременно будут предотвращены. Разве не следует поощрять-одобряя этого?

[...]

21. Шесть собраний, последователи Шакьямуни¹³⁵, по причине защиты Закона пребывают во внутреннем сострадании и жалости, но выявляют гневную речь¹³⁶. [...] [398] Врата Закона [= буддийские учения], следующие “способностям” [слушателей], – едины; хотя различаются три [“колесницы”]¹³⁷, драгоценное учение, следующее Закону-Дхарме, не различно. При Чистых Воззрениях¹³⁸ Великой Тан восхвалялись “три колесницы”; при Великой Чжоу¹³⁹ и позже процветала Единая Колесница. Установление “истинных слов” началось с Раскрытием Начала¹⁴⁰, Манджушри как “сидящий наверху” был установлен при Великом Исчислении¹⁴¹. Совершенное учение Небесной Опоры появилось при Чистом Истоке¹⁴², оно расстилается-поднимается, обращенное к морю¹⁴³, передает совершенные заповеди. В Великой Стране Солнечного Корня до сих пор нет совершенного учения. Почему же она еще не завершила переправы к корневой природе Единой Колесницы?! Государь Камму¹⁴⁴, скорбя и сожалея об этом, в годы Распространения Исчислений¹⁴⁵ ниспослал дождь единого и совершенного Закона. Источник Закона-Дхармы совершенного учения раскрывается на ступени сердца, обретается возможность видеть “воду”¹⁴⁶ живых существ с совершенными “способностями”. Но хотя “выход из дому” [ради] Единой Колесницы год от года расширяется, тайное обучение совершенному учению до сих пор не завершено. Хотя двойное обучение дает всходы, до сих пор нет обучения заповедям [...]. Высказываю желание: пусть шесть собраний¹⁴⁷, последователи Шакьямуни, шестикратно согласившись между собой и с другими, прекратят споры и рассуждения, следуя “способностям”, проповедуя Закон, принесут пользу множеству живых существ и все вместе вступят в море истинной таковости, обладающее Единым вкусом¹⁴⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Цифры в квадратных скобках – номера страниц по изданию [Буккё: сэйтэн].
- ² Введение к трактату начинается с выражения почтения “Трем Сокровищам” – будде, учению (дхарме) и общине (сангхе). Сайтё: здесь обозначает свое понимание этих трех основ буддизма.
- ³ “Земли” (яп. *до*) здесь – различные состояния, в которых пребывают существа, по-разному идущие к просветлению. Таких “земель” различается четыре вида [НМ, 309]. В “земле постоянного мирного сияния” пребывает будда, “земле верного воздаяния” соответствуют бодхисаттвы, последователи махаяны. На “земле уловков” пребывают “слушатели голоса” и “постигающие связь причин”, т.е. две разновидности последователей хинаяны – шраваки и пратьекабудды. “Земля, где селятся наравне” (глупцы с мудрецами), соотносится с небуддийскими учениями. Эти “земли” не занимают какого-либо участка в мироздании, но пребывают повсюду, на “десяти сторонах” (имеются в виду основные и промежуточные стороны света, верх и низ). По сути своей все “земли” не отличны друг от друга, т.е. все существа в равной мере обладают “природой будды” (яп. *буссё*), все “изначально просветлены” (яп. *хонкаку*).
- ⁴ “Три тела будды” – вселенское “тело Закона-Дхармы” (яп. *хоссин*, санскр. *дхармакая*), земное “превращенное тело” (яп. *касин* или *кэсин*, санскр. *нирманакая*), а также промежуточное между этими двумя “тело соответствия”, оно же “тело блаженства” (яп. *о:син*, санскр. *самбхогакая*). Обычно с “телом Закона” соотносят будду Махавайрочану, с “превращенным” – “исторического” будду Шакьямуни, а с “телом соответствия” – таких будд, как Амитабха и др. Заметим, что здесь Сайтё: говорит обо всех трех телах как о “пребывающих постоянно”. Это соответствует проповеди “Лотосовой сутры” о Шакьямуни как о вечном, вневременном будде. Ср. в “Сутре о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость”, примыкающей к “Лотосовой сутре”: “Будду Шакьямуни называют Вайрочаной, Проникающим Повсюду” [Лотосовая сутра, 311].
- ⁵ “Свидетельство изнутри” (яп. *найсё*:) – обозначение махаянского понимания итога буддийского Пути. Согласно ему, просветление (оно же “становление буддой”) не обретается вовне, но изначально присутствует в каждом живом существе как его внутренняя природа, которую надо лишь выявить и “засвидетельствовать”.
- ⁶ “Великий Солнечный” (яп. *Дайнити*) – будда Махавайрочана, именно он в “Рассуждении...” Сайтё: выступает как основной почитаемый будда. Обратим внимание на то, что о нем говорится не только как о “Великом Сострадательном”, но и как об “Указующим Явно” (яп. *дзигэн*) – хотя обычно при противопоставлении “явного” (яп. *кэн* или *гэн*) и “тайного” (яп. *мицу*) буддийских учений и обрядов почитание Махавайрочаны соотносится с “тайным” (а с “явным” – почитание Шакьямуни).
- ⁷ “Истинная таковость” (яп. *синнё*, санскр. *татхата*) – важнейшее понятие для обозначения внутренней просветленной природы живого существа: о ней невозможно сказать, какова она, но можно лишь указать, что она “поистине такова, как есть”. Примечательно, что величание буддийского Учения, Дхармы, начинается именно с “истинной таковости” (истины как таковой, невыразимой словами), а потом уже упоминаются учения и тексты.
- ⁸ Дхарма (яп. *хо*: “Закон”, “учение”) будды в “Рассуждении...” у Сайтё: соотносится с Единой Колесницей (яп. *итидзё*:, санскр. *экаяна*, см. ниже, примеч. 22), и с “Чудесным Законом”, т.е. с учением “Лотосовой сутры” (ее полное название – “Сутра о цветке лотоса Чудесной Дхармы”).

