

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М.В. ЛОМОНОСОВА**

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кафедра философии религии и религиоведения

Дмитриев Сергей Владимирович

**ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ПСИХОПРАКТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ МАХАЯНЕ И ТИБЕТСКОЙ ВАДЖРАЯНЕ**

Специальность 09.00.14 – Философия религии и религиоведение.

Москва–2012

План работы.

Введение.....	3
Глава первая. Дальневосточная Махаяна.....	21
§ 1. Школа Саньлунь.....	21
§ 2. Школа Фасян.....	30
§ 3. Школа Хуаянь.....	44
§ 4. Школа Тяньтай.....	56
§ 5. Чань-буддизм.....	68
Глава вторая. Тибетская Ваджраяна.....	120
§ 1. Общие положения ваджраянской психоонтологии.....	120
§ 2. Школа Кагью.....	145
§ 3. Школа Сакья; традиция Джонанг.....	162
§ 4. Школа Ньингма.....	172
§ 5. Традиция Кадам; школа Гелуг.....	189
Заключение.....	203
Библиография.....	212
Приложения.....	219

Введение.

Данная диссертационная работа посвящена *исследованию доктринально-практических комплексов* в различных школах буддизма Великой колесницы (дальневосточной Махаяне и тибетской Ваджраяне). В каждой школе эти комплексы слагаются во взаимодействии двух фундаментальных систем – *онтологического основания*, включающего учение о Таковости, ее соотношении с феноменами сансары, с дхармами потока сознания, и *психопрактического арсенала* (техник *шаматхи*, *випаццьяны*, *визуализации*, *нэмбуцу*, *гунъань*, *чод*, *пховы*, трудовой практики, «*ведения в природу ума*» и др.), применяемого соответствующей школой для того, чтобы привести своего адепта к Освобождению, что в буддийском учении предполагает обретение *высшего знания* о природе Реальности. И на Тибете, и на Дальнем Востоке буддийские школы демонстрируют определенное сходство во внутренней структуре *доктринально-прикладных комплексов* – по тому, как соотносятся онтология и психопрактика.

Говоря о Махаяне (санскр. mahā-yāna – «широкая колесница», «великий путь»), мы подразумеваем все формы буддизма, генетически связанные с учением сутр Праджняпарамитского цикла, философией Нагарджуны, его последователей (трех классических доктрин – шуньявады, виджнянавады, и учения о Татхагата-гарбхе) и интерпретаторов; а также опирающиеся в своей этике и практике на фундаментальный идеал бодхисаттвы (санскр. bodhi-sattva). К Великой колеснице следует отнести и Ваджраяну, поскольку эта традиция признает и ассимилирует философское наследие классической Махаяны, сохраняет – по-своему развивая его – идеал бодхисаттвы; в своей самоидентификации Алмазная колесница называет себя «Высшей Махаяной», а приверженцев махаянской практики, не прибегающих к тантрическим техникам – «Парамитаяной». Ваджраяна имеет две ветви – дальневосточную и тибетско-монгольскую; данное исследование направлено на тибетский тантризм, что, впрочем, не исключает привлечения материалов дальневосточной Ваджраяны.

Важно подчеркнуть, что в большинстве направлений буддизма Махаяны

онтология существует в виде цельного онто-психологического комплекса – это результат феноменологического курса буддийской мысли, отвергающей сущностную демаркацию субъекта и объекта, отказывающей в существовании присущей субстанциональности всякой индивидуации и отрицающей реальность индивидуального «Я». Формируется терминологический аппарат, в котором не «субъект» растворяется в «объекте», а, наоборот, «объект» рассматривается как форма универсального субъекта; Природа Будды, и ум, мнящий свое «Я» описываются в одном поле и в одних терминах. Идеализм Махаяны может принимать различные формы – вплоть до отказа от идеи материального объекта. Чтобы обозначить это ядро буддийской теории, мы будем использовать термин «психоонтология» (к «онтопсихологии» А. Менегетти отношения не имеет). Второй принципиальный момент – [психо-]онтология буддизма Махаяны всегда включает программу деонтологизации: всякий предмет любого уровня понимается как пустой (санскр. śūnya) от самобытия, его дефиниция носит номинальный характер; в отношении Абсолютной реальности деонтологизация, «отказ от присущей сущности», означает апофатизм: Таковость не является предметом, поскольку пуста от иного, через которое могла бы быть определена. В качестве примера можно привести одну из базовых категорий тибетской Ваджраяны — [Ясный] Свет (тиб. 'od-gsal). Это не внешний по отношению к созерцающему свет (хотя одна из сторон Ясного Света – Материнский Свет – является как опыт внешней Реальности), и, тем более, не конкретный зрительный опыт, а сам актуальный характер всякого переживания, неустранимая наличность, поле Абсолютного сознания (уместно проведение параллелей с учением М. Хайдеггера о «Dasein» (Хайдеггер М, с. 451); явность Света уравнивается пустотой его феноменов от самобытия и пустотой самого Света (в системе мадхьямаки-жентонг – от инобытия, в прасангике – также и от самобытия).

Психопрактическая доминанта не только привносит соответствующие моменты в онтологическое учение, но и обуславливает характер формирования символики и семиотического пространства. Текст и символ выполняют задачу побуждения адепта к определенным психическим состояниям, само участие в

семиозисе зачастую является психопрактикой. Особенно ярко это проявляется в таком феномене, как гунъань (яп. коан) чаньской традиции – парадоксальный диалог в принципе не имеет ни рационального смысла, ни способа разрешения, и только кардинальное изменение всего сознания практикующего – понимаемого как Пробуждение – является «адекватным» ответом.

Актуальность темы исследования.

Рост общественного интереса к учению и практике буддизма – одной из традиционных религий России – способствует интенсификации исследований в этой области. Наблюдается увеличение числа *практикующих*, строительство храмов, ступ, (комплекс в Чите, субурган в Бурятии, храм в Москве, возрождение Баргузинского и Шулутского дацана, и др.) и *ретритных* центров (например, Кунпэнлинг в Павловском Посаде). Буддийские наставники принимают участие в общественной жизни страны. Россию посещают буддийские иерархи (так, в 2010 г. состоялся визит главы школы Сакья, е.с. Сакья Тридзина Нгаванга Кюнги). Проходят фестивали буддийской культуры, концерты ритуальной музыки, организуются буддологические конференции и секции («Мир буддийской культуры: наследие и современность» в Агинском дацане; «Буддийская культура и мировая цивилизация» в Калмыкии; «Торчиновские чтения» в Санкт-Петербурге и др.). Динамично развивается буддийская и буддологическая литература, имеется ряд буддийских изданий. Наблюдается интерес к тибетской медицине – традиционной монашеской дисциплине. Западная литература и кинематограф демонстрируют устойчивый интерес к буддизму, его идеям, символам и образам. В этой связи систематическое исследование буддизма Махаяны в аспекте соотношения его фундаментальных аспектов – теории и практики – представляется как никогда востребованным.

В современной буддологии накоплен пласт исследований, посвященных как онтологии, так и психопрактическому наследию буддизма Махаяны – как дальневосточной, так и тибетско-ваджраянской. Описаны и рассмотрены самые разные стороны учения различных направлений, школ и наставников. В фокусе этих исследований находятся как субконфессии Великой Колесницы (китайская и

японская Махаяна, тибетская Ваджраяна) в целом, так и конкретные школы – в целом и в определенный исторический период, конкретные тексты, образы, теории, идеи и практики. Тем не менее, до сих пор ощущается потребность в сквозных исследованиях – Махаяна должна быть осмыслена *как целое* не в меньшей степени, чем как общность двух своих направлений и множества школ. Опираясь на богатый материал аналитических исследований, следует также развивать традицию применения философского синтеза к различным аспектам полученного знания. Это могло бы способствовать решению двух важнейших задач: развитию общей «парадигмы» буддизма Махаяны – в том числе и философского введения в нее, на основании которого могло бы еще успешнее осуществляться преподавание буддологических дисциплин; а также некоторого вклада в развитие метаязыка, посредством которого понятия и опыты буддийской мысли смогли бы быть успешнее инкорпорированы в поле современной философии и религиоведения.

Степень научной разработанности темы; источники.

Буддологические исследования XX – нач. XXI в. содержат весьма глубокий анализ как теоретического, так и психопрактического наследия буддизма – как дальневосточного, так и тибетского. При этом сквозные исследования, по-преимуществу, относились к области либо общих работ по буддизму в целом, либо – к отдельным компаративистским исследованиям. В результате, с одной стороны, имеется весьма обширный материал и качественная аналитика по *объекту* нашего исследования, но при этом его *предмет* – комплексы, сформированные отношением *онтологии* и *практики* – обычно признаются и исследуются в контексте иных предметных областей. Помещение в предметную область *доктринально-практических комплексов* в их целостности оправдано в контексте синтетического исследования буддизма Махаяны; оно призвано послужить интеграции многочисленных данных в целостную картину системного восприятия традиции.

В аспекте компаративистики исследование опирается на многочисленные работы, посвященные конкретным школам, – в том или

ином объеме они касаются вопросов онтологии, психопрактики и их соотношения. Исследования наследия Саньлунь включают рассмотрение учения классической мадхьямаки (Walleser M. 1904-1927, 1979; T.R.V. Murti 1973; Murty 1978; Robinson, R.H. 1967); подробный обзор истории нагарджуноведения приводится у В.П. Андросова (Андросов В.П. 1990). Доктрины их китайских наследников из А.К. Косэки, Р. Робинсон, Л. Мин-Вуд, В. Либенталь, В.П. Андросов, Сюэ-ли, Н.В. Анашина и др. (Ming-Wood 1985; Hsuhe-li 1982; Анашина М.В. 2005; Андросов 1990, 2009). Медитацию Саньлунь изучал А.К. Косэки (Koseki 2007).

Учению китайских йогачаринов и их индийских предшественников, а также переводам их наследия посвящены работы С. Чаттерджи, К. Чэня, С. Бэла, А. Орлова, Д. Устьянцева и др. (Ch'en 1968; Beal, S. 1911, 2003; Лепехов, С.Ю. 1998; Орлов, А. 2005; Ленков, П.Д. 2006). Онтологию Хуаянь анализируют Д.Т. Судзуки, Г. Дюмулен, Р.Ф. Сасаки, Е.А. Торчинов, Н.Н.Трубникова, С.Ю. Лепехов, Л.Е. Янгутов (Торчинов, Е.А. 2007, Судзуки Д.Т. 2005, Дюмулен, 2003, Лепехов, С.Ю. 1998, Янгутов Л. Е. 1982, 1995; Трубникова Н.Н. Шесть буддийских школ периода Нара. 2008.). Особо следует отметить переводы из Аватамсака-сутры, сделанные Д.Т. Судзуки, а также русскоязычные переводы «Обетов практики бодхисаттвы Самантабхадры» Д.В. Поповцева и Сутры Совершенного Пробуждения – К.Ю. Солонина (Торчинов Е. А. Избранные сутры китайского буддизма. 2000).

Исследованиями в области Сутры Лотоса Чудесной Дхармы и опирающейся на нее школы Тяньтай занимались Б. Нандзё, У. Е. Сутхилл, М. Винтерниц, Л. Харвитц, К.К.С. Чень, Х. Керн, П. Вильямс, П. Гронер, А.Н. Игнатович, Н.Н. Трубникова (Nanjo 1923; Soothill, W.E. 1930; Winternitz, M. 1933; Hurvitz 1964; Ch'en, K.K.S. 1968; Kern H. 1984; Williams, P; 1989; Groner 1984; Игнатович, А.Н. 2005; Трубникова, Н.Н. 2008), и др. А.Н. Игнатовичу принадлежит русскоязычный перевод Сутры Лотоса, а также исследования в области доктрины Тэндай и учения Нитирэна (Игнатович, А.Н. 1998, 2002). Среди исследователей Нитирэн-сю следует также назвать Ж. Ренондо, С.

Ватанабэ, М. Анэсаки, К. Кино и К. Ямаду (Renondeau, G. 1953, Watanabe, S. 1965; Anesaki M. 1966; Kino, K. 1981; Yamada, K. 2004). Также А.Н. Игнатович исследовал философию традиции, сложившейся в японских буддийских школах в эпоху Хэйан (Игнатович, А.Н. 1998).

В числе исследователей Чань-буддизма следует назвать, прежде всего, ученого и дзэнского мастера Д.Т. Судзуки (Судзуки, Д.Т. 2002, 2002, 2004, 2005, 2005; Судзуки, Д.Т. Основы дзэн-буддизма // Боцман Я. 2001); хотя его труды и встречали критику в последующей буддологической традиции, их фундаментальный характер позволяет утверждать, что они еще долго не потеряют научной ценности. Установленная Д.Т. Судзуки связь Чань-буддизма с наследием сутр второй волны позволяет рассматривать эту весьма китаизированную школу в общемахаянском контексте. В числе других работ следует отметить лаконичную, но емкую в определениях книгу Г. Дюмулена (Дюмулен Г. 2003), интереснейший пример семиотической интерпретации Догэна, созданный И. Е. Гарри, переводы классических текстов дзэн – А.А. Маслова, Е.Р. Ихельзона, Я. Боцмана, Е.А. Торчинова работы Ю. Б. Козловского, Н.В. Абаева, И.С. Гуревич (Гарри И. Е. 2003; Ихельзон Е.Р. 1995; Маслов А.А. 2004; Торчинов, Е. А. 2000; Боцман Я. 2001; Козловский, Ю.Б.1998; Абаев, Н.В 1989; Гуревич, И. С. 2001), сайт с публикациями по японскому буддизму Н.Н. Трубниковой (URL: <http://trubnikovann.narod.ru>), а также замечательную «Антологию Дзэн» под редакцией С. В. Пахомова, включающую работы тридцати различных буддологов, дзэнских наставников, философов и религиоведов¹; в данной работе цитируется большая часть этих статей. В той же серии издательства «Наука» вышла книга «Мир Дзэн» (Пахомов, С.В. 2007), куда вошли труды Н.У. Росса, Д.Т. Судзуки, Сокэй-ана, А. Уотса, Э. Фромма, А.

¹ Пахомов С.В. 2004. Сборник включает работы следующих авторов: Преп. Сокэй-ан Сасаки, Ху Ши, О. Хаксли, Прп. Согэн Асахина, Сёкин Фурута. Рэйкити Киита, Киити Нагая, Р. Отто, Прп. Нёгэн Сэндзаки, Фэн-Ю Лань, Р.Ф. Сасаки, Кайтэн Нукария, Дж. Б. Пратт, Прп. Сохаку Огата, Р. Х. Блайс, Прп. Дзуйган Гото, Дж. Блофелд, Преп. Рэйрин Ямада, Преп. Кэнко Цудзи, Преп. Дзэнкэй Сибаяма, Ю. Эвола, М. Фаркас, М. Бубер, В.М. Эймс, С.У. Холмс, Преп. Соэн Сяку, Рэйко Масунага, Кодо Курэбояси, Сэссан Амакуки, Росэн Такакина.

Кондо, Ю. Бенуа, Р. Линсенна, О. Херригеля, Т. Сигэёси, Г. Снайдера, У. Баррета и др.; а также книги Д.Т. Судзуки, О. Херригеля, Р. Бенедикт, Д. Сибаямы, Чжана Чжень-цзи, И. Миуры и Р.Ф. Сасаки (Судзуки, Д.Т. 2002, 2002, 2004, 2005, 2005; Херригель, Е. 2005, Чжэнь-цзи, Чжан. 2004; Миура И., Сасаки Р.Ф. 2004; Сибаяма Д. 2003). В числе зарубежных исследователей следует отметить М. Валлезера, С. Хайне, Б. Холта, Т. Касулиса, С. Б. Парка, Х. Уэлша, А. Уэйли, Р.Х. Блайса (прежде всего – как переводчика; интерпретации Блайса следует отнести к его собственному религиозному творчеству), К. Шилбрэка, С.Ф. Охасаму, С. Ватанабэ, К. Танахаси, М. Абэ, М. Такэути, С. Кацуки, М. Кадзуаки, И. Миуры, Р.Ф. Сасаки (Walleser, M; 1904-1927, 1978, 1979; Welch, H 1967; T. Kasulis 1981; Heine 1985, 2000, 2004, 2005; Блайс Р.Х. 2001; Schilbrack, K.2000; Brown Holt. 2005; Ohasama 1925; Tanahashi, K. 1985; Abe, M. 1992; Takeuchi, M. 1992; Кацуки, С.1993; Кадзуаки, Т. 2001; Миура, И., Сасаки Р.Ф. 2004).

Русскоязычные исследования в области амидаизма немногочисленны. Переводы основополагающих сутр Цзинту были изданы Е. А. Торчиновым. Упоминание культа Амиتابхи встречается в различных буддологических трудах. Отметим русскоязычные работы Ю. Б. Козловского, Е. И. Хантеевой, Э. Л.-Д. Малзуровой, статьи Н.Н. Трубниковой (Торчинов Е.А. 2000; Игнатович А.Н. 1987; Козловский, Ю.Б. 1998; Хантеева Е.И. 1998; Трубникова Н.Н. 2008. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian14.htm>).

Исследованиям в области тибетской Ваджраяны способствует постоянный рост объема конфессиональной литературы – в том числе и на русском языке. По степени разработки онтологической проблематики она может варьировать от популярной до близкой к академическому уровню. Ряд работ содержит существенный исследовательский элемент. Кроме того, значительная часть подобных публикаций включает переводы тибетских текстов. Данная работа в значительной степени опирается на материалы конфессиональных изданий классических тибетских текстов – Гухьясамаджа-тантры, Тантры великого тайного союза Солнца и Луны, Тантры «Всевышнего Источника», «Глубокого Пути Пховы», сочинений Чокьи Нимы, Будона Ринчендуба, Вангчуга Дордже,

Долпопы, Дже Кедруба, Дэлог Дава Дролмы, Лонгченпы, Цонкапы и др. (Гухьясамаджа-тантра. URL: http://www.advayta.org/item/000002/?text_id=160 ; Орофино Дж. 2001; Норбу Ч.Н., Клементе А. 2001; Глубинный Путь Пховы. URL: http://www.buddism.ru/_TibetanResearchCentre/YagpoWylie_RIME_80/DrikungKagyu/Phova/phova.pdf ; Chökyi Nyima, R.1994; Будон 1999; Вангчуг Дордже. 1996; Гамбопа, Дже. 2003; Долпола. 2007; Дролма, Д.Д. 2008; Кедруб, Дже. 2000; Кунга Зангпо 2007; Лонгчен Рабджам, 2007; Лонгчен Рабжампа URL: <http://dandaron.ru> ; Тхондуп Тулку, 2006; Цонкапа Дже 1998, 2004.), а также их переложений, современных комментариев, к ним, и наставлениям по конкретным практикам (сборники садхан гелонгов Гонпо Тензина и Чойзина Тензина, Е. Лугова; антология по Йогам Наропы Г. Муллина, изложение Йог линии Паюл под ред. Т. Науменко и Ф. Маликовой; наставления Н. Норбу по дзогчен, его переводы классических текстов этой традиции – в соавторстве с западными буддологами; психологические интерпретации Ваджраяны Ч. Трунгпы, и др. (Гонпо Тензин, Чойзин Тензин, 2004; Лугов Е. 2006; Муллин, Г. 2009; Науменко Т, Маликова Ф. 2003; Норбу Н., Рейнолдс, Дж. 2007; Орлов А. 2005; Патрул Ринпоче, 2004; Привалов, У. 2004; Ранджунг Дордже, 2008; Тендзин Вангъял; 2007; Трунгпа, Ч. 2001; Тубтен Еше, 2010; Фримантл Ф. 2003; Эду Ж. 2008; Kelsang Gyatso, G.1996, 1997; Migmar Tseten, 2008; Tenzin Vangyal, R. 1993). Не ставится цель исчерпания всего множества литературы, издаваемой последователями буддизма Ваджраяны – скорее, следует говорить о принципе разумной достаточности в области каждой из школ. На фоне конфессиональной литературы выделяется своим стилем сочинение ламы Анагарики Говинды – смелая попытка интерпретации теории и практики тибетского буддизма, выстраиваемой относительно его семиотических структур (Анагарика Говинда, 2005). Среди изданий классических тибетских текстов следует особо отметить два: собрание сочинений Лонгченпы (Тхондуп, Тулку Ринпоче. 2006) и тантру «Всевышний Источник» (Чогъял Намкай Норбу, Адриано Клементе. 2001).

В числе научных исследований, посвященных буддизму Тибета, следует особо выделить работу Дж. Туччи «Религии Тибета» (Туччи Дж. 2005).

Структура глав III-VI весьма удачна в отношении анализа общего и особенного в психоонтологии и психопрактике различных ваджраянских школ – поэтому в данном исследовании используется сходная последовательность изложения. При этом ряд выводов Дж. Туччи в свете новых источников могут быть критически переосмыслены, что, впрочем, нисколько не снижает научной ценности этой книги. В числе других исследователей тибетского буддизма следует назвать Б. Бхаттачарью, Эванса-Вентца, Д.Л. Снэллгрува, М. Валлезера, К. Даумана (Bhattacharyaya, B. 1932; Evans-Wentz, W.Y. 1958; Snellgrove, D.L. 1959; Walleser, M. 1978; Dowman, K. 1988, 1993.) и др. Работа И.Р. Гарри (Гарри И. Р. 2003) интересна в двух отношениях – как опыт кросс-конфессионального исследования в области махаянской буддологии, близкий в этом отношении данной работе, и как примечательная критика устоявшихся представления о событиях диспута в Самье.

В число рассматриваемых источников входят такие тексты, как *Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра*, *Сутра Сердца Праджня-парамиты* (Торчинов Е.А. 2002), *Ланкаватара-сутра* (The Lankavatara Sutra. 1932. P. 57; Nanjo B. 1923), *Гандавьюха-сутра* (Судзуки Д. Т. 2005) и *Обеты практики бодхисаттвы Самантабхадры* (Судзуки Д.Т. 2002) из *Аватамсака сутры*, *Великая сутра широкого распространения о ясном смысле обретения совершенного пробуждения* (Торчинов Е.А. 2000), *Сутра о бесчисленных значениях* и *Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы* (Игнатович А.Н. 2007), *Большая Сукхавативьюха сутра* (Торчинов Е.А. 2004).

Привлечены классические индийские шастры: сочинения Нагарджуны – *Коренные строфы о срединности* ((«Mūlamadhyamakakārikas de Nagarjuna, avec la Prasannapāda , commentarie de Chandrakīrti» — St. Petersburg, 1903-1913. Пер. И. М. Кутасовой / Антология мировой философии, Т. 1, ч. 1. — М.: изд-во социально-экономической литературы «Мысль»); («Коренные строфы о срединности» XVIII: 7-9 // Андросов В.П. 2006); («Коренные строфы о срединности» XXV: 19-20 // Дандарон Б. Д. 1997)), *Двенадцать врат* (Двенадцать врат. // Ch. Hsuhe-li. 1982), *Двадцать строф о Великой Колеснице*

(Андросов В.П. 2001); *Большая поэма о совершенстве Мудрости* Арьядэвы (Эду Ж. 2008), *Махаянасутраланкара* Асанги (S. Levi. 1907); трактаты Васубандху – *Объяснение анализа середины и крайностей*, и *Тридцать строф* вместе с комментариями Сюань-цзана (Орлов А. 2005). Помимо Сюань-цзана традиция Фасян представлена трактатом *Собрание [учения] о «лишь-сознании* Куй-цзи (Ленков П.Д. 2006). В числе трудов китайских мадхьямиков приведены сочинения Сэн-чжао: *У бу цянъ лунъ* (Об отсутствии изменения вещей); *Рассуждение об отсутствии истинной пустоты*) (Анашина Н.В. 2005) и *О безымянности Нирваны* (Хуэй-цзяо, 2005). Школа Хуаянь представлена трудами своих патриархов: *Созерцанием мира форм в Хуаянь* Ду-шуня, *Очерком о золотом льве в Хуаянь* Фа-цзана (Янгутов Л.Е. 1982) и трактатом *О началах человека* Цзун-ми (Торчинов Е.А. 2007). В числе сочинений Нитирэна цитируется *Трактат о даймоку Сутры о Цветке Дхармы* и *Трактат об истинно-почитаемом...* (Игнатович А.Н. 2002).