- ⁹ “Четыре учения” – четыре главных составляющих учения школы Тэндай в понимании Сайтё: (см. предисловие к публикации). По другой схеме [НМ, 309], “четыре учения” – это 1) “учение трех хранилищ”, хинаянское; 2) “последовательное учение” (яп. *цу:кё:*), относящееся одновременно и к хинаяне, и к махаяне; 3) махаянское учение; 4) высшее, “совершенное” учение школы Тэндай (яп. *энкё:*).
- ¹⁰ Имеется в виду известное в буддийской словесности сравнение разных учений с различными яствами, приготовленными из одного и того же вещества – молока. Из “пяти вкусов” – свежего и кислого молока, сливок свежих и сливок кислых, а также “жертвенного масла” (яп. *дайго*, санскр. *ghṛa*) последний вкус наиболее совершенен, с ним обычно буддийские авторы сравнивают собственное учение.
- ¹¹ Под “хитроумным” (яп. *гон*) имеются в виду проповеди, ведомые буддой не напрямую, а с помощью “уловок” (таковы, с точки зрения сторонников махаяны, хинаянские учения), а под “истинным” – учение, изложенное непосредственно, т.е. проповедь “Лотосовой сутры” [НМ, 310].
- ¹² “Восемьдесят тысяч” – почтительное обозначение исключительно большого числа текстов, которыми располагает буддийское учение.
- ¹³ Речь идет о буддийской общине. Вообще различие “внешних” и “внутренних” родичей Будды Шакаямуни восходит к “Трактату о великой мудрости-переправе” (яп. “Дайтидо-рон”, санскр. “Маха-праджня-парамита-шастра”, приписывается Нагарджуне). К “внутренним” родичам относятся возница Шакаямуни по имени Чандака и другие лица из его ближайшего окружения, а к “внешним” – ученики, такие как Кашьяпа, Шарипутра и др., а также бодхисаттвы Майтрея, Манджушри и др. [БДД, 257]. У Сайтё: “внутренние родичи” – это бодхисаттвы (ср. ниже).
- ¹⁴ “Истина Первого Значения” (яп. *дайитугу-май*), в отличие от “мирской истины” (яп. *дзоку-май*) – высшая, безусловная истина. Различение этих “двух истин” было воспринято школой Тяньтай (Тэндай) от школы Саньлунь (Санрон), продолжающей традиции махаянского “учения о пустоте” (санскр. *шуньявада*). А.Н. Игнатович так поясняет различие между двумя истинами: «...на уровне “мирской истины” адепту преподносится так называемое уловочное знание (яп. *хо:бэнти*): у “вступившего на Путь” возникают сомнения в правильности обыденного взгляда на окружающий мир, однако “мирская истина” эти сомнения не рассеивает. При усвоении “абсолютной истины” (она же “истина Первого Значения”. – *Н.Т.*) открывается невозможность выяснения сущностных признаков как единичного, так и целого, т.е. адепт знакомится с учением о “пустоте”» [Буддизм, 59]. Вместе с тем “истина Первого Значения” служит только предпосылкой достижения просветления, а не приводит к нему непосредственно.
- ¹⁵ В качестве буддийской общины Сайтё: почитает сообщество бодхисаттв. Далее в “Рассуждении...” главной темой будет обоснование этой точки зрения. Под “ступенями” здесь имеются в виду десять уровней совершенствования бодхисаттвы, о них подробнее см.: [Игнатович 1986].
- ¹⁶ За формулой почитания “Трех Сокровищ” следует формула “поиска прибежища”. Здесь Сайтё: более определенно выражает то, какого будду он чтит, какому учению следует и в какую общину входит. Будда в первой части формулы “прибежища” – снова Махавайрочана, на сей раз его имя приводится не в переводе (Великий Солнечный), а в иероглифической транскрипции (яп. *Русяна*, соотв. санскр. *Вайрочана*). Ко:дзё: в “Записи...” (см. предисловие к публикации) поясняет разницу между этими двумя вариантами одного и того же имени будды: Махавайрочана – это “тело закона собственного принятия-

применения”, а Вайрочана – “тело закона внешнего принятия-применения” [Сирато, 121–122]. Различение этих двух сторон “тела Закона” характерно для “тайного учения” (*миккё:*), ср. [Трубникова 2000, 32–38]. Кроме того, “будда” для Сайтё: – это еще и огромное число (10¹⁰) будд в “превращенных” телах (здесь они названы “буддами Шакьямуни”). Отмечая “тайный”, “эзотерический” характер введения к “Кэнкай-рон”, Сирато Вака подчеркивает, что он необходим для указания на заповеди как совпадающие с “природой будды” [Сирато, 122].

- 17 Обратим внимание, что “заповеди” (яп. *кай*), главная тема “Рассуждения...”, соответствуют не “учению”, как можно было бы ожидать, а “будде”, коль скоро они соотносятся с “природой будды” (яп. *буссё:*).
- 18 “Матерью Так Пришедших (татхагат)” или же “Матерью будд” величают “Мудрость, переправляющую на тот берег” (иначе – “Запредельную Мудрость”), т.е. “Праджня-парамиту”, совокупность основополагающих махаянских теорий, олицетворенную бодхисаттвой с таким же именем.
- 19 Бодхисаттва Манджушри для школы Тэндай выступает в качестве главного покровителя и руководителя обряда, в частности “покаяния” (яп. *фусацу*, санскр. *упавасатха*, см. предисловие к публикации).
- 20 Кроме бодхисаттв Манджушри и Маха-Праджня-парамиты учение будды олицетворяют и другие бодхисаттвы. Все их бесчисленное множество обозначается как “чудесное море”. О “сыновьях царя” (шестнадцати бодхисаттвах, чья история рассказана в “Лотосовой сутре”) см. ниже.
- 21 “Южные горы” – обозначение буддийских школ. “Небесная Опора” (кит. Тяньтай) – знаменитая гора в Китае, по которой получила свое название школа Тяньтай (Тэндай).
- 22 “Единая Колесница” (яп. *итидзё:*, санскр. *экаяна*), также “Одна Колесница” – обозначение для учения “Лотосовой сутры”, объединяющего в себе “колесницы” шравак, пратьекабудд и бодхисаттв. Ср. в “Лотосовой сутре” в главе II, “Уловки”:

В землях будд десяти сторон [света]
Есть Дхарма только Одной Колесницы.
Нет [нигде] ни двух, ни трех [Колесниц],
Кроме как в проповедях будд с помощью “уловок”,
[Так как будды] ведут за собой живых существ
С помощью временных имен.
Будды выходят в мир лишь для того,
Чтобы проповедовать о знании и мудрости Будды.
И только это Одно Дело истинно... [Лотосовая сутра, 106].

- 23 “Совершенные” заповеди” (яп. *энкай*) – заповеди, соотносимые с “совершенным учением” (яп. *энкё:*).
- 24 “Две разновидности рожденных и смертных” – те, кто считает закон кармы непреодолимым, и не верит в возможность вырваться из круговорота рождений и смертей, и те, кто знает, что такая возможность есть, и стремится преодолеть рождение и смерть [НМ, 310]. Речь идет о тех, кто еще не осознал буддийского учения об освобождении, и тех, кто уже понял или стремится понять его.
- 25 “Зародыш будды” (яп. *буссю*) – еще одно обозначение внутренней просветленной природы живого существа, соответствует санскритскому “татхагата-гарбха”.
- 26 “Единое сердце” (яп. *иссин*) – обозначение для человеческого сознания как вмещающего в себя весь мир, тождественного будде в “теле Закона”, и в то же время – единичного, погруженного в мирской круговорот. Подчеркивает-

- ся, что это “одно и то же сердце”, т.е. на уровне сознания между заблуждением и просветлением тоже нет различия [БДД, 42].
- 27 Отсылка к конфуцианскому учению о “благородном муже” (кит. *цзюньцзы*). Ср. в “Беседах и суждениях” Конфуция (XX, 2): “Благородный муж... величав, но не высокомерен” [Переломов, 449]. Сопоставление бодхисаттвы с “благородным мужем” вообще важно для Сайтё:. Ср. в “Правилах в четырех статьях”: «На буддийском пути их величают “бодхисаттвами”, на мирском пути обозначают как “благородных мужей”»; и те и другие – “сокровища государства” [БС, 379].
- 28 Яп. *сямон*, санскр. *шрамана* – обозначение буддийского монаха. Сайтё: указывает: подобно “благородным мужам” древности, монахи должны перестать благодушествовать и решиться на обсуждение достоинств и недостатков своей общины.
- 29 Речь идет об императоре Сага. Его годы правления (809–823) носили девиз *Ко:нин*, “Расширение Человечности”.
- 30 Здесь перед нами – формула посвящения, аналогичная той, что встречается в “записях об обетах” (яп. *гаммон*). Таким образом, “Рассуждение...” Сайтё: должно стать исполнением обета, принесенного ради “защиты страны” и ради блага государя.
- 31 Речь идет о школе Тэндай, “горной” – в отличие от “столичных” школ Нара. Сайтё: ссылается на свое сочинение “Правила для учеников горной школы” (“Сангэ гакусё:-сики”), куда вошли “Правила...” в шести, восьми и четырех статьях.
- 32 Яп. *со:го: со:-ситэ иваку*. Этими словами вводятся цитаты из записки монаха Кэйдзин ко двору, содержавшей возражения на предложения Сайтё: (см. предисловие к публикации). Далее Сайтё: дает опровержение этих возражений, вводимое словами “рассуждая, говорю” (яп. *рон-дзитэ иваку*).
- 33 “Пять областей Индии” – выражение, принятое у китайских путешественников к индийским буддийским святыням.
- 34 Яп. *цзусимитэ андзуру-ни*. Этой формулой Сайтё: вводит цитаты из канонических буддийских сочинений.
- 35 Кит. “Сиюй-чжуань”, также “Сиюй-цзи”, “Записки о западном крае”, сочинение Сюаньцзана (ок. 600–664), выдающегося китайского переводчика и толкователя буддийских книг, совершившего знаменитое паломничество в Индию с 627 (или 629) по 645 гг. Как и другие монахи, прославившиеся своими переводами канонических текстов, Сюаньцзан носит почетное звание “трипитака” (кит. *саньцзан*, яп. *сандзо:*), букв. “три хранилища” (имеются в виду три собрания буддийских текстов – уставы, сутры и трактаты).
- 36 “Три разновидности учеников” – те, кто изучает только хинаяну, только махаяну, или и то и другое сразу.
- 37 Кит. “Наньхай цзыгуй нэй фа-чжуань”, сочинение Ицзина (635–713), также знаменитого переводчика и паломника. Его путешествие в Индию относится к 671–695 гг.
- 38 Схема Ицзина учитывает области в Индии близ Гималаев, где в его время существовали центры изучения хинаянских доктрин, а также острова в Индийском Океане (прежде всего Шри-Ланку).
- 39 “Божественные Области и Красные Уделы”, кит. “Шэньчжоу чисянь” – обозначение Китая.
- 40 По схеме Ицзина, другие страны буддийского мира (кроме дальнего севера и юга, а также Китая, находящегося в центре) занимают промежуточное положение не только в географическом смысле, но и в доктринальном – в них представлены и махаяна, и хинаяна. Разумеется, такая схема носит в большей степени умозрительный, нежели реальный характер.