Наследие Бодхидхармы представлено трактатами: *Два вступления в Дао* (Судзуки Д. Т. 2005), *Сказанное Бодхидхармой о созерцании ума* (Ихельзон Е.Р. 1995), *Рассуждения Бодхидхармы об отсутствии сердца* (Маслов А. А. 2004), *Речи о чудесном использовании истинными мудрецами состояния зародыша в утробе* (Жуковская Н. Л.; Маслов А.А.), *Би цзи* и знаменитой *гатхой* (Судзуки Д.Т. 2002). В числе сочинений его последователей – сочинение «*О вере в ум*» Сэн-цзяня, (Судзуки Д. Т. 2005), *Трактат об основах совершенствования сознания* Хун-жэня (Хун-жэнь. 1994), *гатхи* Шэнь-сю и Хуэй-нэна. (Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма. // Боцман Я. 2001, с. 473), *Сутра помоста Шестого патриарха*. (пер. Н.В. Абаева. <http://buddhadharma.narod.ru/book.html>), *Речения Шэнь-хуая* (Судзуки Д.Т. 2005), сборник *Мумонкан* с комментариями Р. Х. Блайса (Блайс Р.Х. 1997), *Записи речений чаньского наставника Мацзу Даои из провинции Цзяньси* (Маслов А.А. 2004), *Рассуждение о постижении истины...* Бай-чжана (Судзуки Д.Т. 2005), *Линь-цзи лу* (Гуревич И.С. 2001; Миура И.; Сасаки Р.Ф. 2004), *Трактат о сущности передачи ума* Хуан-бо (Судзуки Д. Т. 2005), *Речения с лазурного утеса* (Судзуки Д. Т. 2005), и др.

Учение Догэна представлено рядом трактатов: *Время-бытие* ("The Time-Being" // Tanahashi K., 1985), *Сёбогэндзо* (Сёкин Фурута. Дзэн и дзэнские школы. // Пахомов С.В. 2004), *Гэндзёкоан* (Кадзуаки Танахаси. 2001), *Бэндова* (Dōgen, Eihei Zenji 1993), *Воспитание совершенномудрых, Появление ока истинной дхармы, Во сне выражать сон* (Кадзуаки Танахаси. 2001), и *танкой* (Такэути, 1992; пер. Гарри И.Е. 2003, с. 63). Также представлены труды и сборники других наставников дзэн: *Прощальные проповеди* Дайто-кокуси и Мусо-кокуси, сочинение *О Дзэн* Дайо-кокуси (Судзуки Д. Т. 2005), *Десять рисунков о пастухе и быке* Какуана (Судзуки Д. Т. 2005), *Послание на одном листе бумаги* Хонэна. (Трубникова Н. Н. Начало проповеди Хо:нэн... 2008), *Песнь дзадзэн* Хакуина (Д. Сибаяма. 2003), *Записи бесед и высказываний...* и *Беседы о Дхарме...* Банкэя (Торчинов Е. А. 2000).

В числе цитируемых ваджраянских источников следует назвать *Гухьясамаджса-тантру*, *Хеваджра-тантру* (Snellgrove, D.L. 1959), *Всевышний Источник* (Кунджед Гьялпо) (Норбу Ч. Н., Клементе А., 2001), *Синюю Летопись* (Гой-лоцава Шоннупэл. 2001), *Махамудра-упадешу* (Трунгпа Чогьям. 2001) и *Устные наставления по Шести Йогам* Тилопы (Муллин Г. 2010), *Ваджрные строфы Карнатантры* Наропы (Муллин Г. 2010), *Драгоценные четки для высшего пути* Гамбопы (Гамбопа Дже. 2003, с. 72), *Сон йогина* Миларепы (Lama Kunga Rimpoche, Cuttillo Brian. 1986), *Великое освобождение посредством слушания* Карма-Линпы (Фримантл Ф., Чогьям Трунгпа. 2003), *Основной Путь Торжествующих* Панчен-ламы I (Далай-лама XIV. 2005), *О различении сознания и изначального осознания* и *О сущности Татхагаты* Третьего Кармапы (Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008), *Великую хронологию учения, являющегося смыслом Четвертого собора* Долпопы (Долпола, 2007), *Великую песнь опыта* Джецуна Драгпы Гьялцена (Migmar Tseten, 2008), *Отсечение четырех привязанностей...* Нгор Нгорчена Кунги Зангпо (Кунга Зангпо. 2004), *Основы буддийских тантр* Чже Кедруба (Кедруб Чже, 2000), *Махамудру, рассеивающую тьму неведения* IX Кармапы (Вангчуг Дордже, 1996), *Дхарму естественного освобождения* Падмасамбхавы из *Естественного освобождения*

Гьятрула Ринпоче (Науменко Т. Маликова Ф., 2003), *Вайро драбаг* (Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. 2001). Учение Лонгченпы представлено трактатами *Shing-Ta Ch'en-Po*, *Tshig-Don Rin-Po-Che'I mDzod* (Тулку Тхондуп Ринпоче. 2006), *Драгоценной сокровищницей Дхармадхату*, *Кладезем сокровищ передач* (Лонгчен Рабджам. 2007), *Сердцем Ясного Света Переноса Сознания*. (<http://www.pravidya.ru/rus/theory/phova.html>), *Драгоценное ожерелье четырех тем* (Гамбопа Дже, 2003). Из наследия Цонкапы представлен *Агрим* (Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007), *Ламрим* (Цонкапа Чже, 1998), *Последовательное руководство к глубокому пути шести учений Наропы...* (Цонкапа Чже. 2004), *Практическое руководство по Шести йогам Наропы* (Муллин Г. 2009). В числе трудов Джамгон Конгтрула представлено *Краткое изложение...* (Эду Ж. 2008), *Светоч ясности* (Jamgon Kongtrul the Great. 1994) и *Комментарий к Трактату о сущности Татхагаты и Драгоценность мысли Ранджунга* (Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008). Из трудов Патрула Ринпоче цитируются *Слова моего всеблага учителя...* (Патрул Ринпоче. 2004) и *Особые наставления Премудрого и Славного Царя* (Рейнолдс Дж, Норбу. Н., 2007). Весьма ценным для систематизации тантрических практик стал трактат Агвана Балдана *Описание ступеней и путей четырех тантрийских систем Великого Сокровенного Учения...* (Донец А.М. 2007, с. 48). Более подробный анализ этих и других источников осуществляется в основном тексте работы.

В качестве справочной литературы используется китайско-русский словарь (Ошанин, 1983-1984), японско-русский словарь (Конрад, 1970) и японско-русский словарь иероглифов (Фельдман-Конрад, 1977).

Объект исследования – буддийская религиозная философия и психопрактическая традиция школ дальневосточной махаяны (Саньлунь, Фасян, Хуаянь, Тяньтай, Чань, амидаизме) и тибетской ваджраяны (Кагью, Сакья и Джонанг, Ньингма, Гелуг).

Предмет исследования – доктринально-практические комплексы, включающие онтологическое учение и традицию психопрактики (шаматхи, випашьяны, визуализации, нэмбуцу, гунъань, трудовой практики, «ведения в

природу ума» и др.), сложившиеся в различных буддийских школах.

Для того чтобы продемонстрировать многообразие форм этого наследия, рассматриваются шесть школ дальневосточной Махаяны – Саньлунь, Фасян, Хуаянь, Тяньтай (Включая учение Нитирэна), и Буддха-хридая, более известная как Чань (ранняя традиция и «пять домов», в особенности – Линьцзи и Цаодун), и четыре школы тибетской ваджраяны – Кагью, Сакья (включая школу Джонанг), Ньингма и Гелуг. Не оспаривая тот факт, что усвоение буддизма в Китае происходило сообразно с принятием текстов, а не доктринальных моделей, следует отметить, что разделение школ китайского буддизма на «махаянские» и «хинаянские» условно. Тем не менее, в работу не включены традиции Люй-цзун, Цзюйшэ и Чэнши, поскольку исследование сосредоточено на школах, *махаянских по своим основоположениям* – таким, как Саньлунь, Фасян, Хуаянь и др. В силу ограничения по объему исследования отдельно не рассматривается дальневосточная Ваджраяна (Ми-цзун, Сингон), минимально очерчена история Махаяны в Корее. Хотя буддийский характер современной школы Бон (в своем дзогченском наследии сходной со школой Ньингма) не оспаривается, она также оставлена на периферии данного исследования. Таким образом, сравнивается и типологизируется материал, соотносящийся со школами, представляющими наиболее «типическую» махаянскую традицию Китая и Японии и ваджраянскую традицию Тибета. Дальневосточные школы рассмотрены в их развитии и распространении – из Китая в Корею и Японию. Анализ теории и практики вьетнамской Махаяны не вошел в данную работу; исследование в этом направлении, а также углубление корееведческого аспекта, могли бы послужить одним из направлений ее дальнейшего развития. Отметим, что большинство исследуемых школ в той или иной форме существует в наши дни (исключением является Саньлунь), так что в поле внимания оказываются основоположения живой и развивающейся традиции.

Целью исследования является рассмотрение *комплексов, образованных системами онтологии и психопрактики*, в различных традициях дальневосточной Махаяны и тибетской Ваджраяны, и сообразная типологизация

школ Великой колесницы.

Подобная работа должна послужить, с одной стороны, углублению понимания специфики каждой конкретной буддийской школы, а, с другой – позволить подойти к осмыслению целостного характера всей традиции буддизма Махаяны, включая тантрическую. Следует выявить общие тенденции и выделить сходные способы, с которыми школы двух разных направлений Махаяны решали вопрос соотношения своей теории и практики.

Нужно установить ряд *идеальных типов доктринально-практических комплексов*, общих для различных школ буддизма Великой Колесницы, дальневосточных и тибетских, – своеобразный «феноменологический перпендикуляр» к линии исторического развития теории и практики традиций, генетически восходящих к классической, т.е. индийской, Махаяне, но развивавшихся самостоятельно, без активного взаимодействия и в лоне несходных культур. Выявление этих *типов* в перспективе должно уравновесить тенденцию к рассмотрению различных направлений буддизма Махаяны как традиций, весьма разошедшихся от своего классического теоретического и практического основания, позволит выявить структурное подобие различных школ Великой Колесницы, свидетельствующее об общности и целостности этой конфессии.

Чтобы рассмотреть историческую динамику кристаллизации отношений онтологии и психопрактики в различных школах и достичь поставленной цели, следует решить **ряд задач**:

- 1) рассмотреть онтологическое и психопрактическое учение махаянских школ и выделить, где это возможно, картину развития этих комплексов;
- 2) определить степень влияния классической буддийской мысли на учение каждой школы и выявить интенсивность собственно творчества школы в этой области;
- 4) рассмотреть психотехническое наследие школы, выделить характерные практики и рассмотреть в связи с теоретическим основанием школы, определить меру их новизны;
- 5) провести сравнительный анализ различных школ по ряду признаков:

соотношению онтологии и психопрактики в конкретной школе, степени их спайности, интенсивности прямого (от теории к практике) и обратного (от практики к новой теории) обуславливания в рамках *доктринально-прикладного комплекса*.

б) на основании сравнительного анализа вывести идеальные типы *самих способов* такого соотношения, разделить школы на группы по этому признаку.

Теоретические и методологические основы исследования.

Теоретическую базу нашего исследования составляют концепции и интерпретации, вырабатываемые в отечественной и зарубежной буддологии в процессе философского и религиоведческого исследования буддизма Махаяны. Методологической основой служит системно-аналитический подход, предполагающий рассмотрение взаимодействия различных блоков и категорий махаянского вероучения, опирающийся на историко-философский, феноменологический, компаративистский, герменевтический, этимологический методы, метод реконструкции.

Новизна исследования.

В исследовании проведена систематизаторская работа, существенно углубляющая детализацию сравниваемых школ в области онтологии: развито начатое Дж. Туччи исследование соотношения категорий «Свет» и «Пустота» в различных школах тибетского буддизма, выявлено соотношение этих представлений со структурой тантрических садхан; определена мера влияния различных школ классического буддизма на тибетские и дальневосточные традиции, прослежена эволюция понятия «Алая-виджняна» в Индии и Китае; на основании недавних конфессиональных изданий ваджраянской литературы собран значительный материал по онтологии и психопрактикам; проведен анализ прямых и обратных связей между онтологическими представлениями и структурой психопрактики как в дальневосточных, так и в тибетских школах.

На основании этого предложена система критериев для компаративистского исследования выявленных доктринально-практических комплексов, применимая к обоим субконфессиям, включающая рассмотрение

фундаментальности психоонтологического учения, интенсивности пост-классической онтологизации, соотношения места мадхьямаки, йогачары и доктрины Татхагата-гарбхи в вероучении школы, интенсивности обратного воздействия психопрактического наследия на онтологию, меры обусловленности практики онтологией, соотношения созерцательности и интенсивности в практике, признания идеи несводимости практики к технике.

По результатам этого исследования предложена авторская систематизация *доктринально-практических комплексов* в виде *пяти идеальных типов*, с которыми с большей или меньшей точностью соотносимы конкретные махаянские школы: традиция *постепенной* медитативной реализации, ориентированная на *классическую* психоонтологию; традиция «полировки сознания», *раскрытия* Природы Будды; «*алхимическая*» традиция преобразования сознания, опирающаяся на идею изначальной просветлённости всех дхарм и предполагающая сублимацию омрачений; традиция безыскусного *пребывания* в неустранимой Абсолютной Реальности и традиция *упования* на внешние силы.

Систематизация и типологизация *доктринально-практических комплексов* в различных школах буддизма Махаяны позволяет на качественно новом уровне подойти к вопросу о внутреннем единстве этой конфессии.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Положения диссертационного исследования могут быть использованы в дальнейших научных изысканиях по данной теме, при чтении общих лекционных и специальных курсов по истории и религиозной философии буддизма для студентов-религиоведов, культурологов, философов и историков. Предполагается создание на основе работы учебного пособия.

ПОЛОЖЕНИЯ, ВЫНОСИМЫЕ НА ЗАЩИТУ.

1. В большинстве школ буддизма Великой колесницы – как дальневосточных, так и тибетских – возможно определить наличие *доктринально-практических комплексов*, образованных системами *[психо]-онтологии* и *психопрактики*, и

определить их структуру.

2. Возможно выделить *пять идеальных типов*, образованных соотношением *онтологии и психопрактики*, общих для дальневосточной и тибетской буддийской традиции. Конкретные махаянские школы могут быть с большей или меньшей точностью соотнесены с этими типами:

а) *традиция постепенной медитативной реализации*, ориентированная на классическую психоонтологию (Саньлунь и, в меньшей степени, Фасян).

б) *традиция «полировки сознания»*, связанная с учениями Ланкаватары и Аватамсаки, поздним индобуддийским абсолютизмом. Практика осмыслается как разносторонняя (вплоть до физического труда и социальной активности) работа по преодолению иллюзорных конструктов ума ради обнажения изначально присущей природы Будды (Хуаянь, Тяньтай, Чань Сэн-цаня, Дао-синя, Хун-жэня и Бай-чжана, амидаизм Дзи, Синрана и Кокубана).

в) *«алхимическая» традиция преобразования сознания*, опирающаяся на идею изначальной просветлённости всех дхарм и предполагающая перенаправление энергии любого омрачения на сублимацию сознания. Для типа характерны радикальные практики (мистика Махамудры, школы Кагью и Сакья, отчасти – Ньингма и Гелуг; чань Ма-цзу, Линьцзи и Юньмэнь). Гелуг занимает промежуточное положение между первым (в силу своей онтологии) и третьим типом (в силу наследуемой тантрической традиции).

г) *традиция пребывания в неустранимой Абсолютной Реальности*, предполагающая тождество истинной практики с жизнью, безыскусное существование в осознании неизменной Таковости. Сама идея неких «пути» и «цели» рассматривается как условная. (Дзогчен, «Учение о нерожденном» Банкэя, имплицитно – в Риндзай, Махамудре, системе «Путь – плод» Сакья, Калачакре, менее явно – в Сото Догэна).

д) *традиция упования, практика «с опорой на другого»*: силу Будды, сутры, махасаттв – кардинальная переориентация смысла подвижничества от

психопрактики к упованию. Онтология и комплекс психопрактик целостной системы не образуют (радикальный амидаизм, в особенности Дзёдо-сю, учение Нитирэна).

Апробация результатов исследования.

Основные положения диссертации нашли отражение в научных публикациях автора, а также в докладах и выступлениях на следующих научных конференциях: Международная научная конференция «Пятые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение» (Санкт-Петербург, 2008 г.); Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения» (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Философский факультет; Институт философии, теологии и истории св. Фомы. Москва, 2009 г.); Научная конференция «Религиоведение в России. К 50-летию кафедры философии религии и религиоведения» при МГУ (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Философский факультет; Москва, 2010 г.); Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения» (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Философский факультет; Институт философии, теологии и истории св. Фомы. Москва, 2010 г.). Также они были обсуждены на аспирантском семинаре 2010 г. Материалы работы привлекались для создания лекций по буддизму курса «Теория и история мировых религий», прочитанных в ИСАА МГУ (2008, 2009, 2010 г.) и факультете ВМиК МГУ (2009 г.) в рамках аспирантской педагогической практики.

Структура работы: Во **введении** определяется предмет и объект исследования, цели и задачи, устанавливается теоретико-методологическая база исследования, его научная новизна. В **первой главе** рассматривается наследие школ дальневосточной махаяны: параграфы – с первого по шестой – посвящены школам Саньлунь, Фасян, Хуаянь, Тяньтай и Чань. **Вторая глава** отводится исследованию школ тибетской Ваджраяны и включает пять параграфов – об общих принципах тибетского тантризма, школе Кагью, Сакья, Ньингме и Гелуг.

Заключение содержит общие выводы. Далее представлена **библиография**, включающая двести четырнадцать пунктов списка – 143 на русском языке, 71 на иностранных языках; и **приложения**.

Глава первая. Дальневосточная Махаяна.

§ 1. Школа Саньлунь.

Школа *Саньлунь-цзун* («Школа трех шастр» – кит. trad. 三論宗, упрощ. 三论宗, *Sānlùn zōng*; кор. *Самнон-чонъ*; яп. *Sanron-shū*) представляла собой махаянскую традицию, сложившуюся вокруг переводов текстов индийской *мадхьямаки* в Китае в V в. н.э. Три трактата, по которым школа получила свое название – это «Коренные строфы о срединности» (санскр. *Mūlamadhyamakakārikā*, кит. 中論, *zhōnglùn*), и «Двенадцать врат» (кит. 十二門論, *shíèrménlùn*), созданные Нагарджуной, и «Шастра в сто строф» (санскр. *Śataśāstra*; кит. 百論, *bǎilùn*) Арьядэвы. Иногда школа именуется *Сы-лунь* («Школа четырех шастр» – кит. tr. 四論宗) – четвертым текстом считается *Маха-праджняпарамита-шастра* (кит. tr. 大智度論) Нагарджуны. Своим первым патриархом традиция почитает – выдающегося миссионера и переводчика Кумарадживу (санскр. *Kumārajīva*; кит, trad. 鳩摩羅什; упрощ. 鸠摩罗什, *Jiūmó luóshí*) (344 – 413). Ему приписывается более сотни переводов, однако в каталогах начала VI в. перечисляются тридцать пять трудов (Robinson R.H. 1967, p. 73). Кумараджива перевел ряд сутр Совершенствования Мудрости (в их числе – *Маха-праджняпарамита-сутру Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутру*), *Саддхармапундарика-сутру*, *Вималакирти-нирдеша-сутру*, *Амитабха-сутру*, а также «Коренные строфы», «Двенадцать врат», *Маха-праджняпарамита-шастру*, и «Шастру в сто строф». Программа переводов группы Кумарадживы была систематически ориентирована на традицию *мадхьямаки* (Ленков П.Д. 2006, с. 53). В числе текстов, оказавших влияние на *Саньлунь*, следует отметить *Аватамсака-сутру* и *Маха-паринирвана-сутру* (Анашина М. В. 2005, с. 32).

В качестве основных доктринальных положений *Саньлунь* следует

выделить учение о пустоте (*кун* – кит. 空, *kòng*), двух уровнях истины (*эрди* – кит. 二諦, *èrdì*) – высшей (*чженьди* – кит. 真諦, *zhēndì*) и относительной, мирской (*шиди* – 世諦, *shìdì*), и Срединном Пути (*чжундао* – кит. 中道, *zhōngdào*), понимаемом в духе *мадхьямаки*. Другие центральные положения – учение о природе Будды (*Фосин* – кит. 佛性, *fóxìng*) и восьми отрицаниях (*бабу* – кит. 八不, *bābù*). Все эти доктрины прямо восходят к Нагарджуне, и поэтому будет целесообразно кратко рассмотреть его учение.

Имя Нагарджуны (санскр. *Nāga-arjuna*; кит. 龍, *Lóngshù*; яп. *Ryūzyū*) – это имя легенды. В мироощущении буддистов Великой Колесницы оно стоит сразу за Буддой Шакьямуни: бодхисаттва, «Второй Будда», учитель, проложивший русло всему махаянскому вероучению, основатель мадхьямаки, мистик, добывший махаянские сутры (см: Кумараджива. Житие Нагарджуны // Андросов В. П. 1990, с. 226-227) йогин, врачеватель и алхимик-металлург, – имя закрепилось за целым пластом махаянской литературы II – VII вв., так что порой совершенно невозможно отделить его собственные творения от трудов его последователей (Андросов В.П. 1990, Bhattacharya, B, 1932, Winternitz M. 1933. Murti T.R.V. 1973. Jan Yün-hua. 1970). Кумараджива упоминает Упадешу из 100 000 гатх; «Чжуан янь фо дао лунь» – «Великолепный путь Будды» в 5000 гатх – ныне утраченную «Буддхамарга-аламкара-шаstra»; *Да цзы фа бянь лунь* – «Искусство великого милосердия», (Мадхьямака-шаstra); «У вэй лунь» – «Рассуждение о бесстрашии» в 100 000 гатх (Акутобхая-шаstra).

В «Коренных строфах» провозглашается внутренняя противоречивость любой онтологизации: и дхармического анализа, и любой системы религиозно-философских понятий вообще. В каждой главе происходит деконструкция понятий – Нагарджуна подчеркивает внутреннюю логическую противоречивость категорий языка¹, их связности и обособления. Результатом становится полный отказ от онтологизации частных и общих категорий. Все пусто, и качество *пустотности* (санскр. *śūnyatā*) в равной мере описывает лишенные самости отдельные вещи (см: Сутра Сердца Праджня-парамиты. // Торчинов Е. А. 2000, с. 31) и неконцептуализируемую реальность, «То» (в «Кариках» положительные

учения на Таковость присутствуют в самом сжатом виде («Коренные строфы о срединности» XVIII: 7-9 // Андросов В.П. 2006, с. 355-357). Учение о всеобщей пустотности становится новым уровнем развития *анатмавады*: не только личность, но и все элементы потока сознания лишены субстанциального «Я». Дхармы взаимообусловлены, и среди них нет «корневой» – опираясь друг на друга, они не имеют никакой опоры в целом. Сама пустота – это не субстанция, а универсальный признак и абсолютного (Татхаты), и сконструированного («дхарм»), (но и не «анти-абсолют», как полагает Е. Дж. Томас (Thomas, E. J. 1953)).

Учение о пустотности – не просто слом взглядов вайбшакиков и саутрантиков – это коренной переворот в психоонтологии и гносеологии буддизма. «Не схватываемая понятийно» реальность – это абсолютная истина, *парамартха сатья* (кит. 真諦), не поддающаяся концептуализации. Любое слово, даже слово Дхармы, – это проявление мирской истины (кит. 世諦), логико-познавательные средства (*прамана*). Мирская истина должна опираться на абсолютную, постулируя собственную пустотность. Подлинное постижение одной из истин позволяет проникнуть в другую. Две истины необходимы и дополнительны друг к другу. Если в *вайбхашике* нирвана и сансара противопоставлены как фон причинно-необусловленных дхарм и причинно-обусловленные дхармы на нём, а в *саутрантике* утверждается существование сансары и несуществование нирваны, то Нагарджуна прямо отрицает онтологический характер подобной двойственности, утверждая своеобразный манифест Махаяны: «нет разницы совсем между сансарой и нирваной, нет разницы совсем между нирваной и сансарой». ² Если бы для достижения Освобождения нужно было бы что-то отбросить, то это «что-то» было бы онтологически независимой реальностью, сущностью сансары, а таковое отброшено не может быть в принципе («Коренные строфы о срединности» XXV: 1-3 // Дандарон Б. Д. 1997.).