- 41 Яп. *акирака-ни сиру-бэси*. Этими словами Сайтё: вводит свои пояснения к цитируемому отрывкам.
- 42 Яп. *мэйкё-о кайдзи-су*. Так Сайтё: вводит отдельные вопросы, подлежащие обсуждению в трактате. “Ясные основания” (*мэйкё*) – это цитаты из канонических сочинений; составитель “Рассуждения...” их “указывает” (*дзи*), т.е. приводит дословно, и “раскрывает” (*кай*), т.е. комментирует.
- 43 Яп. *Дай Нихон-коку*. Считается, что в “Рассуждении...” Сайтё: это сочетание четырех иероглифов (“Великая Страна Солнечного Корня”) впервые приводится в качестве обозначения Японии как страны и как государства, ср.: [Буддизм, 125]. Заметим, что в контексте введения к трактату то же самое сочетание легко понять как “Коренная Страна Великого Солнечного [будды]”, и тогда Япония предстает уже как исконная земля будды Махаянорочаны.
- 44 Появление первых буддийских храмов в Японии по традиции относят ко второй половине VI в. Ср.: [Нихон сёки II, 53, 77, 83]. Первоначально их воздвигали приближенные государей, а затем и сами императоры.
- 45 Яп. *гаран*, санскр. *сангхарам* – исходно так назывались места монашеских собраний, в том числе сады и др. В Японии это стало одним из обозначений буддийского храма.
- 46 Яп. Дзинрицу, кит. Шэньлюй. Храм То:дайдзи в Нара, в то время – крупнейший буддийский центр Японии.
- 47 “Обитель с сорока девятью палатами” – тип буддийского храма, характерный для Японии периодов Нара и Хэйан. По четырем углам храмового зала находилось по двенадцать “палат” для почитания “сокровищ” (яп. *хо:*, санскр. *мани*), и еще одно “сокровище” располагалось в центре [БДД, 384].
- 48 “Особое освобождение” (яп. *бэцу гэдэцу*) – аналог санскритского термина “пратимокша” (“*прати*” – “перед, против”, “*мокиа*” – “освобождение”).
- 49 “Слушатели голоса” (*сё:мон*) – обозначение одной из двух разновидностей последователей хинаяны, соответствует санскр. *шравака*. Это те, кто проходит Путь под руководством наставника, в отличие от “просветляющихся через постижение причин” (яп. *энкаку*, санскр. *пратьекабудда*), которые совершенствуются самостоятельно.
- 50 Яп. *бику*, санскр. *бхикшу*, буддийский монах, прошедший полное посвящение. Обычно считается синонимом яп. *со:*. Этим же иероглифом, иногда в сочетании *со:за*, передается санскр. *сангха*, “община”. При переводе трактата Сайтё: я считаю необходимым подчеркнуть значение *со:* как “общинника” (коль скоро община объединяет и мирян, и монахов), а слово “монах” использую только там, где речь идет о *бхикшу*. Соответственно сочетание *босаусо:* я передаю как “бодхисаттва-общинник”, а не “бодхисаттва-монах” (ср.: [Игнатович 1987])
- 51 Таким образом, из этих “толкований” следует, что все монахи должны принимать хинаянский устав, и что благодаря этому они становятся не просто “бхикшу”, но еще и “бодхисаттвами”, т.е. исполняют требования и хинаяны, и махаяны.
- 52 Яп. *ки*. Имеются в виду задатки, различные у разных людей, в отличие от “коренных свойств”, яп. *кон*, которые есть у всех людей, т.е. от пяти чувств и ума. Далее различаются четыре вида “способностей”: способности “хранилища” (яп. *дзо:*), “следования” (яп. *цу:*), а также “особые” (яп. *бэцу*) и “совершенные” (яп. *эн*). Все четыре вида способностей присущи бодхисаттвам, но первые два характерны для последователей обеих “колесниц”, а третий и четвертый таковы, что при них исполнять требования хинаяны уже не нужно.
- 53 Противопоставление хинаянского и махаянского путей подвижничества строится на важном различии: если шраваки и пратьекабудды стремятся к “соб-

- ственной пользе” (ищут освобождения для себя), то главная цель бодхисаттв – “польза для других”, освобождение всех живых существ.
- 54 “Распорядок и устав” (яп. *рицуги*) – обозначение правил, которым следуют общинники, в том числе заповедей винаи (яп. *рицу*) и установлений, принятых в том или ином храме, стране и т.п. (яп. *ги*).
- 55 То есть собственного освобождения, “малого” в сравнении со всеобщим освобождением.
- 56 Яп. *вадзэ*:, также *осэ*:, санскр. *упадхьяя* – 1) наставник, передающий ученику буддийские заповеди, совершающий обряд посвящения; 2) почтительное именование любого буддийского монаха. Здесь идет речь о монахах из Нара – именно им принадлежало право посвящать новичков в монахи, “вручать заповеди”.
- 57 [Лотосовая сутра, 180–181]. В этом отрывке разъясняется одно из главных значений понятия “уловки” (яп. *хо:бэн*). Применяя “уловку”, бодхисаттвы принимают облик последователей хинаяны, чтобы привести к освобождению всех тех, кто еще не готов воспринять махаянское учение как оно есть. “Три яда” – неведение, жажда жизни и гнев. Бодхисаттвы делают вид, что поражены этими тремя пороками, хотя на самом деле свободны от них.
- 58 Речь идет о правилах, изложенных в “Четырехчастном” и “Пятичастном” уставах (см. предисловие к публикации).
- 59 Яп. Тэнгу:, кит. Тяньгун.
- 60 “Выход из дому” (яп. *сюцукэ*) – обозначение вступления в монахи. Все последователи буддизма делятся на “вышедших из дому” и “оставшихся дома” (яп. *дзайкэ*), т.е. мирян.
- 61 Принятие пятидесяти восьми заповедей “Сутры о сетях Брахмы” означает “выход из дома”, хотя по содержанию эти заповеди обращены и к монахам, и к мирянам (в частности, к правителям государства, чиновникам и др).
- 62 “Отправиться [в Путь]” (яп. *хацу*) – начать подвижнические труды бодхисаттвы. Примечательно, что действие это совершает и сам будда в “теле Закона”.
- 63 То есть несокрушимые подобно алмазу.
- 64 Здесь можно видеть, на каком основании Сайтё: во вступлении к трактату, в своей формуле “поиска прибежища” относит заповеди не к “учению”, но собственно к “будде”. Согласно приведенной цитате, заповеди отождествляются с “зародышем будды” в живом существе, а значит, их “возглашение” приравнивается к “свидетельствованию” об изначальной просветленности каждого живого существа. Заметим еще раз, что “возглашению” заповедей приписывается никак не меньшая ценность, чем их соблюдению.
- 65 Заповеди всесторонне описывают природу живого существа, включая его чувства и сознание: из списка заповедей следует, каким может быть это существо – совершенным, полностью подобным будде.
- 66 Яп. *харадаймокуся*, иероглифическая транскрипция санскр. *пратимокша*.
- 67 “Три мира” (яп. *сандзэ*) – прошлое, настоящее и будущее, или же три уровня буддийского мироздания: “мир желаний”, “мир плоти” и “мир без плоти”.
- 68 “Десять хранилиц” (яп. *дзю:дзо:*) – в “Сутре о величии цветка” (яп. “Кэгонкё:”, санскр. “Аватамсака-сутра”) десять совершенных свойств (или деяний), которым научаются бодхисаттвы в ходе своего подвижничества. Это 1) “верность” (яп. *син*); 2) “заповеди” (яп. *кай*); 3) “стыд” (яп. *дзан*); 4) “стеснение” (яп. *ки*); 5) “слушание” (яп. *бун*); 6) “подавание” (яп. *сэ*); 7) “разумение” (яп. *кэй*); 8) “правильная мысль” (яп. *эйнэн*); 9) “удержание” (яп. *дзи*); “различение” (яп. *бэн*) [БДД, 442].
- 69 “Дитя будды” (яп. *бусси*, санскр. *буддха-путра*): 1) вообще в буддийском обиходе – приверженец учения Просветленного; 2) в махаяне – бодхисаттва. Вы-

ражение “природа будды” (яп. *буссё*:) предполагает, что все существа относятся к “роду” будды, т.е. могут быть названы его детьми. Ср.: [Хайнеманн, 128–129].

- 70 Различие в том, что принятие заповедей хинаяны рассматривается ее последователями как отправная точка (поскольку заповеди еще необходимо исполнять), тогда как в случае махаянских заповедей само их принятие считается полным осуществлением цели. Здесь действует принцип “заблуждение и просветление суть одно”: осознать свои уже совершённые или возможные злые деяния, описанные в заповедях, означает вместе с тем постигнуть и свое совершенство (как существа, могущего освободиться от этих зол).
- 71 Перечислены основные уровни совершенствования бодхисаттв, всего их различается пятьдесят два: 1) десять ступеней “веры”, первая из которых – “отправка в Путь”; 2) десять “пребываний”; 3) десять “деяний”; 4) десять “ревний”; 5) десять ступеней, а также “итог Пути” и, наконец, “чудесное просветление”, когда бодхисаттва становится буддой. Ср.: [Лотосова сутра, 468].
- 72 Яп. *сикхиуро*, соответствует санскр. *рупа*. Понятие это многозначно, возможные его аналоги – “цвет”, “плоть”, “форма”. Ср.: [Трубникова 2000, 282–284].
- 73 Яп. *компон*. В этом сочетании *пон* (*хон*) – “корень”, “основа”, а *кон* – “корни”, шесть свойств, присущих каждому существу, т.е. пять чувств и ум. Чувственным “корням” ставятся в соответствие пять первоначал (земля, вода, огонь, ветер, пространство) и пять цветов (желтый, черный, красный, белый, синий).
- 74 Для Сайтё: важнейшее утверждение – то, что бодхисаттвы составляют общину в существенно ином смысле, чем те “монахи и монахини”, о которых ведут речь представители школ Нара. В “общину бодхисаттв” входят, как мы видим, не только те, кто “вышел из дома”, но и “оставшиеся дома”, миряне – если только они принимают и возглашают заповеди, стремясь к “собственной пользе” через “пользу для других”.
- 75 Выражение “две колесницы” у Сайтё: и в цитируемых им источниках употребляется в двух разных значениях: 1) “колесницы” шравак и пратьекабудд (в этом случае слово “колесница” я пишу со строчной буквы) и 2) хинаяна и махаяна (здесь “Колесница” я пишу с прописной буквы).
- 76 10-я “трудная” заповедь.
- 77 15-я “легкая” заповедь.
- 78 “Семь сокровищ” (яп. *сиппо*:) – семь атрибутов добродетельного буддийского государя: 1) колесо Закона-Дхармы; 2) слон; 3) конь; 4) жемчужина исполнения желаний; 5) супруга; 6) казначей; 7) полководец [Лотосова сутра, 506].
- 79 Речь идет о третьей из “корзин” буддийского канона, “корзине трактатов” (санскр. “Абхидхарма-питака”) и о “смешанных трактатах”, также содержащих толкования к различным разделам учения, изложенного в сутрах.
- 80 8-я “легкая” заповедь.
- 81 Имеется в виду список существ, которым будда в “Сутре о сетях Брахмы” предписывает передавать заповеди. См. порядок их перечисления ниже.
- 82 То есть если бы заповеди принимались все по порядку, включая правила относительно одежды и внешнего вида монаха.
- 83 38-я “легкая” заповедь.
- 84 Яп. “Гэндай гики”.
- 85 Особая группа послушниц, выделяемая согласно хинаянским уставам, санскр. *шикшамана*. В дополнение к пяти основным заповедям (не убивать, не красть, не распутничать, не лгать, не принимать опьяняющих веществ) эти послушницы блюдут еще и шестую заповедь: не вкушать пищи в неурочное время.
- 86 “Шраманера”, “шраманерика” (яп. *сями, сямини*) – соответственно послушник и послушница в буддийской общине, те, кто приступил к освоению заповедей, но еще полностью не принял их.