Диалектика Нагарджуны по преимуществу негативна, однако само созданное им учение *мадхъямаки* не сводится к логическому аппарату

деконструкции, это не просто предел «онтологии бессубстратного процесса» (Торчинов Е.А. 2002, с. 57). Антиметафизический характер его учения, предполагающий интуитивный путь постижения реальности в опыте Праджня-парамиты (Там же. 139), на наш взгляд, не отменяет и абсолютистского прочтения, (Sherbatsky, Th. 1927; Щербатской 1988, с. 234-23(В предельной форме – у Т.Р.В. Мурти (Murti, T.R.V., 1973)). Наоборот, демонстрация внутренних противоречий онтологии – и множеств, и абсолютных категорий, – позволяет и указать на Таковость, и не допустить сведения ее к новому онтологическому понятию. То, что в другой системе занимало бы вершину онтологии, в мадхьямаке не отрицается, но полностью выводится в область недискурсивного йогического созерцания; «отрицательная диалектика» служит «указательной» практике.

Учение «Двенадцати врат» по своему основанию не отличается от «Коренных строф» – но это вполне махаянский текст, анализирующий категории великой колесницы. Задача трактата – объяснить «глубочайшее учение Махаяны» – пустотность (Ch. Hsuhe-li. 1982). Разобрав в I-й главе причинные условия, а во II-й – парадоксы следствия, Нагарджуна переходит к условиям, (III), признакам (VI), характеризуемому и не-характеризуемому (V), тождеству и различию (VI), бытию и небытию (VII), самосущему (VIII), причине и следствию (XI), Ишваре (X) и трем временам (XI). Это сочинение может рассматриваться как программа синтеза махаяны и мадхьямаки, а также как комментарий к «Коренным строфам»: «язык «Врат» проще, здесь проясняется то, что в «Кариках» туманно» (Hsuhe-li, Ch. 1982, p. 27-29)

«Шастра в сто строф», созданная Арьядэвой (санскр. *Āryadeva*, кит. 圣天, *shèngtiān*), связывает логический аппарат мадхьямаки с психопрактической перспективой. В этом трактате представлена модель поведения подвижника-мадхьямика: 1) отказ от страдания и счастья; 2) преодоление идеи божественного; 3) преодоление идеи тождественного; 4) ...различения; 5) ...опор сознания; 6) ...шести форм опор сознания; 7) ...существования следствия в причине; 8) несуществования следствия в причине; 9) постоянства и 10) пустоты.

Пустотность пустоты – важнейшее положение мадхьямаки, без которого эта доктрина может быть ошибочно понята как нигилизм или абсолютизация небытия. Утверждая номинальный характер дхарм, Арьядэва дорабатывает хинаянские системы их классификации категориями, характеризующими путь бодхисаттвы: «устраняющими пороки» и «развивающими добродетели». Согласно *Чатух-щатаке*, «первые обеспечивают духовный рост, а вторые его закрепляют. Успеха достигает лишь тот, кто практикует оба вида» – цит. по: (Андросов В.П. 2001, с. 302); у М.В. Анашиной упоминаются только «прекращающие пороки» (Анашина М.В. 2005).

Практика у Арьядэвы носит выраженный интеллектуальный характер – посредством понимания того, что всё сущее несамосуще (*нисвабхава*), а высшая истина находится вне области доступного для рассудка; что всё *пусто*, – бодхисаттва обретает бесстрашие и становится свободным от мысленного конструирования (санскр. *vikalpa*) и приходит к *Парамартха-сатье*, абсолютной истине. По отношению к моделям Арьядэвы М.В. Анашина предлагает следующую схему: «состояние сознания → текст как его объективация → состояние сознания» (Анашина М.В. 2005; с. 67), в которой узнается схема Л. Мяллы.

Основные положения мадхьямаки Нагарджуны и Асанги не претерпели на китайской почве принципиальных изменений; можно говорить лишь о некоторых «нововведениях» (Анашина Н.В. 2005, с. 54). В качестве базовых ориентиров школа Саньлунь выделила принципы нравственности (санскр. *pinu*) и интуитивного знания (*праджни* – санскр. *prājñā*) (Там же, с. 56), обретаемого в срединности – философской и практической.

Ученик Кумарадживы *Сэн-чжао* (383-414), создал 14 трактатов, в их числе – *У бу цянь лунь* – «Об отсутствии изменения вещей», *Бу чжэнь кун лунь* – «Рассуждение об отсутствии истинной пустоты», *Божо у (чжи) лунь* – «О непознаваемости праджни», *Не-пань у мин лунь* – «О безымянности нирваны» и др. (R. H. Robinson 1967, p. 125).

В *У бу цянь* Сэн-чжао выступает с критикой хинаянского понимания покоя

как противоположности движению, – в этом он видит напрасную субстанциализацию, искажающую понимание сансары и нирваны. Наставник, напротив, призывает стремиться к покою в движении», и «не разъяснять движения, чтобы стремиться к покою» (Анашина Н.В. 2005, с. 79). Рационализация механизмов сансары (которую абхидхарма описывает в категориях взаимно обусловленных дхарм) создает иллюзию нирваны полностью трансцендентной и неподвижной. Подлинный же покой – это «покой, но постоянная устремленность, но постоянный покой» (Там же). Не следует, подобно абхидхармистам, «анализировать категории для постижения пустоты» (*си сэ мин кун*).

Неизреченной Нирване, «бесконечной, как пустота и вечность», «покрывающей всё сущее и простирающейся за пределы сущего и не-сущего» Сэн-чжао посвятил трактат *Непань у мин лунь*. Отмечая, что слова не нужны, он, тем не менее, предлагал двояко взглянуть на Нирвану, чтобы она была «точно доказана»: «Помещая ее в мире существования, мы находим, что Пять скандх полностью отсутствуют: помещая ее в мире не-существования, мы находим, что ее свет, хотя и невидим, но и неугасим» (Хуэй-цзяо, 2005, с. 104). С внутренней точки зрения она одновременно существует и не существует, с внешней – она невыразима. Подобная Миру-Духу и Дао, в своей одновременной бездеятельности и повсеместной активности Нирвана пронизывает всю вселенную. Четыре *бесформенных дхьяны* хинаянистов не прозревают ее. Подобные идеи соотносятся с пониманием Природы Будды как воли (Д.Т. Судзуки, Основные принципы буддизма махаяны. 2002, с. 241-243; Чаттерджи А.К. 2004, с. 141).

В *Бу чжэнь кунь лунь* Сэн-чжао связывает понятие «неподлинного» – *бу чжэнь* – с «условными именами» – *цзямин*: «условные имена – это своеобразный щит, которым прикрываются неподлинные вещи» (Анашина Н.В. 2005, с. 80). Неподлинность имен – обратная сторона пустотности вещей. Пуста и сама пустота – Сэн-чжао называет это «неподлинностью пустоты» – *бу чжэнь кун*. Н.В. Анашина отмечает, что для китайских махаянистов той эпохи взгляды Сэн-чжао казались нетривиальными: «утверждение о «неподлинности пустоты» <...>

было новым для этого времени и шло вразрез с пониманием пустоты «кун» как простого несуществования вещей (Там же)». Говоря о пустоте, Сэн-чжао критически рассматривает пустоту «семь школ шести общин» (*лю цзя ци цзун*). (Сэн-чжао. *Лю цзя ци цзун*. // Анашина Н.В. 2005, с. 81).

Истина, согласно Сэн-чжао, «постигается не словесно, а посредством того, что находится между строк. Ей нельзя научиться, ее следует испытать. Она раскрывается в моменты «экстатического переживания» жизни» (Дюмулен Г. 2003, с. 65). Примечательно, что он прибегает к парадоксальным высказываниям, избегая говорить о содержании мистического опыта как такового. Наставник «полагал для себя центром притяжения Чжуан-цзы и Лао-цзы. <...> затем он увидел сутру Вэй мо цзин (Вималакирти-нирдеша-сутра), возрадовался и принялся разбирать ее до тонкостей» (Хуэй-цзяо. 2005, с. 101). В письме Лю И-миню Сэн-чжао писал, что «путь к цели не может быть указуем, поскольку определения устанавливают только один из путей» (Там же, с. 103) (Там же, с. 103); «Путь к нирване невозможно выразить в словах, его невозможно представить», однако он «разбивается [условно] на два этапа: <...> «постепенный» (*цзянь*) [и] «внезапный» (*дунь*)» (Анашина Н.В. 2005, с. 82). Хотя атрибуция данной идеи Сэн-чжао спорна, не будет ошибкой признать весьма значительный вклад наставника в теорию и практику дальневосточного буддизма, в особенности – Чань. Следуя в русле мадхьямаки (Robinson, R.H. 1967, p. 159), Сэн-чжао достаточно свободно интерпретировал индийское учение (В. Либенталь полагает, что он так и не понял Срединный путь Нагарджуны (W. Libenthal. 1968, p. 23-24)); и в онтологии, и в практике он избегает дуалистических моделей и категоризации – ради ясности опыта Таковости.

Психопрактика в Саньлунь развивалась по нескольким направлениям. Наставник Фа-ду прибегал к практикам *амидаизма*. Углубление созерцательной традиции связывают с именем *Сэн-цюаня*, автора *Эр ди чжан* («Глав о двойственной истине») (Косэки А. К. 2007, с. 450). Согласно Фа-лану, наставник имел обыкновение прерывать наставления, чтобы уединиться в лесу для медитации, поскольку «тот, кто любит Дхарму, не должен говорить о ней много»

(Kao-seng-chuan, T50, 380с. // Ibid. 451). Практикуя *шаматху* и *випашьяну*, он отдавал предпочтение последней, к чему и призывал своих учеников. *Хуэй-бу* полностью отказался от проповедей, посвящая время уединению в созерцании (Ibid. 50, 480с.), а *Хуэй-юн* «практиковал пустоту и возвращал мудрость», созерцая кроны деревьев на ветру (Ibid., T50,478а). Усиление практической составляющей определило направление движения *Саньлунь* в целом (Косэки. А. К. 2007, р. 451). Новое поколение китайских мадхьямиков вступило в обмен идеями с последователями *Чань*. Мастер *Фа-лань* (507-581), сведущий в четырех трактатах, *Аватамсака-сутре* и *Сутрах* праджняпарамиты, развивал доктринальную сторону школы. У него учился *Да-мин*, последователь даосского мастера *Мао-шаня*, а ученик *Да-мина* *Фа-жун* основал чаньскую линию *нюдоу*.

Подлинным основателем институционализированной *Саньлунь* иногда считают *Цзи-цзана* (кит. 吉藏: *Jízàng*) (549–623), ученика *Фа-ланя*, – автора многочисленных трактатов, полемиста, знатока *мадхьямаки*, *Лотосовой сутры* и *Нирвана-сутры*, наставника *Эквана* (яп. *Экан*), корейского подвижника, пренесшего в 625 г. идеи Трех трактатов в Японию. *Цзи-цзан* разработал методологию «*о-се янь-чжен*» – «опровержение заблуждений и выявление поправок»: следует избегать категорического утверждения и отрицания, – их можно использовать только как средство преодоления дихотомии. Другая его модель – «*сы-чжун эр-ди*» – «четыре уровня двух истин» – это интереснейшая попытка сделать доктрину о двух уровнях истины функциональной в рамках дискурса об относительном за счет создания мета-уровней: 1) предположение о существовании относительно, а идея несуществования абсолютна; 2) приверженность к идее о различии существования и несуществования относительна, а отказ от нее – абсолютен; 3) различие проведения различения о существующем и несуществующем относительно, а отказ от этого – абсолютен; 4) все эти различения относительны, а их ценность сводится к уточнению предыдущего уровня (Фох. А. 1995, р. 87).

Цзи-цзан развивал восходящую к *Нагарджуне* систему восьми отрицаний (*бабу* – кит. 八不)³ и доктрину Природы Будды (*Фосин* – кит. 佛性). По-своему

понимая принцип недвойственности, он утверждает, что Природа Будды есть не только во всех живых существах, но и во всех предметах окружающего мира – яркий пример того, как на доктрину мадхьямаки накладывается натурализм китайского мировидения, отличный от психо-феноменологической установки, свойственной индийским махаянистам. При этом Цзи-цзан выступает резко против уподобления идеи Природы Будды атману: она не «принадлежит» существам и предметам, а, скорее, представляет собой Целое как обратную сторону существования. Опираясь на идеи Махапаринирвана-сутры (Ming-Wood L. 1985, p. 171-192) Цзи-цзан объединяет понятия Природы Будды, нирваны, Единой колесницы и Срединного пути (The profound teachings of the Mahayana (Ta-ch'eng ch'i-hsin lun i-su(ay)), vol. 33, p. 315a, 11.28-29; цит по: Ming-Wood L. 1985). «Природа Будды» и «непосредственная причина Природы Будды» (*чэн-инь* – понятие, используемое Цзи-цзаном в значении «реализации») – одно и то же (Ibid. T, vol. 45, p. 41b, 11.1-3). То, что на уровне различий кажется двенадцатеричной цепью взаимозависимого происхождения, с «позиции угасания» (т.е. нирваны) есть Природа Будды. Л. Мин-Вуд (Ibid.) оценивает систему Цзинь-цзи как неонтологическую – в том смысле, что он не допускает особой сущности, вокруг которой выстраивалось бы поле акциденций. Второй тип причинности – «вспомогательный» – *юань-инь*; в деле Пробуждения это *парамиты*. Таким образом, две стороны учения (психоонтологическая и психопрактическая) оказываются связанными в теории причинности. Практика – это реализация в пространстве множества того Единства, которое уже присуще множеству. Учение о *пустоте пустоты* Цзи-цзан интерпретировал в практическом плане, как предостережение от попыток стать «пустым». А. К. Косэки резонно замечает в отношении Цзи-цзана, что у него «практика медитации выражалась в терминах осмысления» (Косэки. А. К. 2007, p. 454) таких категорий, как «истинный признак дхарм», «Природа Будды», «Две истины». В *Да-чэн сюань-лунь* Цзи-цзан пишет: «Истинный признак дхарм – между представлением и выражением; он не возникает и не исчезает, и подобен нирване, он незыблем» (Ta-ch'eng hsuan-lun, T30, 24a // Ibid. 457). Не будучи

склонен к дхьяне, Цзи-цзан сделал объектом своего созерцания Таковость в свете праджняпарамиты.

Среди японских последователей Трех трактатов следует отметить Додзи (670-744), усилиями которого идеи Цзи-цзана и Эквана окончательно оформились в школу *Санрон-сю*. Наибольший интерес среди школ японской *мадхьямаки* представляют *дайандзи-рю* – идеологически открытая традиция, воспринявшая идеи школ *Хоссо*, *Рицү* (дальневосточная традиция *винаи*), *Дзёдзицү* (восходит к идеям *саутрантики*) и *Кэгон*; а также *Гангодзи-рю* – школа Тико (707-776) и Райко (†729 г.) проложившая путь японскому амидаизму.

Пример школы Саньлунь демонстрирует, как психоонтологическое учение (которое в контексте мадхьямаки вернее было бы называть феноменологическим) может выступать не только как организующая сила психопрактики, но и как ее объект. При этом практика становится критерием учения, и в определенных случаях ставит предел вербализации опыта. Хотя школа Саньлунь угасла, идеям дальневосточной мадхьямаки суждено выйти далеко за ее рамки.

§ 2. Школа Фасян.

Школа *Фасян-цзун* (кит. 法相宗 *Fǎxiàng zōng*; кор. *Попсан-чонъ*; яп. *Hossō-shū*) представляет собой дальневосточную махаянскую традицию, сложившуюся в результате миссионерской и переводческой деятельности Сюань-цзана, (кит. 玄奘, *Xuán zàng*) (602—644/664), выдающегося мыслителя, путешественника, основателя школы китайских переводов индобуддийской литературы. В основу доктрины Фасян легли переводы шастр индийской *йогачары* (санскр. *yogācāra*, кит. 瑜伽派 *Yújiā zōng*), дополненные (Ленков П.Д. 2006, с. 88) текстами *сарвастивады* (санскр. *Sarvāstivāda*; кит. 說一切有部, *Shuōyīqièyǒu bù*). Китайской рецепции буддийского наследия присуща ориентация на тексты, (Торчинов Е.А. 2002, с. 249), школы складываются вокруг суммы конкретных переводов, не вполне усваивая объем и границы своего доктринального предшественника (в данном случае – *йогачары*); возможно синкретическое вовлечение разнородных текстов, что способствует формированию самостоятельного облика школ. Сюань-

цзан стремился, по возможности, сохранять контекст традиции и ориентировался на классические сочинения, поэтому отмеченные тенденции будут значительно более сдержанными, нежели в *Хуаянь* и *Чань*. Можно предположить, что Сюань-цзан считал учение *Абхидхарма-коши* не противоречащим, а дополняющим (Ленков, 2006, с. 89) его йогачаринскую систему.

Центральной шаштрой Фасян стала *Тримшика* – по меньшей мере, второй «слой» осмысления «Сутр второй волны» (*Буддха-аватамсаки*, *Ратнакуты* и цикла «*Сутры*», включающего *Ланкаватару*) – после сочинений, атрибутируемых Майтреянатхе и трудов Асанги. Рассмотрение психоонтологии Фасян требует ретроспективного обзора концепции **алая-виджняны**, учения йогачары и доктрины **Татхагата-гарбхи**.

Кардинальное для всего дальнейшего буддийского философского дискурса понятие *Сознания-сокровищницы (вместилище)* (санскр. *Ālayavijñāna*, кит. 阿赖耶识, *ēlāiyéshì*; яп. *araya-shiki*) в Ланкаватара-сутре выступает психологическим описанием предельной Реальности, и практически смыкается с *Дхармакаей*, вселенским Телом Будды. Сознания живых существ (санскр. *vijñāna*), осмысленные в Абхидхарме как 5-я *скандха*, (дхармы которой организуют в индивидуализированный поток движение причинно-обусловленных дхарм, участвуя в формировании иллюзии субстанционального «Я»), на самом деле лишь результат не имеющих в себе опоры биений, истинную природу которых и составляет всеобщая Алая-виджняна. Сама же она не нуждается в них, но, напротив, задает им их единственное онтологическое измерение (наиболее частая иллюстрация этих отношений – море и волны)⁴. Чтобы не вызвать недолжных ассоциаций с *атманом*, (проблема, которую решает любой буддийский абсолютизм) Ланкаватара-сутра избегает противопоставлять Алая-виджняну и виджняны: *Алая* не отлична от своих проекций, но в своем самобытии не затрагивается исчерпанием биения виджняны⁵. Признание равно невозможным и тождества, и различия, за которым, однако, следует не снятие вопроса, а утверждение более высокого порядка, отсылает к интенции сутр Праджняпарамиты, в особенности – к Ваджраччхедика Праджня-парамита сутре (Сутра о

Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром... // Избранные сутры китайского буддизма. 2000, с. 37-67).

Алая-виджняна постулируется как реальность, в равной мере исчерпывающая и основу содержания потока сознания, и внешнее пространство. На смену адекватно отражаемому сознанием объективному миру *сарвастивады* и редуцированному до инициации простых ощущений миру *саутрантики* приходит модель, где дихотомия внешнего (мира-вместилища) и внутреннего (потока дхарм) устраняется, – возникает первая позитивная (в отличие от *мадхьямаки*) последовательно-идеалистическая психоонтологическая модель: «...тело, качество и вместилище суть объективации Алая-виджняны, которая превосходит в себе [дуализм] субъекта и объекта» (The Lankavatara Sutra. 1932, p. 91). Ланкаватара-сутра говорит о семи уровнях постижения Дхармакаи как о семи видах абсолютной реальности⁶. В силу 4-х свойств – «схватывания» умом своих образов, «ароматизации» неблагих влечений, страстного желания познавать формы и присущей виджняне природы самобытия «поверхность Алая-виджняны покрывается «волнами» 5-и (по числу *индрий*) чувственных сознаний. Процесс «ароматизации» не прекращается даже в состоянии *самапатти*, когда йогин не переживает волнения *виджняны*.

Бодхисаттве, стремящемуся осознать мир как Ум, свободный от различения субъекта и объекта, следует избегать суеты, светских отношений и сонливости, сторонится писаний тиртхиков., шраваков и пратьяков (при этом их опыт должен быть освоен (Ibid, p. 98)), быть сведущим в различении зримого. По мере обретения *праджни* следует приступить к тройственной йоге: 1) *безо́бразности*; 2) *силы обета бодхисатв*; 3) *самореализации во внутреннем благородном знании*. Хотя очищение потока ума происходит постепенно, подобно работе гончара, в сфере неразличимости и безо́бразности Татхагата очищает ум учеников спонтанно, как зеркало отражает тело (см.: Преп. Соэн Сяку. Практика дхьяны. // Пахомов С. В. 2004, с. 357-359). При этом в обоих случаях ум очищается посредством самого ума. Вопрос о мгновенном или постепенном характере пробуждения решается двояко, сообразно с психотехническими

достижениями практикующего.

Активно используется в Ланкаватара-сутре категории бессамостности (санскр. *śūnyatā*) и пустотности (санскр. *anātmata*). Личность пуста в двух отношениях: 1) слагающие ее *скандхи*, *дхату* и *аятаны* не скрывают под собой некое коренное «Я» присваивающее элементы, и не обладают ничем «своим»; 2) сами дхармы, образующие психический поток, не обладают самобытием – это всего лишь описательные категории. Первый постулат восходит к древнейшим буддийским текстам, он активно разрабатывался в *вайбхашике* и *саутрантике*. Второй сформулирован в текстах Нагарджуны, заложивших основу не только *мадхьямаки*, но и самой *йогачары*. Пустотность также имеет семь видов⁷.

Сутра вводит специфическую систему классификации *дхьян*, (о связи сутры с практикой *дхьяны*: Шэн-янь. 2000.С. 66) разделяя их на 1) *достижимые невеждами*; 2) *исследования значений*; 3) *постижение Таковости* и 4) *дхьяну Татхагат*. Первая – практика шраваков и пратьяков – постижение отсутствия самости и преходящего характера всего; она приводит к прекращению восприятия. На втором уровне, свободном от «я» и «не-я», исследуются значения признаков дхарм в свете их бессущностности. Третий уровень – постижение воображаемого характера двойной бессамостности, прекращение различений и видение всего таким, как оно есть. Вступивший на уровень Татхагат переживает блаженство трех признаков выявления внутреннего благородного знания и совершенствует всех живых существ (Ibid, p. 139). Становление бодхисаттвы предполагает совершенствование в 4-х йогических практиках: 1) осознание всего как видящегося уму; 2) отстранение от идей рождения, пребывания и увядания; 3) осознание отсутствия внешней реальности и 4) превосходящее признаки постижение своей внутренней природы. Последнее предполагает постижение двойной бессамостности трех уровней реальности, пяти [скандх] дхарм, ума-размышления (санскр. *citta*), ума (санскр. *manas*) и рассудочного сознания (санскр. *manovijñāna*), а также опыт обращения-паравритти (*paravṛtti*); всё это позволяет йогину создавать *маномаякаю*, тело, созидаемое мыслью. (Ibid, p. 125-126). По-видимому, понятие ума-читты, общая категория рассудочной

деятельности, т. е. «накапливающего» (санскр. -cit-) здесь используется как синоним Алаи.

Учение Ланкаватара-сутры оказало значительное влияние на мысль китайских буддистов, в особенности – на школы *Чань* (где она фактически стала «сутрой окончательного значения») (см.: Судзуки Д.Т. 2002, с. 109), *Тяньтай* и *Хуаянь*. Рецепция идей сутры в *Фасян* носила опосредованный характер: учение об уровнях сознания и Алая-виджняне было творчески осмыслено индийскими *йогачаринами*, и уже в такой форме пришло в Китай.

Дальнейшее развитие психоонтологической модели, выстраиваемой вокруг категории Алая-виджняны, связано с историей традиции *йогачары*. Йогачара (санскр. *yogacāra* – «следование йоге») – четвертая великая философская школа индийского буддизма, возникновение которой было ознаменовано появлением *Абхисамая-аланкары*, *Мадхьянта-вибханги* и *Махаяна-сутра аланкары*; В.П. Андросов атрибутирует их Майтреянатхе (IV в) (Андросов В.П. 2001, с. 319), полумифическому учителю Асанги. Е.А. Торчинов связывает появление учения *йогачары* с созданием «Сутры о развязывании узла глубочайшей тайны» (Торчинов Е.А. 2002, с. 154) в которой излагается доктрина *виджнянавады* – «учения о [чистом] сознании» – Абсолютной реальности (*dharmāṇām dharmatā*) недвойственного сознания, вмещающего всё существующее. Это учение восходит к *Дашабхумика-сутре*, где по отношению к мирам говорится, что «есть только лишь сознание» (Там же, с. 156). *Ланкаватара-сутра* также оказала прямое влияние на становление йогачары; возможно, что именно этот текст определил идеалистический характер школы (Чаттерджи А.К. 2004, с. 38). Основателем *йогачары* считается Арья-Асанга (либо Майтреянатха – см. Winternitz, М. 1933, р. 139.), автор *Йогачарабхуми-шастры*, *Абхидхармасамуччай*, *Махаянасанграхи* и ряда других сочинений. Васубандху, брат Асанги, обратившись в Махаяну, создал *Вимцатику*, *Тримцатику*, ряд комментариев к сутрам и шастрам, и, возможно, *Трисвабхаванирдешу*.

Принцип «только лишь сознание» – *виджнянамата* – стал одним из наименований школы «практикующих йогу»; также ее называют *виджнянавадой*

– по основной доктрине, *виджняптиматрой* («только лишь осознание») – именно этот термин (*вэй ши*) используется китайскими буддистами для обозначения йогачары – и *читтаматрой* («только лишь ум [психическое начало]») – в Китае калька этого термина (*вэй синь*), напротив, обозначает учение о Татхагата-гарбхе. Йогачаринское учение о сознании стало поворотным для классической буддийской философии – оно перестроило сложившийся психоонтологический комплекс, одновременно наметив курс интеграции фундаментальных принципов Махаяны с положениями абхидхармической мысли (прежде всего – *саутрантиков*). «Идеалистическое объяснение эмпирического мира делается возможным благодаря установлению трех групп сознания, а именно: сознание вместилище (*ālaya-vijāṇa*), омраченная ментальность (*kliṣṭa manas*) и функционирующее сознание (*pravṛtti-vijāṇa*) (Чаттерджи А.К. 2004, с. 35). Хотя три эти реальности исчерпывают существующее, абсолютным сознанием они не являются. Абсолют, Свабхавикакая, проявляет себя только тогда, когда исчерпана трансцендентальная иллюзия объективации. Не является Абсолютом и *алая-виджняна* (Sherbatsky, Th. 1927. С. 32); не является она и субстанцией (Торчинов Е.А. 2002, с. 162) – это континуум, сравнимый с потоком. В отличие от Ланкаватара-сутры, йогачара утверждает, что «Алая-виджняна неизмеримо много: каждое живое существо с переживаемым им миром сводится к своей алая-виджняне» (Там же). Сознание-вместилище оказывается «онтологически приниженным», а точнее, в едином психоонтологическом поле сдвигается от собственно онтологического полюса (Татхаты, Дхармакаи) к психологическому (три уровня и восемь сознаний), не слишком при этом изменившись содержательно.

Не смотря на подобные изменения, сама йогачара представляет собой абсолютистскую доктрину (Чаттерджи А.К. 2004, с. 140-163); (Андросов В.П. 2001, с. 316), и Абсолют йогачары – не концептуальный конструкт, соединяющий в себе отрицательные предикаты, а реальная Таковость (*Asaṅga, Mahāyānasūtrālaṅkāra, VI IX 24// S. Levi. 1907*), представляющая собой чистую Волю (Чаттерджи А.К. 2004, с. 141); *пурванпранидханабалу*, «силу изначальной

молитвы», (Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. 2002, с. 241-243).

Три группы «сознаний», выделяемых йогачарой, можно рассматривать как функциональные (но не субстанциальные) стадии и отношения в рамках манифестации Тела Своебытия Будды, Свабхавикакаи. Буддийская традиция не склонна к объяснению перехода от Абсолюта к *виджнянам*, омраченным субъект-объектным дуализмом – это задало бы космогонический момент и линейную перспективу времени. Учение об *алая-виджняне* лишь утверждает, что Таковость не задает необходимости знания о себе всему, что в ней проявляется. Неведение, первая *нидана* двенадцатеричной цепи взаимозависимого происхождения, основа сансаричности как таковой, не представляет собой никакой субстанции; это не «что-то», что могло бы «пребывать» в Свабхавикакае и побуждать ее к манифестации. Омрачая дхармы (рассматриваемые йогачарой как в известной степени конвенциальные категории – в этом она наследует *мадхьямаке*), неведение не существует само по себе, «вся его природа – это фальсификация реальности» (Чаттерджи А.К. 2004, с. 147). Чистое по своей единственной, просветленной сути, содержание Реальности может, но не «обязуется» знать свою основу. Исправление этой иллюзии и определяет весь йогачаринский психопрактический комплекс.

Таким образом, *алая-виджняна* (санскр. *ālaya-vijñāna*) – это наиболее фундаментальное из трех уровней сознания, «сознание-вместилище». Вмещает оно *васаны* (санскр. *vasānā*) – «ароматы», отпечатки, т. е. тенденции, формирующиеся в процессе функционирования других уровней сознания, взаимозависимого происхождения дхарм, направляемого деятельностью – *кармой*. *Васаны* наделены энергией к прорастанию, так что, актуализируясь, они определяют характер дальнейшего возникновения и развития дхарм, проецируя свои содержания вовне; с другой стороны, восприятие и переживание ведут к постоянному пополнению *алая-виджняны* следами дхарм, «семенами» – *биджа* (санскр. *bīja*), «зачатками» васан. Таким образом, поток дхарм и процесс накопления и ароматизации семян и отпечатков обуславливают друг друга⁸.

«Вселенская эволюция имеет два аспекта: во-первых, пополнение отпечатков в хранилище, и, во-вторых, их вызревание в новые сознания/действия» (Там же, с. 91) – первое называется «причинной трансформацией» (санскр. *hetu-pariṇāma*), второе – «результатирующей трансформацией» (санскр. *phala-pariṇāma*). Отпечатки – *васаны* подразделяются (Hsuan Tsang. *Vijñaptimātratāsiddhi*. // R. Sāṅkṛtyāyana, p. 18) на «*созревающие*», формирующие психологическую самотождественность существ и рекомбинацию дхарм после смерти, и «*соответствующие причине*» – результаты нынешних переживаний (Чаттерджи А.К. 2004, с. 91). Развертывание семян приводит к формированию онтологически нижестоящих по отношению к алая-виджняне форм сознания, в том числе *манаса* – ума (санскр. *manas*) и функционирующих сознаний (санскр. *pravṛtti-vijāñā*). Понятие «Манас» используется в йогачаре не так, как это делается в абхидхармической традиции. Виджнянавадины возвысили манас над статусом «*умственного сознания*», эмпирического сознания рассудочной деятельности, следующего за пятью чувственными сознаниями⁹ – это шестое сознание получило название *мановиджняны* (санскр. *mano-vijāñā*). *Манас*, «элемент нашего сознания, который поддерживает равновесие между эмпирическими и индивидуальными качествами с одной стороны и универсальными духовными качествами – с другой» (Анагарика Говинда, лама. 2005, с. 87), мыслится как высший ко всем шести сознаниям (*мановиджняне* и пяти чувственным сознаниям), но вторичный по отношению к *алае*. Это ум, проецирующий себя во времени, это опыт рефлексии дхарм, умственная интенциональность (санскр. *manana*). Он закладывается *васанами*, *соответствующими причине*. Поскольку подобная система информационно недостаточна, загрязненный неведением ум (санскр. *kliṣṭa manas*) не может постигнуть *алая-виджняну*, а, значит, и собственную природу. Не имея некоего «онтологически негативного» содержания, он, тем не менее, формирует фундаментальную иллюзию бытия. Неясную ему *алаю* он воспринимает за атман – субстанциальное «Я». Все многочисленные последствия этого «психоонтологического падения» приводят к тому, что *алая-виджняна* постоянно подпитывается семенами, отчего не может быть развернута в сторону

Свабхавикакаи – своего пробужденного естества. Йогачара переосмысляет категории пратитья-самутпады в идеалистическом духе (Орлов А. 2005. 337-343). Мир – не материя, а форма актуализации сознания, объективированная сфера (санскр. *viśaya*), противопоставляемая органам чувств (санскр. *indriya*).

Таким образом, формируется трехуровневая иерархия восьми форм сознания: (((1. пять чувственных виджнян + мано-виджняна) 2. манас) 3. алая-виджняна). Их природой является Таковость, при том, что все эти категории пусты, а сама иллюзия индивидуальности формируется *манасом*. Неопределенную объективность содержания алаи манас подменяет «эмпирической определенностью» (Там же. 106), в перспективе облекающуюся в идею материальности, «внешнего» по отношению к «я» миру. Формируются четыре аффекта – 1) ошибочной идеей «я»; 2) неведением относительно «я»; 3) восторг относительно «я» и 5) привязанность к «себе» (см: Ачарья Васубандху. Тридцать строф. 66) // Орлов А. 2005, с. 394). Категоризируя опыт, манас подменяет идею «есть мышление – значит, есть сущее» на «я мыслю, значит, я существую».

Деятельность манаса может быть прекращена посредством психопрактики (Hsuan Tsang. *Vijñaptimātratāsiddhi*. // *Sāṅkṛtyāyana*, p. 24); существует пять видов сосредоточения, в которых манас не функционирует (Ibid. 34-35). У достигших архатства *манаса* нет: поток «разворачивается (*vyārtti*)» (Ачарья Васубандху. Тридцать строф. // Орлов А. 2005, с. 387). Сюань-цзан связывает это с состоянием Ваджрного самадхи, когда «до конца пресекают препятствия (*āvaraṇa*) аффективности», поскольку «эти благородные личности не привязываются к алае как к «Я» (самости). Поэтому считается, что их созревающее сознание перестает называться основой и они полностью отбрасывают сознание-основу. Однако неверно утверждать, будто архаты полностью отбрасывают субстанцию восьмого сознания и что в момент Ваджрного самадхи, при отсутствии сознания, несущего семени, они входят в нирвану без остатков» – отмечает Сюан Цзан» (цит. по: Орлов А. 2005, с. 353). Согласно Стхирмати «аффективность искореняется с помощью медитации Вершины Бытия, беспрепятственного пути»

– т. е. готовности усвоить Благородные истины – «вместе с достижением состояния Архата» (Стхирмати. Тримшика-карика-бхашья. // Орлов А. 2005. С. 399-400). Эта психотехника – бессознательное сосредоточение, достигаемое остановкой читты и ее явлений. По-другому она именуется *ниродха-самапатти* (санскр. *nirodha-samāpatti*) и относится к сфере не-форм. Проецируемая *манасом мановиджняна* устранима еще раньше – по достижении *погружения неразличения* (санскр. *asamjñika-samāpatti*) Тридцать строф. 16. // Орлов А. 2005, с 423), которое, согласно Стхирмати, (Стхирмати. Тримшика-карика-бхашья. // Там же), достигается по реализации *третьей дхьяны*. Это важное замечание, показывающее, что индийские йогачарины пользовались практически тем же психопрактическим комплексом (Анупада-сутта. III // Пятигорский А. 2007, с. 139; о психопрактике индийского буддизма и уровнях дхьяны см: Конзе. 1993; Андросов В.П. 1999.), что и сторонники абхидхармических школ. Формирование учения о практике происходит значительно раньше, чем создание йогачаринской психоонтологии, причем сама она и возникает во многом как реакция на тот опыт, который открывается в созерцании, однако не может быть объяснен предшествующими школами. Дальнейшее развитие индийской йогачары привело к отказу от доктрины *алая-виджняны* у йогачаринских эпистемологов, однако на китайскую традицию это не повлияло.

Йогачаринские доктрины появились в Китае вместе с текстами переводов, вокруг которых сложились школы *Дилунь* (кит. 地倫, *dìlún*) и *Шэлунь* (кит. 攝倫, *shèlún*). Обе школы опирались на *Дашабхумика-шастру* Васубандху (*Ши ди цзин лунь*, кит. 十地倫), *Махаяна-санграху* Асанги (*Шэ да чэн лунь*, кит. 攝大乘倫). Основателем Шэлунь считается Парамартха. Северная традиция *Дилунь* разделилась на два направления: в *Северной школе*, основанной учеником Бодхиручи Дао-чуном (кит. 道寵, *Dàochǒng*), полагали, что алая-виджняна иллюзорна, тогда как в *Южной* – линии Хуэй-гуана (кит. 慧光) – Алаю отождествляли с Татхагатой (Янгутон Л.Е., 1982, с. 22). *Южная школа* высоко ставила учение Хуаянь-цзин (Аватамсака-сутры), и на ее основании проповедовала всеприсутствие Природы Будды. Сторонники *Северной Дилунь* и

Шэлунь развили учение, об *Амала-виджняне* – обратной, очищенной стороне алая-виджняны. Зачатки этой доктрины встречались у индийских йогачаринов, она представлена у Парамартхи (Торчинов Е.А. 2002, с. 191); в Китае она развилась в полноценную девятиричную психоонтологию. *Амала-виджняна* истинна (*чжэнь*; кит. 正, zhèng), чиста (*цзин*), непорочна (*цинцзин*) и вечна (*цзин*), она – источник Пути и его цель. Учение об абсолютном сознании, тождественном Татхате, позволяло согласовать идеи йогачары и доктрины Татхагата-гарбхи. *Манас* в *Шэлунь* назывался *адана-виджняной*, обобщающим сознанием. В VI в. Последователь *Шэлунь* Куй-цзи, ученик Сюань-цзана, преобразовал доктрину школы сообразно с трудами учителя, заложив основы *Фасян*.

Чэн вэй ши лунь (кит. 成唯識論, санскр. Vijñaptimātra(ta)siddhi-śāstra; Собрание [учения] о «лишь-сознании») – это сводный комментарий, составленный из десяти комментариев к *Виджняптиматра(та)-тримукти-шастра-карике* Сюань-цзана, записанный с его слов Куй-цзи. В нём разбираются идеи Васубандху и приводится список его индийских комментаторов. В их числе названы Дхармапала (*Ху-фа*, кит. 護法), Стхирмати (*Ань-хуэй*, 安慧) и Нанда (*Хуань-си*, кит. 歡喜). Учение Дхармапалы во многом определило характер китайской йогачары. Изложение психоонтологической доктрины в *Чэн вэй ши лунь* начинается с провозглашения пустоты «Я» (*шэнь кун*, кит. 生空) и дхарм (*фа кун*, кит. 法空). Далее излагается учение о разворачивании (санскр. *pariṇāma* кит. 轉戀, *zhuǎliàn*) сознания. В целом вселенский психоонтологический процесс представляется так же, как и у Васубандху. В *Чэн вэй ши лунь* проводится различие между двумя интерпретациями йогачаринского учения. Первая восходит к Стхирмати и Дхармапале, вторая – к Нанде. Согласно первой традиции, все виды виджнян возникают в результате трех трансформаций *алаи* (*Чэн вэй ши лунь*, 15 // Ленков П.Д. 2006, с. 161). Сознание в качестве своих объектов включает и атман, и дхармы. В этом смысле их онтологическое составляющее (равно как и индивидуальная иллюзорность) одинаковы.

Затем излагается доктрина «частей (фэнь, кит. 分) сознания» – часть-

видение (*цзянь фэнь*, кит. 見分) и часть-образ (*сян фэнь*, кит. 相分). Первая ошибочно воспринимается как Атман, а вторая разбирается на дхармы. И то, и другое – лишь формы языка описания. Куй-цзи отмечает, что его школа защищена от крайности «увеличения», т.е. онтологизации дхарм (как у саутрантиков и вайбхашиков) и идеи дхарм вне сознания (*rūpa, citta-viprayukta* и *asamskṛita* вайбхашиков), и крайности «уменьшения», т.е. деонтологизации сознания (Там же, с. 162). С одной стороны, йогачара опиралась на доктрину шуньявады, Сюань-цзан в трактате Хуэй цзун лунь (кит. 會宗論) доказывает непротиворечивость учений йогачары и мадхьямаки (см.: Beal. S. 1911. P 157-158); с другой – последовательно применение нагарджунистской методологии обесценивало ее собственное позитивное учение и не способствовало сближению с доктриной Татхагата-гарбхи, близкой китайцам по духу.

П.Д. Ленков обращает внимание на психотехническую сторону трактата, обнаруживаемую даже в его названии (Ленков П.Д. 2006, с. 165). Задача фсянского подвижника, описываемая с привлечением психоонтологических категорий – «преображение опоры» (*чжуань и*; кит. 轉依, санскр. *āśraya-parāvṛtti*), позволяющее йогину пребывать в состоянии «неразличающего [«субъект» и «объект»] знания» (*у фэньбе чжи*; кит. 無分別智). У этого опыта есть и вполне осязаемое измерение, в чем-то сходное с чаньским (см.: Ху Ши. Развитие Дзэн-буддизма в Китае. // Пахомов С.В. 2004, с. 42). В Чэн вэй ши лунь *чжуан и* относится не к *алая-виджняне*, а к самой Истинной реальности (Ленков П.Д. 2006, с. 173). Если в Тримшике утверждается, что архат расстается (*шэ*, кит. 捨) со своей *алая-виджняной*, то уже у Дхармапалы говорится, что *шэ* не означает исчезновения всех качеств сознания-вместилища (Чэн вэй ши лунь // Ленков П.Д. 2006, с. 183). Сознание реализованного подвижника не может называться «вместилищем» или «всесемьянностью». Однако китайским последователям Дхармапалы важно именно положительное указание на качество пробужденного ума. Не только *алая*, но и *манас*, воспринимаемый основателями йогачары как «*клишта*-манас», «загрязненный», который, согласно Стхирамати, полностью исчезает в *ниродха-сампатти*, у Дхармапалы преобразуется в чистый, «не-

омраченный», опору йогического созерцания (Там же, с. 188). Идеи Амала-виджняны и чистого манаса свидетельствуют о большем, чем у классиков индийской йогачары, стремлении *Фасян* к положительной психоонтологии.

Ассимиляция учения о Татхагата-гарбхе заставила *Фасян* согласовать идею Природы Будды в каждом существе (китайский перевод слова «гарбха» подчеркивает этот аспект) с йогачаринской системой. В результате сформировалось учение о двойственности Свабхавикакаи: будучи заключена в иллюзорное «живое существо», она статична и не может проявлять свою активную сторону. С другой стороны, во Вселенском смысле Свабхавикакая активна и проявляет себя в закладке соответствующих семян.

Психопрактическое наследие *Фасян* было в значительной мере определено Абхидхарма-кошей Васубандху. Тем не менее, эта школа предложила и свои собственные модели психотехники, прямо соотносящиеся с психоонтологией. В *Чэн вэй ши лунь* описывается пятеричная модель: «закладывание основания», «добавление деяний», «умножение знаний», «овладение навыками» и «совершенство».

Анализируя махаянскую психопрактику, и, в особенности, школу *Фасян*, А. Спонберг рассматривает объемы понятий «*дхьяна*», «*самадхи*» и «*бхавана*». Бхавана – «становление, развитие» – самое общее понятие, оно лишь указывает на практику, сам подвижнический образ жизни, не типологизируя ее. Самадхи – это практика в ее результативном аспекте, пребывание в определенном состоянии сознания; самадхи присуща однонаправленность. Термин «*дхьяна*» (комплекс из *випаццьяны* и *шаматхи*) – применим и к практике, разделенной по уровням, и к созерцанию вообще – сближаясь с понятие «*йога*» (Подробнее об этом, а также о практиках *Фасян*: Sponberg A. Meditation in Fa-hsiang Buddhism. // Gregory, P.N. 1986, p. 17-20).

Развитие школы китайских йогачаринов приостановилось в IX в. Возможно, упадок традиции был связан с тем, что *Фасян* вызвала решительную критику со стороны других школ за то, что допускала возможность существования урожденных еретиков – *иччханتيки* неопределенной природы, принципиально

не способных достичь Пробуждения в силу отсутствия деятельной Природы Будды (行佛性). Эта идея контрастировала с монистической основой собственной психоонтологии школы.

До своего заката Фасян успела проникнуть в Корею, где к X в. сформировались две традиции *Попсан-чонъ*: *Юга-оп* и *Чаын-чжон*. Примечательно, что первая школа сосредотачивала свое внимание на вопросах психопрактики, тогда как вторая развивала йогачаринскую теорию. В 653 г. Досё (яп. 道昭, *Dōshō*) (629-700) принес традицию в Японию, став основателем *Хоссо-сю*. В настоящее время школе Хоссо принадлежит три храма – Кофукудзи (яп. 興福寺) и Якусидзи (яп. 薬師寺) в Наре и Киёмидзудэра (яп. 清水寺) в Киото.

Психопрактическая традиция Фасян оказалась, пожалуй, еще более тесно связанной на психоонтологию школы, нежели это было в индийской йогачаре, где наблюдалось приспособление старых техник под новые доктрины (мотивированные, впрочем, опытом психопрактики). Сложная система описания психокосма служит вполне прикладным целям, так что связь двух интересующих нас уровней очевидна, в этом мы соглашаемся с выводами П.Д. Ленкова. Позиция Е.А. Торчинова справедлива и в том, что «йогачара – это философия, выполняющая функции йоги, или философия, ставшая йогой», «йогачара представляет собой методологию йогической практики, своеобразным проектом йогической алхимии трансмутации омраченного и грезящего сознания в сознание очищенное и бодрствующее» (Торчинов Е.А. 2002, с. 155), однако при этом «утонченно-рафинированная система требует слишком больших интеллектуальных усилий <...> чтобы считать ее лишь теоретическими пролегоменами к йогической практике» (Там же). Фасян в этом плане унаследовала характер индийской йогачары, в китайском духе усилив в ней катафатическое начало. Приверженцы Фасян скорее были философами, практикующими йогу сообразно со своей психоонтологией, нежели йогинами, создающими особую философию на почве своего опыта.

§ 3. Школа Хуаянь.

Школа *Хуаянь-цзун* (кит. 華嚴宗, *Huáyán zōng*; кор. *Хваом-чонъ*; яп. *Kegon-shū*; санскр. *Avatamsaka*) – одна из наиболее интересных в философском плане школ дальневосточного буддизма. Сформировавшись как экзегеза «Гирлянды [сутр украшающих] Просветленного» – *Аватамсака сутры* (кит. 華嚴經, *Huáyán-jīng*; яп. *Kegon-kyō*; тиб. *mdo-phal-po-che*) – собрания текстов, относящихся ко временам «махаянских сутр второй волны», включающих «Дащабхумика-сутру», «Обеты практики бодхисаттвы Самантабхадры», «Гандавьюха-сутру» и др.; впервые переведенной на китайский язык Буддхабхадрой (359—429гг); после чего было создано еще несколько переводов (VII, VIII вв.).

Весь цикл – а в особенности *Гандавьюха*, его последняя часть, весьма выделяются на фоне других махаянских сутр, и по содержанию, и композиционно (Судзуки Д.Т, 2005, с. 68) – это определяется перспективой текста: и Будда, и мир вокруг него предстает в измерении вечности, как светозарный Дхармадхату, вне времени и вне определений. Протяженность идеального мира уравнивается светозарностью, вбирающей в себя всё и не оставляющей места теням и образам (санскр. *анабхаса*) (Там же. с. 70). Дхармадхату – это Сущее как Сущее-в-Абсолюте, обратная сторона Локадхату – Существующего как совокупностей отдельных вещей (дхарм, миров, существ – в свете махаянской деонтологизации дхарм это непринципально). И то, и другое обладает одним и тем же субстратом, но в Дхармадхату нет фундаментальной иллюзии самости, эта полностью проницаемая реальность. Вселенная таинственна (санскр. *ачинтья*) и неопишима (санскр. *анабхилапья*). Образы сутры – не иллюстрации, они требуют живой вовлеченности, практического переворота в способе мировидения; это и «история внутреннего религиозного самосознания бодхисаттвы Самантабхадры, чьи «глаз мудрости» (*джняначакшус*), праведная жизнь (*чарья*) и изначальные обеты (*пранидхана*) составляют ее содержание» (Там же, с. 75). Д.Т. Судзуки полагал (Там же, с. 72-73, 76-77), что Аватамсака отразила окончательный переход от хинаянского идеала к исполненному жизни духу, который найдет воплощение в *Чань*.

Мистицизм Аватамсаки, ее психоонтология – как и у Нагарджуны, – не вертикальная (предполагающая субстанцию и онтологически низшие акциденции), а зеркальная: одно и то же может пониматься и как единый Абсолют, и как мир множеств, исполненный иллюзиями и силами причинно-следственных связей. Иллюзия не имеет «своего» – ошибка в том, что живое и объемное воспринимается как плоское и рассеченное. Именно поэтому светозарная Таковость Гандавьюхи оказывается способной осветить саму повседневность – не может быть какой-то специфической, особой практики – так же, как нет и особого места, куда бы она могла привести: «будды и бодхисаттвы — это мы сами, их деяния, — наши деяния» (Там же, с. 76). При всей категоричности выводов Д.Т. Судзуки мы должны признать, что Аватамсака задала ощутимый вектор развития дальневосточному буддизму.