- 87 Полное название этого сочинения – “Толкование заповедей бодхисаттвы [школы] Небесной Опоры”, кит. “Тяньтай пуса чжи-шу”, яп. “Тэндай босацу кай-сё:” ок. 777 г.
- 88 Те же “девять толп” (ср. выше), если женщин и мужчин каждого разряда (монахов и монахинь и т.п.) считать за одну “толпу”.
- 89 Яп. *но:кэ*. Выражение “превращенное тело” (яп. *кэсин*) будды может толковаться и как “тело превращения”, “тело обращения” – поскольку Будда Шакьямуни “превращает”, преобразует своих слушателей проповедью.
- 90 Отсылка к Лао-цзы (“Книга о Дао и Дэ”, , 4): “Умерить его [=Дао .– Н.Т.] блеск, уподобить его пылинке” [ДКФ, 116]. Ср. “Умерь свой свет и уподобься пыли” [Торчинов 1999, 229]. “Уловка” бодхисаттв здесь соотносится с даосским заветом следовать насущному положению вещей, а не каким-либо заранее принятым правилам.
- 91 Асамххейя – 10⁵² или просто неизмеримо большое число. “Бодхисаттвы-махасаттвы” – бодхисаттвы, достаточно далеко продвинувшиеся по пути совершенствования [Лотосовая сутра, 469].
- 92 Тхэхён (VIII в.) – буддийский мыслитель из корейского государства Силла, автор текста под названием «Записки к “Сутре о сетях Брахмы”, следующие старине», “Помман-кён-кочок-ки”, яп. “Боммокё: косяку-ки”) [Хайнеманн, 112].
- 93 “Проявление облика” (яп. *со:гэн*) – принятие обличия, требуемого по буддийскому уставу (включая бритье головы, облачение в монашескую одежду и т.п.), а также появление всех других внешних признаков того, что подвижник встал на буддийский Путь.
- 94 То есть совершенствовались в течение неизмеримо долгого времени.
- 95 То есть к тому, чтобы наставлять все живые существа.
- 96 Яп. *Фуруна*. Речь идет об одном из десяти ближайших учеников Будды Шакьямуни, человеке по имени Пурна Майтраянипутра. Он вступил в буддийскую общину вместе со своей матерью Майтраяни и прославился как лучший толкователь Дхармы. См. [Лотосовая сутра, 179].
- 97 То есть в места монашеского уединения.
- 98 6-я “легкая” заповедь.
- 99 “Сандал”, “сандаловый” в Китае – обозначение всего, что относится к буддийскому обиходу (храмов, утвари и т.п.).
- 100 26-я “легкая” заповедь.
- 101 28-я “легкая” заповедь.
- 102 “Семь будд” – будды семи мировых эпох, включая шесть прошедших и нынешнюю. Их имена – Випашьин, Шикхин, Вишвабху, Кракуччанда, Канакамуни, Кашьяпа, Шакьямуни [Лотосовая сутра, 506].
- 103 27-я “легкая” заповедь.
- 104 39-я “легкая” заповедь.
- 105 Яп. “Сёхо: ю:о:-кё:”.
- 106 [Лотосовая сутра, 87].
- 107 [Лотосовая сутра, 91]. “Ануггара-самьяк-самбодхи” – “полное и совершенное просветление” [Лотосовая сутра, 467].
- 108 [Лотосовая сутра, 171].
- 109 Там же.
- 110 Там же, 172.
- 111 Там же.
- 112 Чжичжоу (668–723) – китайский буддийский мыслитель, автор «Основного толкования к заповедям бодхисаттвы по “Сутре о сетях Брахмы”» (кит. “Фаньван-цзин пуса чжи-бэньшу”, яп. “Боммо:-кё: босацу кай-хондзё:”).