Сюжет Гандавьюхи – повествование о путешествии Судханы под руководством Маньджушри в поисках знания сути жизни бодхисаттв. Будда не проповедует – в диалоге Маньджушри и Самантабхадры он лишь свидетельствует об истинности слов махасаттв. Майтрея приводит Субхути и башню Вайрочаны, где тот постигает Дхармадхату: вечная и несокрушимая башня соединяет всё, что в ней находится – включая и самого грядущего Будду Любви, границы предметов исчезают, но при этом ничто не претерпевает никакого исчезновения: «это происходит повсеместно за счет всеприсутствующего взаимоотражения образов» (Дюмулен Г. 2003, с. 46), Майтрея отражается и в каждом предмете, и во всей башне в целом. С другой стороны, каждая вещь в отдельности не представляет собой вообще никакого действительного бытия – все они пусты и лишены самости (Судзуки Д. Т. 2005, с. 138). При этом космоистическое целое Дхармадхату – не что иное, как психологическое пространство. Соединяясь с Майтреей и его пространством, Судхана выходит за рамки своего «я», но не лишается ничего в себе. (Гандавьюха-сутра. // Судзуки Д. Т. 2005, с. 112). Когда «тело и ум растаяли», омрачения Судханы исчезают.

В «Обетах практики бодхисаттвы Самантабхадры» (40-я глава

Аватамсаки») разбираются десять обетований практики бодхисатв (Обеты практики Бодхисаттвы Самантабхадры. // Торчинов Е.А. 2000, с. 338). Самантабхадра свидетельствует о том, что его практика не будет иметь границ, – даже если бы «омрачения живых существ имели бы предел» (Там же, с. 340). Среди всех возможных подношений самое высшее – подношение Дхармы (Там же, с. 342-343). «Исполняя все желания существ, бодхисаттва при этом защищает их от возникновения злых дхарм посредством посвящения заслуг. Принявшие «царь обетов» – т.е. весь этот комплекс – «в мгновение ока исполняют все свои обеты практики и обретут неисчислимое и безграничное счастье» (Там же, с. 356); обет – это единственное, что можно взять с собой в посмертие, и узреть Маньджушри, Амитабху, Самантабхадру, Авалокитешвару, Майтрею и других (Там же, с. 355). (Этот фрагмент Аватамсаки весьма схож с амидаистскими сутрами). На пути бодхисаттвы подвижник обретает абсолютное измерение: «сознание, преисполненное великого сострадания, является сущностью всех Будд и Татхагат» (Там же, с. 350). Далее утверждается взаимопроникновения Татхаты и множеств: «Я глубоко верю в то, / Что в каждой пылинке находятся бесчисленные Будды, / Что в каждой из них находятся собрания бодхисатв, / Так же как и в каждой пылинке мира дхарм» (Там же, с. 357).

Дхармакая, Будда в своей высшей сути – вне времени и пространства – описывается в 34-й главе Аватамсаки как не-индивидуальная реальность, проявляющая себя во всем сущем, но не загрязняемая ничем от него, это не ложное существование, а универсальное и чистое бытие (Аватамсака-сутра, XXIV // Судзуки Д.Т. 2002 с. 227-228). Хотя Дхармакая равно светит всему живому, узнать его свет может только тот, кто не ослеплен омрачениями. Онтологический рубеж – это вселенская трансцендентальная иллюзия, питаемая, однако, сугубо психологическими причинами. Один из самых ярких образов Аватамсаки, иллюстрирующий ее психоонтологию – сеть Индры. Это кружево из драгоценных камней, простирающееся и по горизонтали, и по вертикали (пространство и время). Каждый камень отражает в себе все остальные, и его собственное отражение в каждом из них возвращается к нему. Вся сеть

вмещается в каждый из ее камней. Камень – символ индивидуального начала (непринципиально – дхармы, существа), сеть – это Дхармадхату. Вся полнота Реальности вмещается в каждое живое существо, и, одновременно, в осознании отражений искореняется иллюзия «независимого существования». При всей склонности к *theologia negativa* (Дюмулен Г. 2003, с. 45). Аватамсака гораздо более осязаема, нежели Праджняпарамитский канон, но при этом не замыкается на своем обетовании, как это происходит в текстах амидаизма. Свойственный Махаяне абсолютизм в Гандавьюхе переходит в *космотеизм* (Там же, с. 46); возможно, слово «космос» – не лучшее. Дхармакая предстает живой и сознательной реальностью, однако, не-демиургической, и, тем более, совершенно «не-персонажной» силой. Однако назвать ее «безличной» (как это понимается в рамках европейской мысли, в смысле анатмавады Дхармакая, бесспорно, «*анатманична*»), свести к принципу или закону было бы еще большей ошибкой. Предложенный Т. Р. В. Мурти (Murti, T.R.V. 1973) по отношению к мадхьямаке, и развитый А. К. Чаттерджи (Чаттерджи, А.К. 2004) в применении к йогачаре термин «абсолютизм» вполне подходит и к доктрине Хуаянь, но не исчерпывает ее. Это также своеобразный *панэнтеизм*, не знавший – как свое прошлое – периода становления *теизма* (в силу присущей буддизму *ниришвавады*), «диалектический панэнтеизм» (об определении терминологических границ по отношению к абсолютизму Аватамсаки – см.: Дмитриев С.В. 2006, с. 172-174), где не только «всё в сознании Абсолюта», но и Абсолют вмещается в каждое сознание, но не как субстанция, а как проекция полноты всеобщего, своеобразная «голограмма», «Сеть Индры», где часть вмещает целое.

Важным источником по психопрактике Хуаянь является «Великая сутра широкого распространения о ясном смысле обретения совершенного пробуждения». В ней излагается доктрина Татхагата-гарбхи и теория взаимного соотношения практик (Сутра совершенного пробуждения. // Торчинов Е.А. 2000, с. 384). Хотя пробуждение моментально, и в нём «нет порядка и последовательности, / Также нет в нем и никакого особого метода» (Там же, с. 386), задача бодхисаттвы – преодолеть заблуждения посредством правильного

направления мысли: «в первую очередь следует опираться на шаматху» (кит. *чжи*) (Там же, с. 387). Следует созерцать элементы тела, шесть корней и мыслящую пневму как нечто лишенное самобытия, как ложную пыль и ложный ум; и то, и другое обречено на гибель – однако это «гибель ложной гибели». Исчезновение иллюзорного ума сравнивается с полировкой зеркала. Всё в своей основе чисто: безбрежное пространство возникает из чистого пробуждения, отчего чисты и сознание, и «пыль», и органы чувств, и их содержание, и элементы, и миры, и существа (Там же, с. 390-391) – здесь мы видим своеобразную инверсию Сутры сердца Праджняпарамиты. Пробуждение сравнивается с плавкой руды: металл возникает не из плавки, его природа не терпела умаления и в руде, однако теперь рудой он уже не станет. Присущая шравакам идея о необходимости что-то уничтожить – это бесплодная попытка прекратить сансару сансарическими силами. Подлинная задача – устранение «преграды принципа» и «преграды вещей» – изначального неведения и притока омрачений. Когда будет устранено то, что итак не существует, постигается тождество нирваны и сансары, пробуждения и преград. Три пути бодхисаттв к Совершенному пробуждению – *шаматха*, *саманати* и *дхьяна*.

Шаматха – это путь совершенствования в спокойствии и умиротворении, осознание «мутных движений сознания», порождающий «умиротворяющую мудрость». В состоянии шаматхи «тело, ум и все виды внешней пыли» обретают «вечное успокоение» и исчезают. *Саманати* – эти практика бодхисаттв, основанная на осознании того, что пробужденный ум происходит из того же источника, откуда органы чувств и их предметы. Зная об этом, подвижники входят в сферу заблуждений, породив «великое сострадание и спокойствие», чтобы просветить всех (Там же, с. 413). *Дхьяна* – это осознание преграды тела и ума, освобождающее от привязанности к признакам чистоты или заблуждения (Там же, с. 414). В описании трех практик отчетливо видны основоположения махаянского мировидения: практика не предполагает достижения чего-то принципиально нового – она раскрывает то, что и в самом недре сансары не переставало быть нирваной. Все многообразие практик сводится к этим трем.

Совокупность возможных сочетаний практики дхьяны, самапаты и шаматхи называется «Двадцать пять колес бодхисаттвы» (Там же, с. 422). Практика бодхисатв – не столько средство достижения Просветления, сколько способом его выражения: описания практик начинаются словами: «Если бодхисаттвы достигнут Чистого и Совершенного Пробуждения, и...» (Там же, с. 413-414) – Пробуждение вечно, его не достигают – в нём совершенствуются. Эта идея очень важна как для понимания Хуаянь, так и для становления комплекса Чань; потенциал, заложенный в ней, фактически позволил махаянской психоонтологии совершенно освободиться от имманентного влияния хинаянской картины мира. Возможно, успех учения Хуаянь в Китае связан с тем, что выйдя из пространства абхидхармического дискурса, Великая Колесница смогла вполне воплотить некоторые свои потенции – в этом смысле подход Д.Т. Судзуки к осмыслению индийских истоков *Дзэн* (Судзуки Д.Т. 2002, 2004, 2005) вполне оправдан.

Самоопределению школы Хуаянь предшествовал период двух ее первых патриархов – Ду-шуня (кит. 杜順, *Dùshùn*) (557 – 640) и Чжи-яня (кит. 智儼, *Zhìyǎn*) (602 – 668), занимавшихся экзегетикой *Хуаянь-цзин*. Ду-шуню принадлежат сочинения «Врата созерцания мира дхарм по учению Хуаянь» и *Хуаянь у цзяо чжи гуань* – «Сосредоточение и созерцание сущности пяти учений по сутре Хуаянь». В них он разбирает основные принципы хуаяньского учения соотношения пустоты (Кэгон признает и высоко ценит концепцию причинности мадхьямаки (Лепехов С. Ю. 1998 с. 218)), Таковости, дхарм, их взаимопроникновения.. Чжи-янь создал несколько трактатов, включая «Десять сокровенных врат в единой повозке Хуаянь». Заслуга преобразования текстовой традиции в самостоятельную школу принадлежит Фа-цзану (кит. 法藏, *Fāzàng*) (643 – 712), третьему патриарху *Хуаянь*, ученику Сюань-цзана, философу и переводчику. Четвертым патриархом *Хуаянь* стал Чэн-гуань (кит. 澄觀, *Chéngguān*) (738-839), почитаемый как воплощение Маньджушри, мыслитель и комментатор, создавший трактат *Хуаянь фацзе сюань цзин* – «Чистое зеркало мира дхарм»; сила убедительности его сочинений привела в *Хуаянь* будущего пятого патриарха школы, знатока конфуцианства Гуй-фэна Цзун-ми (кит. 圭峰宗密,

Guīfēng Zōngmì) (780-841) – выдающегося деятеля китайского буддизма, почитаемого и в *чаньской* традиции. Взлет Хуаянь был остановлен гонениями имп. У-цзуна (845 г.), однако к этому времени школа уже успела распространиться в Корее и Японии. В Корее последователи Аватамсаки добились высокого положения своей школы. Формальным основателем *Хваом* считается Ый Сань (ханчча 義湘) (625-702). Важнейшее место в истории корейского буддизма занимают труды его сподвижника Вон Хё (ханчча 元曉) (617 – 686), наставника, в чьих трудах – проповедях и комментариях – соединились идеи *Попсан*, *Чонтхо* и *Хваом*. В целом для корейской школы Аватамсаки характерны тенденции к ассимиляции китайских моделей вместе с попытками синтеза идей различных школ. Японцам учение Аватамсака-сутры впервые было проповедано Дао-сюанем. Основателем *Кэгон-сю* считается Робэн (яп. 良辯/良弁; *Rōben*), наставник из школы *Хоссо*. В Японию им был приглашен корейский мастер *Сим Сань* (ханчча 審祥; яп. *Shinshō*), ставший наставником в Тодайдзи. В 744 г. Сим Сань начал работу по переводу текстов *Хваом* на японский язык.

Учение китайских последователей Аватамсаки не является простым воспроизведением взглядов ее индийских авторов (Янгутов Л.Е. 1982, с. 27), в нём кристаллизуется специфически-китайская традиция буддийского абсолютизма, впитавшая идеи и тексты *йогачары* и *мадхьямаки*, Праджняпарамитский цикл, Нирвана-сутру и Ланкаватару, соединяя это с даосскими и конфуцианскими образами.

Дхармадхату, «*фацзе*» (кит. 法界, *fǎjiè*) – (не просто «мир дхарм» – это соответствует *локадхату* – но и «мир Дхармы») – основной предмет хуаяньской мысли, выступающий одновременно и как психоонтологический, и гносеологический Абсолют – высшая истина (Янгутов Л.Е. 1982, с. 34). Он состоит из «мира дхарм – Ли» (кит. 理法界, *lǐfǎjiè*) и «мира дхарм – ши» (кит. 事法界, *shìfǎjiè*). И «ли», и «ши» – коренные понятия китайской культуры и философии (см.: Титаренко М.Л. 1994, с. 166-167). В контексте Хуаянь *Ли* – это Дхарма во всех значениях этого слова, и, прежде всего, Таковость, пустая от определений, космическое Тело Будды, присутствующее во всём, Единый Ум,

это и сам принцип *пустоты*. Пустота не тождественна Ли, но «пустота растворяется в ли» (Там же, с. 36). В «Созерцании мира дхарм...» Ду-шунь говорит о пустоте как о бескачественной основе всего воспринимаемого; она нетождественна своим проявлениям (кит. 色, *sè*) и не отлична от них (Янгутов Л.Е. 1982, с. 36). Формы не являются абсолютной пустотой, т.к. та их не содержит, но они мгновенны и бестелесны, и поэтому пусты. *Ши* – это всякая индивидуализация: дхарма, форма, существо, процесс, проявление; пожалуй, наиболее емкий перевод термина – «вещь-событие» (см. также: Торчинов Е.А. 2007, с. 29). Л.Е. Янгутов понимает разделение *Фацзе* надвое как разграничение «вечных дхарм» и «временных дхарм» (Там же, с. 34). С такой позицией мы можем согласиться только в том смысле, что и сами понятия вечного и преходящего – тоже дхармы (разделения дхармо-частиц по их «степени онтологичности», сходного с идеями *вайбхашики*, в *Хуаянь* нет).

В «Созерцании мира дхарм...» Ду-шуня представлена доктрина «Десяти сокровенных врат» – обоснование Единого в отношениях *Ли* и *ши*: 1) «Ли похоже на ши»: ши иллюзорно, то, что проявляется, есть Ли; 2) «ши похоже на ши»: Ли есть во всех и в каждом ши; 3) «ши содержит Ли и ши»: в одной дхарме – весь мир, ли и ши нетождественны, но и не отличны друг от друга. *В одном есть одно, во всём есть одно, в одном есть всё, во всём есть всё*; 4) «между общим и единичным нет преграды»: Ли проникает во все ши – эти врата ассоциируются с Сетью Индры; 5) «между широким и узким нет препятствий»: каждая дхарма вмещает целый мир; 6) «нет препятствий между вместилищем и вмещаемым»: каждая дхарма содержится во всём; 7) «во всех дхармах – одна дхарма»; 8) «нет противоречия между связью и участием»: одно содержит всё и проникает во всё; одно содержит одно и проникает в одно; всё содержит одно и проникает во всё; всё содержит всё и проникает во всё; 9) «нет препятствий существованию внешнего мира»: всё содержит одно, входит в одно; всё содержит всё, входит в одно; всё содержит одно, входит во всё; всё содержит всё, входит во всё; 10) Нет препятствия всеобщей гармонии: всё – это одно, оно просматривается взаимно и повсеместно (Там же. 47-48). У Чжи-яня сходным образом переплетается и

время; есть прошлое, настоящее и будущее, и в каждом – по три соответствующих проекции, итого девять. Фа-цзан корректирует системы «Десяти врат» Ду-шуня и Чжи-яня – он меняет их последовательность и иллюстрирует на примере образа «золотого льва»¹⁰.

Наставники Хуаянь не позиционировали свое учение как строгий идеализм (как у *Фасян*), однако по мере развития школы тенденция к отождествлению *Ли* с сознанием усиливалась: Чжи-янь «впервые ввел в философию *Хуаянь* понимание того, что всё в мире существует в зависимости от сознания», однако, не конкретизируя (Янгутов Л.Е. 1982, с. 49); у Фа-цзана *Ли* предстает и как сознание-субъект, и сознание-субстанция всех и каждого *ши*. (Там же, с. 40). *Ли* абсолютно реально, *ши* иллюзорны и вне *Ли* немыслимы. Гуй-фэн Цзун-ми развивая идеи школ, которые должны быть объединены в Эка-яне, пишет об алая-виджняне, «основе и корне» семи сознаний, которая понимается как реальность с двумя аспектами: пробужденным и непробужденным.

Чэн-гуань предложил систему отношений ши и ли в виде четырех миров: 1) «мир дхарм – Ли» (кит. 理法界); 2) «мир дхарм – ши» (кит. 事法界); «мир без преград между ли и ши» (кит. 理事無礙法界, *lǐshìwúyǐfǎjiè*) и 4) «мир без преград между ши и ши» (кит. 事事無礙法界, *shìwúyǐfǎjiè*). Первые два мира соответствуют Реальности в ее абсолютном бытии и дхармовом существовании, третий «мир» – взаимообусловленность первых двух, их тождество и различие – без этого модуса два мира стали бы «субстанцией» и «акциденцией», что не вполне верно. Четвертый «мир» – гармония *ши*, их взаимопроникновение, без которого бы восхождение в Ли было бы невозможным; это результат неустранимости Ли в каждом ши. Все потоки оказываются согласованными. Если учение о гармонии ши и ли – это китайское переложение общемахаянских идей тождества нирваны и сансары вкупе с доктриной Татхагатагарбхи, то гармония ши и ши – принципиально новая идея, имеющая и вполне ощутимые последствия в практике Хуаянь и Чань: если в каждой вещи – полнота Будды, если в одной дхарме – мириады миров, то каждое дело, каким бы незначительным оно ни казалось, может стать делом Пробуждения. Диалектическое снятие дуализма Природы

Будды и «десяти тысяч вещей» осмысливается Хуаянь как свое главное достижение.

Вся эта интереснейшая психоонтологическая схема придает специфический характер психопрактике школы: человек способен обрести Пробуждение, вникнув здесь и сейчас в одну-единственную дхарму. Сеть Индры развернется перед ним, и он, полностью преодолев иллюзию самости, соединится с Вайрочаной, оставаясь при этом самим собой. Когда неведение будет исчерпано, приходит осознание пустоты, и обретается целостность в Дхармакая-Будде. Однако на практике этот опыт достигается поэтапно, – по мере прохождения врат подвижники постигают в опыте то, что до этого принадлежало области интеллекта. Можно предположить, что число врат – десять – выбрано мастерами Хуаянь не случайно, а сообразно с учением входящей в Аватамсаку Дацабхумика-сутры, повествующей о десяти этапах становления бодхисаттвы.

Учение о Татхагата-гарбхе также занимает значительное место в доктрине Хуаянь. Гуй-фэн Цзун-ми отождествляет ее с Единым Умом, Природой Будды, нирваной. Лоно Истинносущего – это неустранимый момент Таковости в сансарическом существовании, «субстрат изначального пробуждения» (Торчинов, Е.А. 2000, с. 452). Алая-виджняна – это его омраченный аспект, Дхармакая – пробужденный. Специфика интерпретации Татхагата-гарбхи у Цзун-ми связана с диалектикой взаимопроникновения Единого и вещей-событий: лоно – это еще и область сознания живого существа, в котором пребывает Будда. Этот «единый», «коренной ум» – по сути, единственное реальное естество ума, иллюзорный ум исчезает, оставляет место пробуждению, поскольку сам он как таковой никогда не существовал (здесь уместно провести параллель с тремя уровнями истины относительно односубстратной реальности в йогачаре).

Комментируя «Сутру Совершенного Пробуждения», Цзун-ми называет три основополагающие практики – *шаматху*, *саманти* и *дхьяну* – «умиротворенным сосредоточением, мудростью и осознанием равностности» (Там же, с. 458); практикуя по системе сутры, следует сосредоточиться на каждом из «Двадцати пяти колес бодхисаттвы», поместить их названия ни алтарь и в 37-дневном

затворничестве практиковать умиротворение, спокойное рассуждение и раскаяние.

Центральное место в сочинениях корейского наставника Вон Хё занимают две категории: *сушность-проявление* (ханчча 體用) – истинная Природа, присутствующая в живых существах в скрытой форме, и активный аспект этой сущности – *взаимопроникновение* (ханчча 通達). Среди махаянских доктрин Вон Хё особо отмечал теорию Татхагата-гарбхи – это учение он называл «наиболее подходящим для людей своей эпохи». В своих сочинениях Вон Хё не только развивает вероучение *Хваом-чонъ*, но и прибегает к идеям других школ – *Попсан*, *Самнон*, *Чхонтхэ* и *Чонтхо* (Фасян, Саньлунь, Тэндай и Цзинту). Мастер настаивал на гармонии теоретических построений и практики, сравнивая их «двумя колесами одной повозки». В области психопрактики следует избегать эскапизма, присущего дуалистическому пониманию подвижничества (см.: НРС 1.838a.8-11. // Park, Sung Bae. 1979, p. 26). При этом Вон Хё настаивает на принципиальности практики, поддерживаемой добродетелью и мудростью, и призывает не откладывать ее на будущее (Вон Хё. Вдохновение в практику). Практическим воплощением его опыта всеприсутствия Будды стала и его активная проповедническая и социальная позиция, и отказ от celibата. Поскольку реальность в принципе может восприниматься как Нирвана, то и деятельность, совершаемая с соответствующим настроением, есть практика. Учение Вон Хё не только послужило основанием для укрепления традиции *Хваом-чонъ*, но также оказало влияние и на другие школы корейского буддизма; своим предшественником его считают последователи *Сон-чонъ*.

Японская традиция *Кэгон* также активно взаимодействовала с другими доктринальными буддийскими системами – в некоторой степени она даже подверглась ваджраянизации. Впрочем, это не изменило ее основоположений – японские экзегеты Аватамсаки так же воспроизводили учения о Трех Телах Будды, доктрину «Мира Дхармы» (кит. 法界, яп. *Hokkai*), отношения *Основы* (яп. 理, *ri*) и *дел* (яп. 事, *ji*), беспрепятственности (яп. 無礙/無碍, *muge*) *Основы* и *дел* (*riji-muge*) и самих *дел* (*jijimuge*). Рут Фуллер Сасаки характеризует философию

Кэгон как «величественную систему, почти необозримую по широте и изоощренную в деталях» (Рут Фуллер Сасаки. Дзэн как религия. // Пахомов С.В. 2004, с. 159) и предлагает разбор четверичной модели кэгонского психокосма (Рут Фуллер Сасаки. Дзэн как религия. // Пахомов С.В. 2004, с. 159-163). Учение о *Мире Дхармы*, согласно Кэгон соответствует доктринам *Санрон* и *Хоссо* (о *пустоте* и «*лишь-сознании*»), беспрепятственность Основы и дел – *Тэндай* (о Природе Будды), беспрепятственность дел – самой *Кэгон* (Трубникова Н.Н. Шесть буддийских школ периода Нара. 2008). В Японии получило распространение учение о Десяти Телах Будды¹¹. Эта модель отразила кэгонскую тенденцию к положительному абсолютизму – Пробужденное начало связывается даже с самым кармическим процессом (для индийского буддизма такой пассаж был бы в высшей степени нехарактерен). Разделение Тела существ и Тела земли-страны указывает на свойственную *Хуаянь* (и, в еще большей мере – *Тяньтай*) объективацию мироздания, что отличает эти школы от *Фасян* – притом, что установки Йогачары принимаются всеми этими школами.

Таким образом, относительно соотношения в *Хуаянь* практической традиции и психоонтологического учения – пожалуй, самого фундаментального среди школ дальневосточного буддизма, одной из вершин буддийской диалектики, – следует сказать, что эта связь не только ощутима, но и достаточно сильна, чтобы определить вектор развития школы. Некоторая простота конкретных психотехнических моделей *Хуаянь* – не сколько результат перераспределения энергии школы в область психоонтологии (хотя и это имеет место), сколько сознательный отказ от строгого детерминизма в области практик, связанный с тем, что, по учению школы, всякая дхарма может послужить исчерпывающим основанием для обретения Пробуждения. Очень важно еще раз подчеркнуть отказ *Хуаянь* от модели «практика → Просветление» в пользу идеи «полировки» просветленного Ума – как уже данной реальности. Семиотика практики по Аватамсаке – это движение вглубь, а не к некой принципиально новой цели. Становление мировоззрения махаянского абсолютизма определило и своеобразное понимание *дхьяны* (вместе с *самапати* и *шаматхой*). Новая модель

«буддийского образа жизни» заставила традицию сосредоточиться скорее не акте «указания», нежели систематизации «созерцания». В определенный момент традиция сталкивается с проблемой иного рода: осуществление такой практики силами одних лишь теоретических построений не представляется возможным – психоонтология лишь задает пространство для опыта, но не сам опыт. В Китае этот дисбаланс был решен посредством слияния интеллектуалистской школы Хуаянь с чань-буддизмом, в Корее и Японии – посредством активного обмена идеями и техниками с другими школами. Объединение Чань и Хуаянь, пожалуй, следует считать чрезвычайно благоприятным событием в истории дальневосточного буддизма: глубочайшее психопрактическое учение и изысканная психоонтологическая доктрина смогли обогатить друг друга и восполнить соотношение двух исследуемых нами аспектов до совершенной гармонии (с некоторым преобладанием практического начала).

§ 4. Школа Тяньтай.

Школа *Тяньтай-цзун* (кит. 天台宗, *Tiān tái zōng*; кор. Чхонтхэ-чонъ; яп. *Tendai-shū*), это, пожалуй, наиболее самобытная в психоонтологическом плане традиция дальневосточного буддизма. Оригинальностью своей доктрины, формировавшейся в разрыве с индийским буддизмом, она превосходит даже Чань (хотя уступает ему по самобытности практик). Школа восходит к трудам китайских экзегетов **Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы**: Хуэй-вэня (кит. 慧文) и Хуэй-сы (кит. 慧思), почитаемых ею в качестве первого и второго патриархов. Однако подлинным основателем *Школы на горе Небесного Основания* следует считать Чжи-и (кит. 智顗, *Zhìyǐ*; яп. *Chigi*) (538-597).

Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы (санскр. *Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra* – «Сутра: Лотос истинной/благой дхармы» – кит. 妙法蓮華經, *Miàofǎ Liánhuā Jīng*; кор. *Myo beob nyeon hwa gyeong*; яп. *Myōhō Renge Kyō*) по ряду признаков может быть отнесена ко «второму поколению» сутр индийской махаяны. Именно в прочтении тяньтайской традиции эта сутра не только получила повсеместное распространение на Дальнем Востоке, но и приобрела авторитет, сравнимый с

местом Библии в христианском мире (Soothill, W.E. 1930, p. 34; Ch'en, K.K.S. 1968, p. 378; Williams, P. 1989, p. 141; С.Д. Серебряный. Лотосовая сутра: Многообразный мир... // Игнатович А.Н. 2007, с.10). В *Тяньтай* сутра почитается как глубочайшая проповедь Будды, учение исчерпывающего значения. Сутра содержит ряд фундаментальных основоположений Махаяны – в этом смысле она весьма репрезентативна (Winternitz, M. 1933, vol. 2, p. 295); однако, в силу отсутствия единообразия в структуре текста (Kern Н. 1884) их выявление представляет некоторые сложности. Первый раздел сутры, известный также как «Сутра о бесчисленных значениях», начинается с восхваления Будды, которое произносит махасаттва Великий Величественно-украшенный. В этих гатхах содержится учение о Дхармакае и «чудесных знаках Будды», соответствующих Самбхогакае; сама проповедь Будды происходит в Нирманакае на горе Гридхракута. Идея всеохватности и всеприсутствия Будды в его вселенской форме проходит сквозь весь текст Лотосовой Сутры (см.: Сутра о бесчисленных значениях. // Игнатович А.Н. 2007. с. 71- 72). В ответ на строфы о подлинной реальности Истинносущего сам Будда излагает «одно учение», которое может «быстро привести бодхисатву к ануттара-самьяк-самбодхи» – «Бесчисленные значения». Следуя ему, бодхисаттва постигает «природу и знак» дхарм (Там же, с. 75-76).

Практика Сутры Лотоса имеет своим основанием интеллектуально-созерцательное проникновение в естество всего сущего, опыт «Беззнаковой дхармы», в описании которой смыкается абсолютизм учения о Дхармакае и логические приемы Ваджраччхедика-сутры. Соединение учений о Пустоте, Таковости, круговращении дхарм и обетах бодхисаттвы, призвано стать всеохватной проповедью. Отрицательные определения Праджняпарамиты лишь подкрепляют утверждение всеприсутствия Дхармового тела Будды. Из этого онтологического тезиса выводится практическое следствие, главная идея сутры, объединяющая разрозненные главы в единый текст – учение о всеобщем Просветлении. Многообразие наставлений и даже самих «колесниц» Дхармы – это всего лишь «уловки» (Там же, с. 109), приводящие подвижника к осознанию

Одной Колесницы Будды. *Притча о горящем доме* (Там же, с. 131-143) дает понять, что каким бы ни было побуждение у «зачарованных своими играми» оставить «дом, где нет ни малейшей радости» – всех их в итоге вместо обещанных игрушек (повозок, запряженных баранами, оленями и быками – т.е. учения «трех колесниц») ждут настоящие «повозки, запряженные белыми быками» – *Экаяна* (то, что это все-таки «быки», позволяет предположить, что Единая колесница – это средоточие Махаяны); учение о двух нирванах – не более чем «призрачный город», созданный Буддой для путников на дороге сансары (Там же, с. 79). Прибегает к уловке и отец (Там же, с. 144-146), чтобы вернуть своему блудному сыну достоинство наследника.

Практикующий должен стремиться к Истинносущему, сравниваемому с целебными травами, с намерением самому «непременно стать Буддой», «продвигаться в совершенствовании» и «пребывать в сосредоточении» (Там же, 158); хотя Будда изливает свою «Дхарму одного вкуса» подобно дождю, следуя ей, подвижник опирается на свои силы (Там же, 159). Рано или поздно все живые существа смогут пройти этот путь – просветление доступно не только *девочке-нагини*, дочери Нагараджи (т.е. нечеловеческому существу женского пола), но даже злодею Деведатте (Там же, с. 209-214) .

Говоря о психотехнике в Лotosовой сутре, можно с уверенностью сказать, что главной практикой является сам ее текст. Неприспособленный для ознакомительного чтения, перенасыщенный атрибутами и эпитетами, в ритме, изобилующем повторениями, он побуждает к чтению нараспев и заучиванию наизусть (Williams, P., 1989, p. 34-35); читающий Сутру оказывается вовлечен в созерцание ее пространства. Такая практика провозглашается и превозносится самой сутрой (Сутра о бесчисленных значениях. // Игнатович А.Н. 2007. с. 250-252). Текст оказывается самодостаточным комплексом: его теория находит воплощение в практике, которая реализуется уже в самом чтении сутры.

Сутра Лотоса Чудесной Дхармы почитается в традиции Тяньтай настолько, что другим названием школы стало «*Фахуа-цзун*» (кит. 法華宗, *Fǎhuā zōng*; яп. *Hōge-shū*) – «школа Цветка Дхармы». Однако вклад собственного творчества

школы, происходящего в лоне китайской культуры, в большей мере определил ее облик, нежели ее классические основания. В нач. 90-х гг. VI в. (Игнатович А.Н. 1998, с. 107) основоположения учения Тяньтай были приведены усилиями Чжи-и в стройную доктрину, и зафиксированы в виде «Трех великих частей» (кит. *Саньдабу*) Гуань-даном, будущим четвертым патриархом.

Самым значительным новшеством Тяньтай был ее «космологический поворот», **переломивший** характерное для Махаяны **единство онтологической и психологической картины реальности**: субъект и объект, понимаемые в других школах как нерасторжимые категории, были разведены в духе китайского натурализма, причем основанием их воссоединения служит сама Природа Будды. Тяньтайский Космос представляет собой структуру в «*Три тысячи таковостей*». «Все дхармы в конечном итоге сводятся к десяти дхармам, то есть к десяти сферам, или мирам. Дхармы (сферы) ада, голодных духов, животных, асур, людей, небесных богов, шравак, пратьекабудд, бодхисаттв и будд — <...> называются десятью мирами Дхармадхату» (Тэрасава Дзюнсэй. Учение Нитирэна для нашего века. // Игнатович А.Н. 2002, с. 30). Уже здесь очевидна та вольность, с которой китайские наставники обращались с категориями индийского буддизма. Шесть сфер *мира страстей* (что характерно — вовсе без *мира форм* и *не-форм*!) объединены с «пространствами» благородных личностей и самого Будды — первые шесть называются сансарическими, четыре последних — «благородными». Таким образом, даже Нирвана в каком-то смысле становится «миром», пребывающим наравне с другими. Каждый из десяти миров рассматривается в десяти плоскостях — *таковостях*¹², взятых из второй главы Сутры Лотоса. Все десять миров со всеми своими таковостями проникают друг в друга, так что даже в аду можно обнаружить теплящуюся Просветленную Природу, а у Будды — аспект неведения. Таким образом, каждый из десяти миров содержит в себе еще девять миров-проекций. Каждый из этих может пониматься в трех модусах (А.Н. Игнатович переводит это как «*три компонента*, или *сферы*» (Тэрасава Дзюнсэй. Цит. ист. с. 31)): а) как совокупное содержание *скандх* всех населяющих мир существ — в каждом мире насчитывается пять скандх, и везде они движутся в

двенадцатеричной цепи взаимозависимого происхождения; б) как *форма жизни* – совокупность типических свойств обитателей мира, – вместе два этих модуса называются «главными дхармами» (кит. *чжэнфа*; яп. *сёхо*); в) как пространство, *сфера обитания* – «зависимые дхармы» (кит. *ифа*; яп. *эхо*), – для Тяньтай это, фактически, синоним объективно существующей реальности, внешней по отношению к сознанию существ, в ней пребывающих (впрочем, подобное описание – не больше чем метаязык: ни китайская, ни японская буддийская философия подобной категории не знает (А.Н. Игнатович, 1998, с. 120)). Умножив число *миров* на количество их *проекций*, *плоскостей-таковостей* и *сфер-компонентов*, мы получаем число 3000. Сама по себе модель мироздания могла бы считаться натуралистической, если бы, однако, не принципиальное положение о проекции. Более того, Чжи-и, опираясь на учение Лотосовой Сутры, утверждает, что все сознания живых существ, равно как и миры, ими населенные, содержат в себе и «равным образом опираются на абсолютный Единый Ум (*и синь*), Ум Будды. Каждый акт этого ума полагает эти миры целиком и полностью» (Торчинов Е.А. 2007, с. 23). Вместе учение о Будде как истинной сущности мироздания и космологическая система трех тысяч таковостей образуют доктрину «В одном акте сознания – три тысячи миров» (кит. *и нянь сань цянь*; яп. *итинэн сандзэн*).

В силу разделения миров на три сферы (фактически, разграничившего область психологии и космологии) перед наставниками Тяньтай возникает задача объяснить всеприсутствие Будды и в сфере, лишенной сознания. Ответом на этот вызов становится учение о присутствии Истинносущего как в живых существах – потоках сознания, так и в неживой материи, «не-потоках». Таким образом, в Тяньтай психология не есть собственный язык онтологии, – напротив, онтология поставлена и над космологией, и над психологией, связывая их в систему. Обретая свое измерение в Будде, *природа* сохраняет в своем облике то, что служило объектом интеллектуального и эстетического созерцания китайских мыслителей. Усвоение этого фундаментального топоса китайской цивилизации не только позволило буддизму закрепиться и сохраниться в Поднебесной, но и

оказало влияние на дальнейшую историю религиозного искусства Дальнего Востока (Торчинов Е.А. 2007, с. 24).

Иногда вероучение Тяньтай рассматривается как вольная рефлексия над наследием *мадхьямаки*. Это верно лишь в том смысле, что влияние йогачары на эту школу незначительно (по вопросу существования внешнего объекта позиции *Тяньтай* и *Фасян* противоположны). В отличие от Нагарджуны, гносеологическая модель Чжи-и, вытекающая из онтологических идей школы, трехчастна (Игнатович А.Н. 1998, с. 130-131), но далека от йогачаринской. Единство Бытия, постигаемого трояко, Чжи-и выразил в формуле «*пустое* – это *временное* – это *единое*» (кит. кун *цзи цзя цзи чжун*; яп. ку кэ соку тю). Как и в гносеологических моделях мадхьямаки и йогачары, уровни истины по Чжи-и – это не онтологические «слои» разной степени «реальности», а три способа видеть и описывать одну и ту же Реальность с разных точек зрения и разными семиотическими средствами (Hurvitz, L. 1962, p. 274).

Традиция тяньтайской психопрактики восходит к Хуэй-сы. Второй патриарх предложил модель, описывающую три способа реализации двух базовых техник индийского буддизма – *випаццьяны* и *шаматхи*: 1) постепенное прекращение (кит. *цзяньцзы* яп. *дзэнкё*); 2) «круглое» (т.е. совершенное) и внезапное (кит. *юаньдун*, яп. *эндон*) и 3) неопределенное (кит. *буцзин* яп. *будзё*)» (Stewenson O. The Four kinds of Samadhi in Early T'ien-t'ai Buddhism // Gregory P. N. 1986, p. 46). Классифицируя техники по предмету и способу созерцания, Чжи-и выделяет «десять пределов» (кит. 十境, *shíjìng*, яп. *zikkyō*) и «десять колесниц-способов» (кит. 十乘觀法, *shíshèngguānfǎ*; яп. 十乘觀法, *jūzyō-kampō*) (Трубникова Н.Н. Обучение «прекращению неведения и постижению сути» в школе Тэндай. 2008). Эта модель стала одним из важнейших топосов не только в школе Тяньтай, но и для других традиций. В дискуссии о характере пробуждения произошло самоопределение чань-буддизма (есть гипотеза о единстве этих школ: К. Сэкигути, Мохэ чжигуань. Т. 1, с. 9).

Руководствуясь принципом «прекращения [неведения] и выявления [суть]» (давшего имя одному из трактатов наставника) Чжи-и сосредоточил свое

внимание на технической стороне практики, подробно ее описав (развернутое описание практики по Чжи-и приводит О. Стивенсон (Ibid.) и, вслед за ним, А.Н. Игнатович (Игнатович А.Н. 1998, с. 136-144):

(I) Практика в одиночестве в горных лесах; (II) трудовая практика в монастырской общине – повседневная деятельность, осуществляемая с непрерывным самоконтролем, оценкой мотивов, с ощущением всеобщей бессубстанциальности, приносящая в повседневность глубину, момент Таковости, что, в перспективе, обращает практику в священнодействие (Игнатович А.Н. 1998, с. 136); **(III) практика сидячей медитации в специальном медитационном зале** – «четыре разновидности самадхи» (кит. 四種三昧, *sìzhǒng sānmèi*; яп. *shishu sammai*)¹³: 1) самадхи, [обретаемое] через постоянное сидение (кит. *ганцзо-саньмэй*, яп. *дзёдза-дзаммай*); 2) самадхи, [обретаемое] через постоянное хождение (кит. *ганьсин-саньмэй*, яп. *дзёгё-дзаммай*); 3) Самадхи, [обретаемое] наполовину через сидение и через хождение (кит. *баньгин-баньцзо-саньмэй*, яп. *хангё-хандза-дзаммай*); 4) Самадхи, [обретаемое] не через сидение, и не через хождение (кит. *фэйсин-фэйцзо-саньмэй*, яп. *хигё-хидза-дзаммай*).

Примечательна иерархия практик: относящиеся к разделу *баньгин-баньцзо-саньмэй* практики обретения самадхи *широкого распространения* и *Цветка Дхармы* соответствуют 3-му и 5-му периодам учения тяньтайской историософии. Всего, согласно Чжи-и, существует пять периодов учения, четыре учения о Дхарме обращения и четыре – о методе обращения: сначала Будда прямо под Древом Бодхи изложил учение Аватамсака-сутры. Оно было глубоким, но сложным для понимания. Эта проповедь, почти никем не понятая, легла в основание *Кэгон* (период 1). Тогда он стал проповедовать «учение Трех Хранилищ» (кит. 三藏教), изложенное в Трипитаке и некоторых сутрах, включая Вималакирти-нирдешу, (период 2, «проникновение» (кит. 通教), когда сформировались школы *Куся*, *Дзёдзицу* и *Рицу*; и период 3 – «широкое распространение» (кит. 別教)). Третье учение о Дхарме, предназначенное только бодхисатвам, и содержащее основоположения *виджнянавады* и *10-и бхуми*, содержалось в проповедях 1-го, 3-го и 4-го периода. В третий период возникли

школы *Хоссо* и *Сингон*¹⁴, в четвертый – опирающаяся на *Праджняпарамиту* школа *Саньлунь*. Пятое учение о Дхарме, «круглое» (кит. 円教), т. е. исчерпывающее и синтезирующее все предыдущие, включает «совершенное учение» Лotosовой Сутры и доктрины *Тяньтай*.

Таким образом, глубина проповеди определяет способ онтологизации, которая, в свою очередь, разворачивается в текст того или иного периода, сообразно с которым и строится практика. Хотя мы не можем сказать, что модель Чжи-и проводит строгое соответствие между техниками созерцания и онтологическими моделями, однако сам принцип «круглого учения», требующий систематизации учений разных школ и, в перспективе, их синтеза, заставляет традицию не только создавать подобные параллели, но и, где надо, восполнять их собственными конструкциями. Тяньтайские практики, особенно из классов (I) и, тем более (II), следуют духу китайского буддизма, они направлены на переживание мироздания как вместилища Таковости, пребывающей «здесь и сейчас»; практически все техники из класса (III) в большей или меньшей степени опираются на индийский субстрат, однако их комбинации – китайский продукт, опосредованный спецификой вероучения школы. Пожалуй, наибольшие последствия имело представление о мире Будды (предполагающее иллюзорность нирваны как реальности, противоположной мирозданию), наложенное на идею присутствия Будды вне потоков сознания так же, как и внутри них. В Тяньтай буддийская сотериология получила пространственное измерение: задачей подвижничества стало, в том числе, Пробуждение окружающей природы, а в перспективе – превращение мироздания в Чистую Землю. Эта установка совершенно нехарактерна для классического буддизма. Хотя в ваджраянской традиции и ряде школ дальневосточной Махаяны культивировалось видение неустранимого момента нирваны в нашем собственном мире, до эсхатологических проектов не доходит никто. В Японии семиотика понятия «земли» (восходящая к санскр. *кшетра*) меняется, приобретая явную государственническую коннотацию.

Учение Чжи-и о теории и практике было развито и дополнено в сочинениях

его продолжателей. Особенно следует отметить Мяо-лэ (711-782), восьмого патриарха Тяньтай, создавшего «Толкование „Сокровенного смысла о Цветке Лотоса“», «Записки о фразах Сутры Лотоса Чудесной Дхармы» и «Обширные толкования, помогающие распространению „Великого прекращения [неведения] и постижения [сути]“».

В Японию тяньтайское вероучение было принесено в приверженцем школы *Люй-цзун* Чзянь-чженем (кит. 鑑眞/鑑真, *Jiànzhēn*; яп. 鑑真, *Ganzin*) (688-763), основателем *Риссю*. Самостоятельный статус школа *Тэндай* приобрела в 806 г. стараниями Сайтё [Дэнгё-дайси] (яп. 最澄 伝教大師, *Saichō Dengyō-daishi*) (768-822), основателя монастыря Энрякудзи на горе Хиэй (яп. 比叡山), проповедника и путешественника (вернулся из Китая в 805 г.), возродившего у японских буддистов интерес к текстам и идеям Тяньтай. Основным психопрактическим комплексом в монастыре под началом Сайтё была модель Чжи-и: монахи должны были совершенствоваться в *випацьяне* и *шаматхе* восемь лет; и это не предел (Трубникова Н.Н. Обучение «прекращению неведения и постижению сути» в школе Тэндай. 2008). Вместе с тяньтайской практикой Сайтё давал своим ученикам посвящения в *чжэньяньские* ритуалы (Трубникова Н.Н. Сайтё: о задачах буддийской общины... 2008). Практики Сайтё не всегда носили «психотехнический» характер – ряд обрядов использовался для обеспечения благополучия страны; впрочем, это вполне соответствовало пониманию школы своей роли в мироздании (Трубникова Н.Н. Подготовка к созданию школ Тэндай и Сингон. Учеба Сайтё: и Ку:кай в Китае. 2008; Игнатович А.Н. 1998, с. 785).

В доктринальном плане учение Сайтё опиралось на тяньтайскую доктрину, обогащенную за широкого кругозора наставника. Будучи последовательным сторонником принципа Эка-яны, учения о Природе Будды и онто-космологической модели Чжи-и, Сайтё одновременно наделял высочайшим статусом учение Четырех Благородных истин и прибегал к категории *алая-виджняны*. Дэнгё-дайси был знаком с учением *Фасян* и отстаивал в ее рамках традицию, противоположную учению, восходящему к Сюань-цзану (Groper P. Saicho. 1984, p. 102-104): он решительно отвергал учение *Хоссо* о неспособных к

просветлению существах. Полемика Сайтё и Токуицу, наставника из Хоссо, представлявшего «объединенную» традицию школ Нары, отразила, в том числе, и противостояние сторонников развившихся и адаптированных к культурно-семиотическому пространству региона идей Татхагата-гарбхи (в лице *Тэндай*) с поборниками хотя и прошедших сквозь горнило китайской мысли, но, по существу, классических моделей (в лице *Санрон*, *Хоссо* и промежуточных хинаянско-махаянских школ). Всеобщее освобождение для Сайтё – непосредственное выражение вселенской реальности Будды: ее суть в том, чтобы «вводить существ в просветление». Дхармакая (яп. *Hossin*) есть одновременно и Принцип (яп. *ri*), и «одно великое дело» (яп. *ichidaiji*), включающее в себя и *праджню*, и практику. (При этом Дэнгё-дайси не склонен отождествлять практику и ее цель: даже «настоящая колесница с быком» – не нирвана, а средство ее достижения). Идеал единства, пронизывающий учение Сайтё от онтологии и гносеологии до практики и заботы о государстве, проявляется и в его историософском учении: в отличие от своих китайских предшественников он не отождествляет «колесницу с быком», с Махаяной, противопоставляемой Хинаяне. По Дэнгё-дайси, воплощенная в Тэндай *Эка-яна* представляет собой самостоятельную и единственно «безусловную» колесницу; напротив, и предшествующая ей Махаяна, и Хинаяна – это промежуточные традиции (Игнатович А.Н. 1998, с. 116).

Наследники мастера уделяли еще больше внимания «тайным» техникам: «На рубеже X в. окончательно оформились тэндайские эзотерические доктрины, получившие название «тэндайское тайное [учение]»» (Игнатович А.Н. 1998, с. 105); в дальнейшем этот аспект только усиливался (Трубникова, Н.Н. Развитие школы Тэндай в IX в... 2008). Одновременно с этим намечается и тенденция к упрощению собственно тэндайских практик по сравнению с китайскими последователями «Небесного основания» (Там же, 144). Эзотерическая составляющая психопрактического арсенала и охранительная функция школы сомкнулись. Преемник Сайтё Эннин (яп. 圓仁/円仁, *Ennin*) (794-864) принес в Тэндай новые тантрические практики, посвящения в которые он получил в Китае.

Совершенство по модели Чжи-и, он также практиковал «памятование о Будде [Амитабхе]. Эннин считается первым японским наставником, имевшим прямую передачу этой практики, так что он может рассматриваться как основатель традиции (но не школы) *Дзёдо-сю*. Получив посвящение «тайных слов», он вошел в ту же мандалу, что и Сайтё, уравнившись, таким образом, со своим наставником в области ваджраянских учений: «Пройдя обряд «передачи Закона-Дхармы» 伝法, *дэмбо*., Эннин мог теперь сам давать высшее посвящение в «тайнства» (Игнатович А.Н. 1981, с. 116). Ученик Эннина, Энтин (яп. 円珍, *Entin*) (814-891) пошел в этом еще дальше, провозгласив превосходство «всепобеждающего учения» Сутры о Великом Солнце – тем самым он добавил шестой уровень к тьянтайской иерархии вероучений. Энтин не только привез в Японию новые тексты мантраяны, но и организовал синкретический конфуцианско-синтоистский культ «родных богов». Важное место в учении Энтина отводится категориям «*ри*» (кит. 禮, *lǐ*; яп. 礼, *ri*, – этико-ритуальная благопристойность) и «*ги*» (кит. 義, упрощ. 义, *yì*; яп. *gi* – долг, справедливость). Возглавленный Энтином храм Ондзёндзи (Мидэра) стал колыбелью «храмовой школы» Тэндай (яп. 時門, *jimon*); ее оппоненты с горы Хиэй образовали «горную школу» (яп. 山門, *sammon*). С фигурой Хэндзё (яп. 偏昭, *Henjō*) (816-890) связано некоторое сближение тэндайского вероучения с доктринами школ Нары – наставник добивался, чтобы его монахи могли присутствовать на «собораниях по Сутре Вималакирти» в Кофукудзи. Возможно, сближение школ связано с тем покровительством, которое оказывал им род Фудзивара (Н.Н. Трубникова Развитие школы Тэндай в IX в... 2008). Наставник Аннэн (яп. 安然, *Annen*), исходя из представлений о всеприсутствии Будды, противопоставил пониманию спасительного характера обетов идеал практики, доступной для любого существа, независимо от взятых им на себя заповедей. В сочинении «Беседы об учениях и временах» он создает образ мандалы, включающей в себя различные обеты: центр отводится *самаям*, вокруг них – 58 обетов бодхисаттвы, внешний круг – *вина*. Аннэн вывел эзотерическое учение за рамки Тэндай, провозгласив превосходство вероучения Сингон.