- 113 “Сердце просветления-*бодхи*” (яп. *бодайсин*, санскр. *бодхичитта*) – еще одно понятие для обозначения внутренней, сердцевинной природы каждого живого существа, несущей в себе “бодхи” – просветление будды.
- 114 Вероятно, имеются в виду пять этапов, на которые делится путь совершенствования бодхисаттвы (ср. выше, прим. 71).
- 115 Яп. *кэса*, санскр. *кашайя*, одежда, надеваемая монахами при совершении обрядов [БДД, 241].
- 116 Яп. *фусацу*, см предисловие к публикации.
- 117 46-я “легкая” заповедь. Речь идет об одеяниях: 1) в девять слоев для представления ко двору и иных особо торжественных случаев; 2) в семь слоев, что составляет обычную одежду монаха вне храма; 3) в пять слоев, такова одежда для работы в храме и для медитации.
- 118 То есть бесполоых существ.
- 119 То есть двуполоых существ.
- 120 40-я “легкая” заповедь.
- 121 “Семь противодействий” (яп. *ситигяку*) – семь несовершенств живого существа, мешающих ему идти по Пути будды: 1) неприятие Закона будды; 2) несоблюдение обетов; 3) нежелание внимать учению; 4) непризнание своих преступлений и заблуждений; 5) оценка чужих заблуждений как более тяжелых, чем твои собственные; 6) страсти и привязанности; 7) глупость (ср.: [Лотосовая сутра, 506], “семь святых качеств”, которым противоположны “семь противодействий”).
- 122 Имеются в виду восемь разновидностей чудесных существ, упоминаемых в буддийских текстах: 1) божества (санскр. *дэва*); 2) наги, существа с человеческой головой и змеиным телом; 3) людоеды-якши; 4) небесные музыканты – гандхарвы; 5) воинственные асуры; 6) птицеподобные гаруды; 7) киннары, существа с конской головой и телом человека (или с человеческой головой и телом птицы); 8) махораги, существа с телом человека и головой змеи.
- 123 Речь идет о существах, родившихся в человеческом теле, но уже при этой жизни утративших его и получивших какое-либо другое тело, или о тех, кто лишь выглядит как человек, но рожден не из материнской утробы, а чудесным путем [Лотосовая сутра, 303, 461].
- 124 Речь идет о чакравартине, добродетельном государе, приверженном буддийскому Пути. См.: [Игнатович, 147–149].
- 125 1-я “легкая” заповедь.
- 126 Под “временными именами” здесь имеются в виду те, кто лишь называет себя бодхисаттвами, однако, с точки зрения монахов из Нара, не имеют права на такое именование. Ср. у Ку:кай в “Трех учениях...” прозвище монаха, живущего вне храма, – “нищий с временным именем” [Три учения].
- 127 Имеется в виду текст Сайтё: “Правила в четырёх статьях” (“Сидзё:сики”), на который отвечает “общинное собрание”.
- 128 “Пять замутнений” (яп. *годзёку*) – 1) “замутнение кальпы” (яп. *го:дзёку*); 2) “замутнение взгляда” (яп. *кэндзёку*); 3) “замутнение, происходящее от заблуждений и страстей” (яп. *бонно:дзёку*); 4) “заблуждение всех живых существ” (яп. *сюдзё:дзёку*); 5) “заблуждение жизни” (яп. *мё:дзёку*) [Буддизм, 435]. Согласно комментарий в [НМ, 307], под “замутнением кальпы” понимаются войны, голод и иные общественные потрясения. “Замутнение взгляда” – это порча умов, “замутнение от заблуждений и страстей” сказывается в усилении людских страстей и желаний. “Замутнение всех живых существ” означает ухудшение “тела” и “сердца” (уменьшение размеров тела, ослабление зрения, слуха и т.п.); а “замутнение жизни” – постепенное сокращение

- жизненного срока (от восьмидесяти тысяч лет – до десяти лет). Классическое описание этих бедствий, наступающих при конце каждого из миров, восходит к трактату Васубандху “Абхидхармакоша” (“Энциклопедия Абхидхармы”). См. [Абхидхармакоша, 194–196].
- 129 “Продвижение к сути” (яп. *сё:дзин* или *сэйдзин*, санскр. *вирья*) – название одной из шести “парамит”, уровней совершенствования бодхисаттвы.
- 130 “Праджня” (яп. *ханья*) – мудрость будды, ее величают “имеющей сто частей”, то есть всеобъемлющей.
- 131 “Истинные слова” (яп. *сингон*) – мантры, формулы, звучащие в буддийских обрядах, которым приписывается не какое-либо словесное значение, но непосредственная чудотворная действенность.
- 132 В течение такого срока продолжался ежегодный обряд чтения сутр.
- 133 “Семь тягот” – см. выше, примеч. 121.
- 134 “Три несчастья” (яп. *сансай*) – “Различаются три великих и три малых несчастья. Первые – это пожар, наводнение и ветряная буря, в которых погибают весь мир и населяющие его существа. Малые несчастья – нападение вооруженных врагов, эпидемии и голод, в результате которых гибнут люди” [Буддизм, 435]. Речь идет о бедствиях, которыми заканчивается существование мира. См.: [Абхидхармакоша, 195–197], пер. Е.П. Островской и В.И. Рудого: “Конец калпы – по причине оружия и болезней, а также голода” (= “три малых несчастья”. – *Н.Т.*). Там же: “Существует три [вида] разрушений: огнем, водой и ветром” (= “три великих несчастья”. – *Н.Т.*).
- 135 Речь идет о шести школах Нара. “Последователями” Шакьямуни (яп. *гунсяку*, кит. *цуньши*) в Китае и Японии называли буддийских монахов, для Сайтё: это приверженцы “старых” школ.
- 136 То есть Сайтё: не отказывает своим противникам в буддийской добродетели “сострадания”, но замечает, что наружно они поддаются гневу.
- 137 “Колесницы” шравак, пратьекабудд и бодхисаттв.
- 138 Кит. *Чжэньгуань*, название годов правления 627–649 (Китай, династия Тан).
- 139 Кит. *Дачжоу* – название “незаконной” династии, существовавшей в Китае в 690–707 гг. Ее основательница, государыня У Чжао, знаменита как ревностная покровительница буддистов.
- 140 Кит. *Кайюань*, название годов правления 713–741.
- 141 Кит. *Дали*, название годов правления 766–779 (династия Тан).
- 142 Кит. *Чжэньюань*, название годов правления 785–805 (династия Тан).
- 143 То есть ко всему миру, подобному великому морю.
- 144 Японский император, правил в 781–806 гг., отец императора Сага. При Камму Сайтё: получил разрешение основать на горе Хиэй школу Тэндай. Благочестивое деяние государя Камму сравнивается с ниспосланием благодатного дождя, образ отсылает к “Лотосовой сутре” [Лотосовая сутра, 149]. “Единое и совершенное учение” – учение Тэндай.
- 145 Яп. *Энряку*, название годов правления 787–806.
- 146 В “тайном” учении присутствие будды в различных живых существах поясняется сравнением с тем, как в воде (разных водоемов) отражается одно и то же солнце. Ср.: [Трубникова 2000, 137].
- 147 Шесть школ Нара.
- 148 Известное буддийское сравнение: как море повсюду имеет один и тот же соленый вкус, так мир всюду имеет вкус просветления.