Таким образом, сохраняя богатый онтологический фундамент, школа Тэндай постепенно теряет глубину собственного психопрактического измерения. Тенденции к упрощению практики вместе с возрастающим интересом к «тайным словам», а также государственно-охранительный официоз обрядов обеспечивал школе стабильное существование, но не способствовал дальнейшему развитию психопрактик. Универсализм Сутры Лотоса давал Тэндай преимущество перед доктринами школ Нары, а отход от методологии Чжи-и вполне мог быть оправдан тем же универсализмом: при должном отношении даже незамысловатая техника может стать освободительной практикой. В своем предельном воплощении эта идея проявилась в учении Нитирэна ¹⁵, настаивавшего на том, что даже поверхностное повторение мантры-славословия Сутры Лотоса – *нэмбуцу* – способно привести в Чистую Землю Амитабхи.

Самобытный и наиболее китаизированный среди других школ психоонтологический комплекс школы Тяньтай и наследующих ей традиций следует также считать наиболее поляризованным – на собственно онтологические и психологические представления. Сотериологический натурализм определил специфику практической и даже социально-политической деятельности школы. При этом ядром вероучения остается абсолютизм Сутры Лотоса: Будда вечен и неустраим в любой дхарме мироздания. Этот принцип позволяет системе сохранить достаточную целостность и монументальность; без явных изменений тяньтайская онтология сохраняется на фоне изменчивой психопрактической традиции, по преимуществу развивающейся в сторону упрощения техник. Обратное воздействие смыслов, порождаемых опытом созерцания, не ведет к принципиальной перестройке основных онтологических построений. Практическая традиция встраивается в уже сформированное теоретическое пространство, обосновывая свою правомерность тем, что создает частные теории, и – что особенно ярко представлено у Нитирэна, – особую семиотику.

§ 5. Чань-буддизм.

Самой историей своего возникновения традиция *Буддха-хридая* (Сердце Будды), известная также как Чань (кит. 禪; упрощ. 禅, *Chán*; кор. *Сон*; яп. 禅, *Zen*) ставит перед нами трудноразрешимую задачу – соотнести легендарное повествование об основании традиции с некоторыми историческими свидетельствами о становлении «школы медитации». Так, Дао-сюань († 667 г.) в «Буддийских жизнеописаниях» упоминает вполне устоявшуюся «школу дхьяны» – общину из 133 монахов последователей Бодхидхармы и Хуэй-нэна, (Ху Ши. Развитие дзэн-буддизма в Китае. // Антология дзэн. С.В. Пахомов, 2004, с. 16.), что с трудом согласуется со столь поздней датировкой основания традиции, как приход Бородатого Варвара (между 426 и 527). Возможный выход – рассмотрение линии передачи, идущей от Бодхидхармы, как специфически-китайского оформления принципа «медитативных традиций», восходящих к индийским канонам и называемых в Китае «чань» (кит. архайч. *dián*; от санскр. *dhyāna*), среди которых выделялась «чань Малой Колесницы» и «чань Большой Колесницы» (Дюмулен Г. 2003, с. 62). Сходные технически, эти практики различались по существу созерцаемого, так что уже на этом этапе «метафизическое содержание обуславливает мистический опыт и придает ему конкретный характер» (Там же). По мере китаизации Чань, сопровождавшейся усвоением автохтонных религиозных традиций и активным внутренним творчеством, психопрактика школы приобретала все более самостоятельный вид.

Оценка степени чаньского новаторства по отношению к индийской классике различна (о преемственности в психопрактике – см.: Waley A. 1922; Сёкин Фурута. Дзэн и дзэнские школы. // Антология дзэн. С.В. Пахомов, 2004, с. 61; Рэйкити Кита, Киити Нагая. О воспитании альтруизма в дзэн. // Антология дзэн. С.В. Пахомов, 2004, с. 89). Китайский исследователь Ху Ши утверждает, что «китайский чань-буддизм возник не из индийской йоги, а как протест против нее» (Ху Ши. Развитие дзэн-буддизма в Китае. // Антология дзэн. С.В. Пахомов, 2004, с. 24.); согласно Л. Брауну Холту «в известной степени буддизм вообще не принимался Китаем» (Brown Holt. 2005), с чем мы согласиться не можем. Также

мы не придерживаемся позиции Ю. Б. Козловского о Чань как об антимаяхянском, антибуддийском и даже антирелигиозном учении, «отнюдь не теоретически, а прежде всего практически, объективно отрицает махаянский буддизм» (Козловский Ю.Б. Чань-Дзэн в средние века. 1998, с. 67), вынужденном прибегать к буддийским одеждам, причем не осознавая этого до конца. По нашему мнению, налицо напрасное сужение понятия «Махаяна», заранее призванное вывести Чань за его рамки. Как покажут ниже приводимые примеры, при всей оригинальности чаньских идей и практик возможно установить их махаянские основания, так что речи об антирелигиозности Чань быть не может. При этом следует признать значительнейшую степень китаизации Чань по сравнению с другими школами дальневосточной Махаяны, в чем согласимся с позицией Фэн Ю-ланя (Фэн Ю-лань. Школа чань. // Антология дзэн. С.В. Пахомов, 2004, с. 115), Е.А. Торчинова (Торчинов Е.А. 2002, с. 278.) и многих других буддологов. Утверждение Д.Т. Судзуки о том, что чань-буддизм «является продуктом китайского ума или, скорее, китайской разработкой доктрины просветления», но при этом «он не может быть отделен от общей истории буддизма в Индии» (Судзуки Д.Т. 2002, с. 195.) можно считать наиболее взвешенной точкой зрения по этому вопросу.

Таким образом, исследование соотношения психопрактических и психоонтологических моделей в раннем чань-буддизме предполагает решение двух задач: необходимо рассмотреть в интересующем нас плане содержание учения первых чаньских мастеров и сделать выводы относительно причин окончательного «китайского поворота» традиции.

Среди вдохновителей чань-буддизма называют Сэн-чжао (см. выше) и Дао-шэна, причем Ху-ши называет его «основателем школы внезапного пробуждения» (Ху Ши. Развитие дзэн-буддизма в Китае. // Антология дзэн. С.В. Пахомов, 2004, с. 24), в духе Чжуан-цзы осмысливавшего слово Дхармы как сеть, которую «забывают, когда поймают рыбу» и призывавшего не хвататься за мертвые буквы. Дао-шэн был сведущ в *Не пань цзин*, *Вэй мо цзин* и *И-цзин*, (Хуэй-цзяо. 2005, с. 150); на основании *Не пань цзин* (Нирвана-сутры) он

отстаивал учение о всеобщем просветлении.

Так или иначе, сама традиция *Буддха-хридаи* считает своим первым китайским патриархом индийского проповедника Бодхидхарму (кит. 菩提達; упр. 菩提达摩, *Pútídámó*, яп. *Bodaidaruma*). Приход Бодхидхармы в Китай датируется в традиционной историографии Поднебесной периодом между 426 и 527 гг. Не имея возможности точно воссоздать исторический облик Первого патриарха и его дхьяны, тем не менее, следует с особым вниманием подходить к атрибутируемой ему литературе, которая формирует образ «Бородатого варвара» таким, каким увидят его сами последователи Чань. Сочинения Бодхидхармы рисуют перед нами образ подвижника, с мощью и изяществом соединяющего фундаментальные смыслы махаянского вероучения с даосскими элементами и простым, афористическим стилем, органически близком китайской культуре, сложившемся в личном мистическом опыте.

Согласно «Общим рассуждениям Бодхидхармы о четырех действиях, что ведут на путь Большой колесницы» (см.: Маслов А.А. 2004, с. 180, Дюмулен Г. 2003, с.77), существуют три фундаментальных принципа: 1) учение Будды – это проникновение в самую суть «своего изначального лика», обретение «Сердца Будды»; 2) не существует такой истины, которая носила бы внешний характер по отношению к тому, кто ее ищет. Поэтому средоточием буддийской практики не может быть ни чтение сутр, ни декламация мантр и дхарани, – ничто, что не направленно на непосредственное видение своей Истинной природы. Истина передается от сердца к сердцу, «подобно пламени светильника»; 3) Путь организован в форме «Двух проникновений и четырех действий» (Бодхидхарма. Два вступления в Дао. // Судзуки Д. Т. 2005, с. 104). Два проникновения – это реализация видения собственной истинной природы и характерный образ поведения: «...подразумеваются четыре типа действий <...> 1) Знать, как воздавать за ненависть; 2) покоряться своей карме; 3) ничего не жаждать и 4) пребывать в гармонии с Дхармой» (Там же, с 105-107). Отметим, что установка первого «проникновения» одновременно предполагает и вовлеченность в литературное наследие махаянской традиции (вполне обнаружимую и в самом

трактате) но прежде всего – это требование непосредственного (ср.: Дао дэ цзин. § 47) опыта Истинносущего, которое превосходит всякое спекулятивное знание. Сам по себе этот призыв для махаянской традиции далеко не нов: вместе с махаянскими сутрами – и Праджняпарамитским циклом, и «сутрами второго поколения», включающими Ланкаватару, он стал известен китайским буддистам. Однако именно в Чань он станет определяющим для всей структуры соотношения теоретического знания и личного опыта, связанного с психопрактикой. Оба этих момента обнаруживаются и в чаньских агиографических произведениях, посвященных самому Бодхидхарме: так, согласно легенде, он провел девять лет в медитации перед стеной монастыря Шаолинь, давая пример монахам, до того целиком ушедшим в чтение сутр. С этим эпизодом связывается практика «*би-гуань*», «созерцание стены», хотя само понятие «*би-гуань*» имеет более широкий смысл (Судзуки Д. Т. 2002, с. 220-222).). При этом чаньская традиция воспринимает Бодхидхарму и как наставника, передавшего своему ученику Хуай-кэ текст Ланкаватара-сутры как средство, способное «спасти весь мир» (Цит. по: Дюмулен Г. 2003, с. 57).

Содержание «Общих рассуждений» пересекается с гатхой Бодхидхармы, ставшей фактическим манифестом чань-буддизма: «Особый способ передачи, не основанный на священных текстах; / Независимость от слов и знаков; / Прямое обращение к душе человека; / Прозрение человеческой природы и достижение состояния Будды. (Цит. по: Судзуки Д.Т. 2002, с. 209)». Эти строки самым явным образом ориентируют подвижника на практическое освоение Истинносущего, они категорически недискурсивны, однако нельзя считать, что в них всё психоонтологическое наследие буддизма отвергается. Напротив, Истинная природа, состояние Будды есть ось практики (Преп. Нёгэн Сандзаки. Рудольф Отто. Что такое дзэн. // Антология дзэн. С.В. Пахомов, 2004, с. 111). «Природа Будды есть пробуждение» (Сказанное Бодхидхармой о созерцании ума. // Ихельзон Е.Р. 1995, с. 73), а интеллектуальное конструирование, не освещенное опытом Бодхи, пусто и лишено всякого смысла. Выбор терминов и понятий (включая и те, что связаны со сложнейшими доктринами) может осуществляться

должным образом лишь в силу опыта Пробуждения, и потому всегда несет отпечаток самого мастера, что и делает необходимым «прямую передачу светильника». В этом смысле и просветление, и просветленный превосходят любую доктрину (Фэн Ю-лань. Школа чань. // Антология дзэн. С.В. Пахомов, 2004, с. 131), и поэтому передача Дхармы не может быть актом научения (Рудольф Отто. О дзэн-буддизме. // Антология дзэн. С.В. Пахомов, 2004. 103).

Описывая сущее, Бодхидхарма прибегает и к универалистской психоонтологии Татхагата-гарбхи, характерной для Ланкаватара-сутры и Аватамсака-сутры, (*Два вступления в Дао*), и к негативной диалектике, близкой к мадхьямаке и сутрам Праджняпарамиты (Рассуждения Бодхидхармы об отсутствии сердца. // Маслов А. А. 2004, с. 187-190), и даже к символике, близкой к Ваджраяне (Сказанное Бодхидхармой о созерцании ума. // Ихельзон Е.Р. 1995, с. 78), выводя, тем не менее, из каждой онтологической модели императив практического действия. В атрибутируемом Бодхидхарме трактате об *у-синь* из Дуньхуана говорится, что Высший Разум не обладает сознанием (Кэйки Ябуки. Голоса пустыни; цит. по: Судзуки Д.Т. 2005, с 13-18; см. также: Кайтэн Нукария. Пробуждение. // Пахомов С.В. 2004 С. 177), является «без-сознанием», *у-синь*; однако только благодаря нему можно видеть, слышать и воспринимать, более того – это его непосредственные действия. Только благодаря *у-синь* и осознается *у-синь*; Разум не имеет формы, он не сводится к внешней, внутренней или промежуточной реальности, и потому принадлежит *Без-сознанию*. В силу омраченности разума всех живых существ возникает иллюзия индивидуальной реальности в Без-сознании, ложная вера в сознающий разум. Без-сознание исчерпывает сансару и нирвану, омрачения и пробуждение; все эти понятия взаимоопределены и взаимообусловлены. Поэтому даже «стремление к просветлению» – лишь оборот речи. Всеприсутствие Без-сознания, однако, не означает тождества живого существа и камня: активность живого – проявление высшей свободы; действуя спонтанно, безо всякой побуждающей силы, как «наставник Трех тел Будды», оно обнаруживает тождество Разуму. Задача подвижника – осознать всеприсутствие Без-сознания, в результате чего сама

проблема вещей теряет смысл: «Пусть они просто созерцают ум». (Сказанное Бодхидхармой о созерцании ума. // Ихельзон Е.Р. 1995, с. 72). Начав с тезиса, в какой-то мере связанного с общебуддийской *анатмавадой*, используя приемы, характерные для *мадхьямаки*, трактат подводит нас к учению, близкому к доктрине Татхагата-гарбхи. «Естественными» называет Д.Т. Судзуки ссылки в сочинениях Патриарха на Ваджрасамадхи-сутру и Ланкаватара-сутру, отмечая при этом, что «зерна дзэн были посеяны его руками» (Судзуки Д.Т. 2002, с. 127). Бодхидхарма пользуется и китайскими терминами: так, синонимом Истинной Реальности (и целью религиозного подвижничества) для него выступает Дао. Мистический опыт, таким образом, не является для Патриарха случайным: будучи несводим к интеллектуальному освоению действительности (психокосма), он, тем не менее, пестуется в лоне развитой традиции буддийской мысли. Утверждая, что «Чань и Дао одновременно достигают равновесия», Бодхидхарма не только указывает на универсальное основание психотехник, но и устанавливает один из базовых чаньских императивов: само онтологическое сущее, *Дао*, (кит. 道, *dào*) реализуется в качестве практического проникновения (*Чань*). Впрочем, к каким бы философским моделям и языкам Бодхидхарма ни прибегал бы, самое главное он уже сказал У-ди: «Безбрежная пустота, ничего святого» (Догэн. Воспитание совершенномудрых». // Кадзуаки Танахаси. 2001, с. 185).

Согласно «Речам о чудесном использовании истинными мудрецами состояния зародыша в утробе» (XII в.) Патриарх проповедовал не только общие принципы практики, но и конкретные техники, в частности — «зародышевое дыхание», прибегая к понятию энергии «*ци*» (кит. трад. 氣; упр. 气, *qì*; яп. 気, *ki*). Использование даосской терминологии вкупе с характерным для Китая пониманием роли соматической энергетике в развитии сознания явным образом указывает на синкретизм Чань в области языка описания психотехники (Речи о чудесном использовании истинными мудрецами состояния зародыша в утробе. // Жуковская Н.Л.; Маслов А.А. 1996, с. 11); (при этом следует признать, что сами практики в значительной мере остаются в русле практических принципов

классического буддизма, а отчасти вообще являются универсальными. Буддийской и даосской практике самосозерцания нередко присущи сходные черты, способствующие подобному синкретизму.

С фигурой Хуэй-кэ, Второго патриарха Чань, ученика Бодхидхармы, связана легенда, прообразующая такую сторону чаньской практики, как шоковое воздействие¹⁶. Проникновение в глубины психики, вызывающее полную ее перестройку, провоцирующее озарение, осмысленное последующей чаньской традицией как тождественное просветлению – это искусство, которое учитель использует для «передачи светильника» своему ученику (см.: Пратт Д.Б. Дзэн. // Пахомов С.В. 2004, с. 196). История пробуждения Хуэй-кэ примечательна сразу в нескольких отношениях: 1) как прототип агрессивного психотренинга Ма-цзу, Линь-цзи и школы Юньмэнь; 2) как свидетельство о несводимости реального опыта Бодхи к спекулятивному интеллектуализму (в данной истории – к рассуждениям о «беспокойной душе»); 3) как пример реализации чаньской психоонтологической установки «Пробуждение не может быть обретено иначе, как в постижении собственной природы»; 4) как пример непосредственного, вне-понятийного семиозиса, ставшего для Чань одновременно типической формой нарратива и психотехническим упражнением. Д. Т. Судзуки описывает опыт Хуэй-кэ как вхождение в пустоту (см.: Преп. Дзэнкай Сибаяма. Очерк о дзэн. // Пахомов С.В. 2004, с. 269) – состояние, в котором исчезает образ я, сформированный многолетней саморефлексией, образ окружающего мира и даже сам факт этого тотального опустошения, «броска в пропасть». Однако именно предельное отрешение позволяет создать новое, гармоничное наполнение жизни смыслами и ориентирами – с точки зрения Чань – безупречными и простыми (Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма. // Боцман Я. 2001, с. 513): не претендуя на *описание* опыта просветления, доверимся афористическому *указанию* Д. Т. Судзуки, буддолога, проповедника и практика, и отметим два явных признака такого движения сознания: 1) Вся система мирозерцания (и особенно – ее эмоциональная сторона), кардинально меняется; происходит упоминаемый в Ланкаватара-сутре «перевал» – одновременно интеллектуальный, эмоциональный,

экзистенциальный и т. д.; 2) при этом образ мира остается таким же, как и был, пусть он и видится иначе, но эта инаковость относится к неуловимому «качественному остатку» опыта пробуждения: слова о «носе над губой» акцентируют внимание на посюстороннюю, имманентную обычной человеческой жизни сторону просветления.

Ядром учения Хуэй-кэ стала доктрина внезапного просветления, восходящая к Дао-шэню (ок. 360 – 434); она призвана раскрыть человеку его Истинную природу, которой он обладал изначально, но не понимал этого (об этом принципе – Дюмулен Г. 2003, с. 82). Второй патриарх говорит на необходимости внезапного вступления на Путь, тождественного Просветлению, потому что только кардинальный слом непрерывности сознания может высветить его природу как она есть. Начиная с Хуэй-кэ, история Чань будет изобиловать примерами озарения, спровоцированного подобными техниками.

О Сэн-цане, Третьем патриархе Чань, известно немного. Есть основания полагать, что он был активным сторонником идей Аватамсака-сутры, а также сутр Праджняпарамиты. Принципы абсолютизма Аватамсаки представлены в «Печати верующего разума» (В других переводах – «О вере в Ум») – тексте, восходящем к Сэн-цаню. Трактат повествует о Едином, Дао, используя и буддийские, и даосские понятия. Трактат содержит такие буддийские концепции, как *шуньявада* – учение о пустоте, и *адвайта* – доктрина недвойственности, диалектика Абсолютной Истины (Сэн-цань. О вере в ум (Синь синь мин). // Судзуки Д. Т. 2005, с. 109-114). Подчеркивается, что абсолютный покой Нирваны не есть простое отсутствие движения, возможное в сансаре – напротив, онтологическое Одно предполагает внутреннюю незыблемость Истинносущего во всяком действии. Подобные взгляды санкционируют практическую деятельность и расширяют объем практики-чань до масштаба образа жизни. При этом провозглашается призыв к спонтанному осознанию единства Таковости, не требующего специальной практики. Учение о взаимопределенности субъекта и объекта излагается в духе *Муламадхьмака-карик*, а активное использование таких категорий как «Одно» и «Таковость» демонстрирует близость к учению о

Татхагата-гарбхе и, в несколько менее явно – к йогачаре; впрочем, подобная терминология встречается даже в некоторых сочинениях, атрибутируемых Нагарджуне (Двадцать строф о Великой Колеснице // Андросов В.П. 2001, с. 292).

Четвертый патриарх Дао-синь (580-651) вошел в историю Чань как приверженец методичной практики дхьяны, глубоко образованный наставник и оратор. Дао-синю принадлежит следующее новшество: он позволил монахам самим обеспечивать себя пищей, введя в монастырях подсобное хозяйство. Однако же до признания повседневной деятельности равноценной медитации он не дошел. С его точки зрения, основным и, по сути, единственным путем к Просветлению является регулярные упражнения в дхьяне (Дюмулен Г. 2003, с. 85). Ученикам Дао-синь рекомендовал систему из «*пяти способов*» и «*пяти упражнений*». «Пять способов» ставят задачу преодоления постоянного потока мыслей и созерцания пустоты в неизменном единстве. Медитация Дао-синя, так же, как и «*би-гуань*» Бодхидхармы, *безобъектна*, или, точнее, направлена на *универсальный объект* (Наставники и ученики Ланки // Судзуки Д.Т. 2005, с. 18). Сравнивая учения даосских мастеров с идеями сутр (ему известны *Дхаммапада*, *Ланкаватара-сутра*, *Аватамсака-сутра* и *Вималакирти-нирдеша*), он отмечает, что Чжуан-цзы не смог выйти за рамки единства, а Лао-цзы – за пределы учения о внутреннем сознании. Призыв к свободе от двойственности, изложенный в Аватамсака-сутре, уравнивается у Дао-синя апофатическим определением сознания, которое дается в Вималакирти-нирдеше: оно «ни внутри, ни снаружи, ни посередине» (Там же, с. 19). Пустота подобна зеркалу: вмещающая всё, она не становится ничем из этого. «Когда человек понимает, что зеркало и его лицо различны, что здесь нет ни входа, ни выхода, ни изменения, ни возникновения отношений, он постигает значение Таковости и Пустоты» (Там же, с. 20). Идея Абсолютной реальности усвоена Дао-синем из учения *дхармалакшаны* (Фасян): «Четвертый патриарх говорил: «Сотни и тысячи вещей возникают из сознания. Бесчисленные таинственные достоинства проистекают из источника ума». (Кайтэн Нукария. Пробуждение. // Пахомов С.В. 2004, с. 182).

Пятый патриарх Хун-жэнь придерживался схожих взглядов на практику.

Центральным образом в его учении выступает алмазоподобная природа Будды, единая, целостная и безграничная, подобная светильнику, скрытому под кувшином, возникающим из иллюзии «я», что сформирована привязанностью к чувственному восприятию и глубоким неведением. Светозарная природа существует независимо от того, насколько сильны омрачения, но пребывать в ее ясности может только тот, кто неусыпно владеет своим сознанием: «Будьте усердными! Если вы сможете блюсти истинное сознание, то ложное мышление не родится, мысль о наличии "я" исчезнет, и вы естественно-спонтанно станете равны Буддам» (Хун-жэнь. 1994). Из этого вытекает соответствующее понимание просветления: «Пробуждение – это осознание природы, заблуждение – это утрата осознания природы. Если условия, делающие пробуждение возможным, соединятся вместе, то [природа и осознание природы] соединятся – здесь нельзя определенно об этом сказать. <...> Тысяча сутр, десять тысяч шастр не учат ничему более совершенному, чем блюдение истинного сознания». (Хун-жэнь. 1994). Утверждая, таким образом, что пробуждение принципиально не отличается от практики, Хун-жэнь предвосхитил тем самым целое направление будущего развития чаньской мысли. В дхьяне, согласно Хун-женю, следует фокусироваться не на многочисленных атрибутах и благих образах, а на неизменной природе Будды, тождественной чистому сознанию – «Корневому учителю» (подробнее о технике – Хун-жэнь. 1994). Самоконтроль должен быть постоянным: практика не исчерпывается сидячей медитацией – просветление достигается упорной и непрерывной «полировкой» ума.