ЛИТЕРАТУРА

- Абхидхармакоша – *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире / Пер. с санскрита, введ., коммента. и ист.-го.-филос. исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб, 1994.
- БДД – Буккё: дай дзитэн (Буддизм. Большой толковый словарь) / Под ред. Фурута Сёкин. Токио, 1988.
- Буддизм – Буддизм в Японии. М., 1993.
- БС – Буккё: сэйтэн (Священные тексты буддизма). Токио, 1974.
- Введение в буддизм – Введение в буддизм / Ред.-сост. В.И. Рудой. СПб., 1999.
- Гронер 1984 – *Groner P. Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School*. Berkeley, 1984.
- Гронер 1990 – *Groner P. The Fan-wang ching and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's Futsū jubosatsukai kōshaku* // *Chinese Buddhist Aposography* / Ed by R.E. Buswell. Honolulu, 1990. P. 251–290.
- ДКФ – Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
- Игнатович 1986 – *Игнатович А.Н.* Десять ступеней бодхисатвы (на материале сутры “Цзиньгуанмин-цзюйшэ-ванцин”) // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 69–90.
- Игнатович 1987 – *Игнатович А.Н.* Учения о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 146–179.
- Лотосовая сутра – Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Изд. подгот. А.Н. Игнатович. М., 1998.
- Мацунага 1971 – *Matsunaga A. and D.* Foundation of Japanese Buddhism. Vol. I. The Aristocratic Age. Tokyo, 1987.
- Накорчевский – *Накорчевский А.А.* Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб., 2004.
- Нихон сёки – Нихон сёки: Анналы Японии / Пер. со старояп. и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. I. Свитки I–XVI. СПб., 1997. Т. II. Свитки XVII–XXX. СПб., 1997.
- НМ – *Сайтё*: Гаммон. *Ку:кай*. Санго: сиики. Бункё: хифу; рон / Изд. подгот. Тамура Косукэ (Сайтё:) и Фукунага Мицудзи (Кукай). Сер. Нихон-но мэйтё: (Памятники японской словесности). Токио, 1977.
- Переломов – *Переломов Л.С.* Конфуций. “Лунь юй”: Исслед., пер. с кит. и коммент. М., 1998.
- Супато – *Shirato Waka. Inherent Enlightenment (hongaku shisō) and Saichō's Acceptance of the Bodhisattva Precepts* // *Japanese Journal of Religious Studies*. Tokyo, 1987. Vol. 14/2–3. P. 113–127.
- СКД – Синсю: канва дайджитэн (Новый большой словарь китайских и японских иероглифов). Токио, 1940.
- Тайхорё – Свод законов “Тайхорё”. 702–718 гг. I–XV законы / Вступ. ст., пер. с древнеяп. и коммент. К.А. Попова. М., 1985.
- Тоби – *Toby R.P.* Why Leave Nara? Kammu and the Transfer of the Capital // *Monumenta Nipponica*. Vol. 40, N 3 (autumn 1985). P. 331–347.
- Торчинов 1999 – *Торчинов Е.А.* Даосизм. “Дао-Дэ цзин” / Пер. Е.А. Торчинова. СПб., 1999.
- Три учения – *Ку:кай (Ко:бо:-дайси)*. Три учения указывают и направляют (Санго: сиики) / Пер. со старояп., коммент. и исслед. Н.Н. Трубниковой. М., 2005.
- Трубникова 2000 – *Трубникова Н.Н.* “Различение учений” в японском буддизме IX в.: *Кукай [Кобо-Дайси]* о различиях между тайными и явными учениями. М., 2000.

Трубникова 2005 – Трубникова Н.Н. “Пусть у мертвых и живых счастье уравняется”: К истории буддийских обетов и буддийской словесности в Японии // *Религиоведение. Научно-теоретический журнал.* М.; Благовещенск, 2005. № 3. С. 16–38.

ТСД – Тайсё: синсю: дайдзо:кё: (Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё:) Т. 1–100. Т., 1960–1977.

Хадзама – Hazama Jikō. The Characteristics of Japanese Tendai // *Japanese Journal of Religious Studies.* Tokyo, 1987. Vol. 14/2–3. P. 101–112.

Хайнеманн – Heinemann R.K. Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahāyāna. Grundformen seiner Zeitrelation zum Übungsziel in der Entwicklung bis Dōgen. Wiesbaden, 1979.

Перевод со старояпонского и примечания Н.Н. Трубниковой