Таким образом, уже в эпоху первых патриархов можно обнаружить ряд принципов, которые лягут в основу чаньской психопрактики и станут активно развиваться. Среди них следует отметить ориентацию на дхьяну, идею «передачи светильника», предполагающую особый интуитивный опыт, зарождающуюся идею тождества практики и ее цели, единовременную однонаправленность и всеохватность созерцания. В психотехнике Дао-синя и Хун-женя отразилось стремление к тому, чтобы сделать предметом дхьяны некоторое универсальное содержание – Пустоту или Природу Будды, либо обходятся вовсе без объекта,

свободно отслеживая движения своего сознания. Религиозно-философским полем, на котором разворачивается практика «выше слов и писаний» служит наследие махаянских сутр, прежде всего – Праджняпарамитского цикла, Ланкаватары, Ваджрасамадхи, Вималакирти, и, не столь явно – Аватамсаки. Позднейшие «иконоборческие» и «текстоборческие» действия последователей Чань совершенно чужды духу первых патриархов. Напротив, их наставления демонстрируют осведомленность в религиозной философии классического буддизма (Рут Фулер Сасаки. Дзэн как религия. // Пахомов С.В. 2004, с. 157). Патриархам известны доктрины *шуньявады*, *йогачары* (по-видимому, в синкретическом единстве с учением Ланкаватары) и, безусловно, концепция Татхагата-гарбхи. Последняя нашла себе на китайской земле исключительно благоприятную почву: иероглиф 心 (*xīn*) стал единообразным выражением и для истинной природы человека (что для махаянской психоонтологии означает Истинную природу вообще) и универсальным обозначением психологического измерения – как термин для сердца, ума, воли, рассудка, мысли. Вдобавок на *синь* возлагается и характерная буддийская смысловая нагрузка – быть отрицаемым *атманом*. Таким образом, возникает специфическая для дальневосточного буддизма диалектика (Рэйкити Кита, Киити Нагая. О воспитании альтруизма в дзэн.// Пахомов С.В. 2004 С. 69): *синь* – это и то, что преодолевается (как в «Рассуждениях Бодхидхармы об отсутствии сердца»), и, в некоем более высоком смысле, то, что обретается как онтологически реальное (Преп. Сэкидзэн Арай. Сущность дзэн-буддизма. // Пахомов С.В. 2004 С. 231; Кайтэн Нукария. Пробуждение. // Пахомов С.В. 2004, с. 169-170). Такая всеохватность понятия *синь* становится своеобразным китайским фильтром восприятия по отношению к сочинениям индийских буддистов, и во многом определяет характер чаньской психоонтологической рефлексии над первенствующим опытом и ассимилируемым литературным наследием. Не смотря на тенденцию к самостоятельности и китаизации, ранний чань-буддизм не совершает разрыва с индобуддийской литературой. Однако, пребывая в своем собственном пространстве, он не может преодолевать нестыковки таких философских

монолитов, как *мадхьямака* и *йогачара*, на их языке. Чаньская рецепция учения о *пустоте* также несет на себе признаки усвоения двух традиций: возникает специфическая «поляризация» подходов, в которой специфически преломились черты соответствующих доктрин, на что справедливо обращает внимание Фэн Ю-лань (Фэн Ю-лань. Школа чань. // Пахомов С.В. 2004, с. 119) и другие исследователи. Ко временам Шестого патриарха чань-буддизм подходит с утвердившейся и самостоятельной системой психопрактики (Дюмулен Г. 2003, с. 86) и специфической «интуитивистски-опосредованной» психоонтологической картиной мира, не имеющей, впрочем, строгих границ.

Первой вехой разделения чань на разные школы стало создание Фа-юном, учеником Дао-синя, собственной школы. Последователи Фа-юна ратовали за возвращение к принципам учения Нагарджуны, придерживались онтологии *мадхьямаки*, в основе практики лежало созерцание Пустоты. Окончательное разделение чаньской традиции произошло после кончины Хун-жэня. Предание повествует об этом так: Шэнь-сю (606-706), ученик Хун-жэня, исполняя задание наставника, сложил гатху, которая должна была свидетельствовать о глубине его просветления и праве наследовать «печать Дхармы»:

Древо мудрости есть тело [Имеется в виду древо Бодхи, просветление].
 А гладь зеркальная – душа. [Дословно – «ум».] (Примечания наши).
 Держи их в чистоте всегда
 Смотри, чтоб пыль на них не села.
 (Цит по: Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма. // Боцман Я. 2001, с. 473).

Творение Шэнь-сю в принципе, находилось в русле чаньского призыва к непрерывной практике. Хун-жэнь похвалил работу, но заметил, что ей недостает легкости невыразимого. Тогда монах с юга, Хуэй-нэн (638-713), сложил другую гатху:

Нет древа мудрости (бодхи), [Как вариант перевода: «Бодхи – не древо»].
 И нет зеркальной глади;
 С начала самого нет ничего –
 Так что же может пылью покрываться?
 (Цит. по: Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма. // Боцман Я. 2001, с. 473).

Отметив, что и Хуэй-нэну лишь предстоит обрести полное пробуждение, Хун-жэнь, тем не менее, передал ему печать Дхармы. Шэнь-сю и Хуэй-нэн выразили два основных принципа чань, каждому из которых суждено стать доминирующим в соответствующей традиции: усердие в медитации и парадоксальность, разрушающая обыденное восприятие хода вещей. Оба этих аспекта носят, помимо теоретического, прикладной характер, воплотившийся в двух школах: Северная, созданная Шэнь-сю и двумя его учениками, Пу-цзи и И-фу, развивала традиции медитации и соответствующего ей учения о внутренней природе Будды, тогда как Южная, под началом Хуэй-нэна, сконцентрировала свое внимание на парадоксальном постижении, закладывая основание для возникновения будущей техники *гунъань* (кит. 公案, *gōng-àn*; кор. *gong'an*; яп. *kōan*; дословно – «публичные протоколы»). Теоретические различия школ наиболее явно отразились в их понимании характера просветления: северяне настаивали на его постепенной реализации, тогда как южане постулировали его мгновенность. «Вопрос физического времени превратился, таким образом, в вопрос в психологическом смысле» – отмечает Д. Т. Судзуки (Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма. // Боцман Я. 2001, с. 481).

В психоонтологической перспективе основанием учения Хуэй-нэна послужило учение о сознании как единственной истинно сущей реальности. Разум един и пребывает в абсолютном покое, оставаясь при этом вечно активным: он подобен зеркалу, и его активность – это постоянное отражение самого себя в себе. Всякая двойственность иллюзорна, и поэтому преодоление ее является реализацией изначального сознания. Природа Будды – это Мудрость (*праджня*), которая сама себя созерцает, что и называется *самадхи*, она свободна от эмпирических множеств, но не противопоставляется им, как Сущее; она являет себя в не-существовании (*у-синь*) мыслимых субстанций: «Татхата есть субстанция мысли; мысль есть функция татхаты» (Сутра помоста Шестого патриарха. §17). Отсюда Хуэй-нэн заключает, что не может быть какой-то специальной техники созерцания, отличной от реализованного чистого сознания: «очищать свое сознание - это и называется дхьяна» (Там же, §40). Вместо

выполнения упражнений следует молниеносно разрушить мысленные образы, на которых базируется всякая двойственность, «Дхармовое тело практикующего и есть Будда. <...> Свойства сознания обширны и подобны пустоте» (Там же, §24). Хуэй-нэн выступает против понимания пустоты как небытия (Там же, §22), или тотальной пассивности (Сэссан Амакуки. Ценность медитации. // Пахомов С. В. 2004, с. 390). Таким образом, доктрина *шуньяты* воспринимается им не как отсутствие феноменального мира, а как тождество всего феноменального в изначальном сознании (Росэн Такакина. Искреннее сидение. // Пахомов С. В. 2004, с. 396-397). динамичный мир, не скованный субстанциями. Преодолеть следует не множество вещей, а само понимание их как множества. Поэтому и самадхи не должно пониматься как специфическая практика (Судзуки Д.Т. 2002, с. 310-312): весь образ жизни чаньского адепта есть дхьяна, а установка на совершение какой бы то ни было особой практики для достижения Просветления – следствие иллюзии, основанной на убеждении, что есть нечто вне сознания, что должно быть достигнуто или сделано объектом дхьяны (Сутра помоста Шестого патриарха. §18).

Смыслом психопрактики Хуэй-нэн провозглашает *у-нянь* – «не-память», «не-мышление» (может также пониматься как «забвение» или «утрата смысла»). *У-нянь* – это совсем не перевод санскритского понятия «*асмрити*», а развитие бодхидхармовского *у-синь*: «Сделав *у-нянь* фундаментальным фактором дзэнской жизни, Хуэй-нэн связал его «тройственным освобождением», которое выражается в терминах *шуньята*, *анимитта*, *апранихита* [пустотность, бесформенность, свобода от усилия], ибо реализация *у-нянь* означает для последователей дзэн освобождение» (Судзуки Д.Т. 2005, с. 21; Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. // Боцман Я. 2001, с. 482).

Учение Хуэй-нэна носит, безусловно, новаторский характер: он доводит до логической полноты принципы Чань первых патриархов. Несходство учений Хуэй-нэна и Дао-синя не должно смущать, – напротив, в качестве предпосылок учения Шестого патриарха можно рассмотреть и «Печать верующего разума» и благословение Четвертого патриарха на труд, а в широкой перспективе –

Праджняпарамитский канон, давший общую установку мирозерцания, и Вималакирти-сутру, превозносящую медитативную сосредоточенность в каждом из человеческих занятий. Хуэй-нэн на практике последовательно реализует буддийский принцип устранения бинарных оппозиций, формируя общую систему «очищения сознания». Из принципа мгновенного просветления с необходимостью следует, что не только Пробужденный не нуждается в специальной психотехнике (поскольку вся его деятельность организована этим религиозным опытом, и потому сама по себе является воплощением дхьяны), но и само Пробуждение не связано с упражнениями. Таким образом, нивелируя медитацию как форму практики, он превращает ее в образ жизни. Нисколько не отказываясь от психотехник, Хуэй-нэн, однако, преобразует традиционную систему отношений между теоретическим обоснованием и практической реализацией на пути буддийского подвижничества:

Призывая к деятельному восприятию мира и живому опыту, обретаемому в моментальном озарении и находящему воплощение во всей тотальности жизни, в активной жизненной позиции (Рэйкити Кита, Киити Нагая. О воспитании альтруизма в дзэн. // Пахомов С. В. 2004, с. 73; Преп. Согэн Асахина. Послание Сокэй-ана изучающим дзэн. // Пахомов С. В. 2004, с. 59), Хуэй-нэн не только интегрирует опыт предшествующей традиции, но и выводит учение Чань на качественно новый уровень, придавая ему самостоятельность и пассионарную силу. Речь не идет об эксцентрическом приятии всякого опыта, связанного с резкими переменами в сознании – при всей силе призыва к живому переживанию учение Хуэй-нэна имеет вполне определенную идейную базу, (Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. 2003, с. 102) и охотно «вступает в резонанс» с готовыми онтологическими моделями. Во времена Шестого патриарха складывается сбалансированную систему, содержащую почти все характерные элементы чань-буддизма, – как в философском, так и в психопрактическом аспекте¹⁷, что позволяет вслед за Д. Т. Судзуки сказать, что «дзэн обрел самосознание в лице Эно [Хуэй-нэна]» (Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма. // Боцман Я. 2001, с. 482). Пять принципов чаньского мирозерцания (см.: Фэн Ю-лань. Школа чань.

// Пахомов С.В. 2004, с. 119-120) сложились в стабильное целое, так что предметом дальнейшей полемики внутри школы станет лишь мера их соотношения. При этом нельзя сказать, что выбор Хун-жэня в пользу Хуэй-нэна означал безоговорочное падение подхода Шэнь-сю. Вернее было бы сказать, что чаньская традиция определила свои полюса и направления к будущему развитию: вектор максимально «южного» пути, предполагающий безоговорочное следование курсу Хуэй-нэна, и курс практиков дхьяны, допускающих некоторое взаимодополнение наследия «севера» и «юга». Дальнейшее религиозное творчество чаньских школ будет происходить в этих границах.

Период, начавшийся проповедью Хуэй-нэна (713г.) и завершившийся гонениями У-цзуна (845г.), именуется «золотым веком» Чань. Эта эпоха ознаменована именами учителей, наследовавших чань Хуэй-нэна: Шэнь-хуэя, Ма-цзу, Чжао-чжоу и их наследников. Шэнь-хуэй (686-760), получивший «печать Дхармы» от Хуэй-нэна, развивал учение о моментальном пробуждении. В находках Дуньхуана обнаружены тексты, принадлежащие этому наставнику. В «Речи Шэнь-хуэя» (Речения Шэнь-хуая. // Судзуки Д.Т. 2005, с. 26-28) можно выделить несколько принципиальных положений о Таковости и практике: 1) апофатизм *У-нянь-фа*; 2) понимание религиозного нарратива как не более чем средства в *указании* на реальность, без претензии на истинность слов; 3) утверждение о том, что свет сознания присущ неопишуемому и не-предметному Абсолюту; 4) прямой переход от психоонтологического уровня к уровню практическому, призыв к практике созерцания *у*; 5) безобъектный характер практики; 6) свобода от концепций как необходимое условие Освобождения; 7) тождество Реальности, практики и праджняпарамиты – фундаментальный синтез, одновременно указывающий на область, в которой разворачивается проповедь – учение Праджняпарамитского цикла и диалектику мадхьямаки. Шэнь-хуэй, таким образом, развивает в духе Чань (опирающемся на идею тождества цели и практики) тот же доктринальный блок (*Праджня-парамита – Мадхьямака – Татхагата-гарбха*), что и его предшественники.

Другие мастера танской эпохи не всегда тяготели к подобной

обстоятельности в концептуализации опыта. Их проповедь-практика, ориентированная на непосредственный опыт «передачи светильника», приобретает экспрессивные черты. На первое место выходит искусство эмоционального потрясения, полностью захватывающее внимание ученика и решительным образом переворачивающее его видение действительности. Такой практики придерживался Ма-цзу (707-786), наследник *чань* Хуай-чжана, ученика Хуэй-нэна. Эпизод, повествующий о его обращении, наглядно предвосхищает его собственный будущий стиль¹⁸. Понимание жизни как дхьяны прочно укореняется в качестве основного курса, по которому чаньское учение будет двигаться в эпоху Тан. При этом было бы ошибкой судить о Ма-цзу лишь как о подражателе Хуэй-нэна. Разъясняя соотношение практики и Реальности, Ма-цзу отмечает, что «сердце Совершенномудрого» (*шэнь синь* – понятие встречается у Сэн-чжао) в своей основе не содержит ни места пребывания, ни степеней, ни причин, отчего практикующий-шравака, желающий «плодов» и прозревающий «пустоту», обрекает себя на калпы бесплодных поисков: «Все Бодхисаттвы считали это адскими мучениями — погрузиться в пустоту, соприкоснуться с нирваной (угасанием, *шу*), но так и не узреть природу Будды» (Записи речений чаньского наставника Мацзу Даои из провинции Цзяньси // Маслов А.А. 2004, с. 392). Истинная реальность превосходит не только дуализм сансары и нирваны, пустоты и Таковости, но и не может быть целью практики (Записи речений чаньского наставника Мацзу Даои из провинции Цзяньси // Маслов А.А. 2004, с. 395-396). В отличие от шраваки, который может лишь видеть природу Будды, бодхисаттва достигает недвойственности и переживает ее как сознание (*виджняна*) и мудрость (*праджня*). «Так было изначально, есть и впредь» (Там же, с. 397).

Ма-цзу был искусным мастером в деле обращения, непосредственной передачи внесловесного опыта пробуждения. Шоковый метод «поворота» сознания использовался им особенно часто: именно Ма-цзу ввел в чаньскую практику технику «хо», (кит. 活, *huó* – «живой, животрепещущий, гибкий, активный, совершенно»; яп. *katsu*) сочетающую нарочитую бессмысленность с

мощным напором, приводящим ученика в неведомое ему прежде состояние духа. Это может выражаться и в неожиданном окрике, и в причинении внезапной боли, и в совершенно непредсказуемой реакции на заурядный вопрос ученика. Примером подобного поведения может служить эпизод с Пай-чанем, которого Ма-цзу после обмена репликами схватил за нос и мучил до тех пор, пока тот не достиг просветления (о боли и сознательности: Фромм Э. 1994. с. 34). У Ма-цзу неэтическое поведение становится средством, превосходящим любое логическое объяснение, прямым указанием на иллюзорный характер дуализма, который с самого начала пронизывает весь поток сознания человека и определяет характер сансарического мышления. Пока для погруженного в сансару существует добро и зло, он, встав на Путь, стремится к первому и избегает второго. Однако для пробужденного ума все это – не более чем слова, в самом использовании которых обнаруживают себя человеческие страсти. Пробужденный превосходит эту двойственность, и даже если его поведение этично, оно является таковым не в силу того, что подвижник соблюдает некоторые правила, а из-за отсутствия эгоистической мотивации, единственно определяющей то, что окружающие считают «злом». При этом в проявлении своей активности мастер может шокировать, даже причинить страдания, однако то, что воспринимается в его поведении как «неблагое» никогда не является его целью, как, впрочем, и его сострадание определяется совершенно иным складом сознания, нежели у обитателя сансары. В этом отношении чань-буддизм разделяет установку Ваджраччхедики (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра // Торчинов Е.А. 2002, с. 39-40): «Не привязывайтесь к добру и не отвергайте зла! Ибо чистота и грязь не зависят друг от друга. Так вы познаете пустотность природы греха» (Дюмулен Г. 2003, с. 106), – говорит Ма-цзу.

Кажущиеся бессмысленными слова и действия на самом деле не являются немотивированными эмоциональными выплесками безумствующих учителей (см.: Преп. Нёгэн Сандзаки. Что такое дзэн. // Пахомов С. В. 2004, с. 110); напротив, они образуют вполне осознаваемое традицией психопрактическое ядро специфического метода работы с сознанием. Рассматривая *хо* и опирающиеся на

нее *гунъань* также не следует полагать, что чань-буддизм отверг сам принцип рационализации Дхармы. Подобное искушение возникало и в недрах самой чаньской традиции, и именно о таких радикальных мастерах пишет Фэн Ю-Лань (Фэн Ю-лань. Школа чань. // Пахомов С. В. 2004, с. 135). Иногда это даже приводило к случаям дзэнского «иконоборчества», уничтожения сутр и упразднению обрядов (Ху-ши. Развитие дзэн-буддизма в Китае. // Пахомов С. В. 2004, с. 41). Хрестоматийным стал пример Тянь-жаня Дань-ся, который без церемоний пустил на дрова статую Будды, потому что в монастыре было холодно. Однако история Дань-ся – нечто большее, чем пресловутое «иконоборчество»: в ответ на упреки монах заявил, что в пепле Будды ищет священную шариру. В ответ на резонное замечание, что это просто дерево, Дань-ся предложил в таком случае пустить на дрова и другую статую. К чести последующих поколений чаньских мастеров надо сказать, что она была понята правильно, и глубина подлинно чаньской недвойственности возобладала над радикализмом; пройдя через горнило чаньского опыта буддийская религиозно-философская мысль устояла, приобретя, впрочем, глубоко самобытные китайские (и в значительной мере – даосские) черты.

Таким образом, чань-буддизм осознает, что задача передачи непосредственного опыта одними лишь концептуальными средствами неразрешима (Судзуки Д. Т. 2002, с. 273). Онтологическим построениям отводится служебная роль в трансляции опыта дхьяны-чань, и там, где разум переходит допустимую границу, его конструирование нещадно пресекается (пример Чжао-чжоу: Нэгэн Сэндзаки. Железная флейта. // Боцман Я. 2001, с. 145). Более того, всякая определенная психотехника не может считаться «практическим каноном» Чань – даже при всей той роли, которую мастера отводили *чань-на*, *гунъань* или *хо*. Только сам опыт *сатори* делает ту или иную технику обретения «сердца Будды» индивидуально сверхзначимой. Сама же по себе техническая сторона не более значима, нежели интеллектуальные построения. Чаньские мастера, владея разнообразными психопрактическими приемами, в большинстве случаев не склонны к систематической категоризации

своего инструментария и созданию сложных психопрактических моделей, что явственно отличает их подход от традиции классических индийских школ (см.: Конзе Э. 1993.) и глубоко систематизированной тибетской Ваджраяны. С другой стороны, именно за счет подобной «равностности» техника сидячей медитации (*цзо-чань*) смогла не только пережить критику Хуэй-нэна и его радикальных последователей, но и укорениться в жизни чаньского монастыря, и даже вновь вернуть себе центральное положение (в особенности – в школе Сото).

Учение об универсальном характере практики легло в основание учения наставника Да-чжу Хуэй-хая Бай-чжана (749-814), создавшего первый собственно чаньский монастырский устав – *Бай-чжан цин-гунь*. Бай-чжан провозгласил принцип «День без работы – день без пищи», доведя до логической полноты трудовую практику Дао-синя и Хун-жэня (см.: Абаев Н.В. 1989, с. 124). По замыслу Бай-чжана трудовая деятельность, называемая «*пу-цин*», должна быть настолько же осознанной, как и дхьяна. Помимо развития сосредоточенности и усердия, монахам, занимающимся трудом, следовало культивировать непривязанность и не фокусироваться на результате (Фэн Ю-лань Школа чань. // Пахомов С. В. 2004, с. 137; Дюмулен Г. 2003, с. 48). Рассматривая соотношение трудовой практики с общим психопрактическим наследием чань-буддизма (в частности – сопоставляя *пу-цин* с упражнением *вэньда* – парадоксальными диалогами) Н.В. Абаев приходит к справедливому заключению о взаимном дополнении различных техник, формирующих особый характер чаньского подвижника – человека, равно готового к физическим тяготам и экстремальному напряжению ума. «Очень условно» и само деление практик на «активные» и «пассивные» формы; оно «отражает лишь внешнюю динамику процесса психической саморегуляции» (Абаев Н. В. 1989, с. 130-131). Возможно, что чаньский трудовой идеал оказал влияние на другие школы дальневосточной Махаяны, например – на японскую школу Сингон (Речь Камэй-Коцудзи // Ку:кай (Ко:бо:-дайси). Три учения указывают и направляют (Санго: сиики). — М., Изд. Савин С. А., 2005. — С. 30-31).

В теоретическом плане Бай-чжан был последователем Шэнь-хуэя, Хуэй-

нэна и первых патриархов. В трактате «Рассуждение о постижении истины при помощи метода непосредственного понимания» он рассуждает о различении ложной и истинной мысли. Только истинная мысль *чжэн-нянь*, понимаемая как осознание Пробуждения, присуща реальности *У-синь*. При этом пробуждение – не какая-то определенная реальность, отчего не может быть и никакого «достижения» Бодхи: «Не сознать вещи — значит не иметь сознания (*у-синь*). Когда это постигнуто, то постигнуто Бессознательное (*у-нянь*), а когда реализовано *у-нянь*, само собой за этим следует освобождение» (Бай-чжан. Рассуждение о постижении истины... // Судзуки Д.Т. 2005, с. 31). Отметим отождествление *у-синь* Бодхидхармы с *у-нянь* Хуэй-нэна и Шэнь-хуана. Иллюзорному множеству вещей противопоставляется непонятная абсолютная реальность (Бай-чжан. Рассуждение о постижении истины... // Судзуки Д.Т. 2005, с. 33-34). От «окончательного утверждения» Будды Бай-чжан переходит к практической стороне: достигнуть нирваны – значит не иметь кармы, ведущей к перерождениям. Для этого следует освободиться от омрачений, идеи о достижимом и реализуемом и от учения о противоположностях; не следует вообще искать нирваны. Будда – это реальность, которая проявляется, когда ум не жаждет ничего из множества вещей – в том числе таких, как «пробуждение» и «практика». В силу этой тотальности вся жизнь чаньского подвижника, включая монашеский труд, становится не просто практикой – непосредственным созерцанием Будды. В силу принципиального единства Вселенского Будды даже такое фундаментальное понятие как «привязанность» (Фэн Ю-лань. Школа чань. // Пахомов С.В. 2004, с. 125) не следует абсолютизировать.

Тем не менее, осознание тождества практики и цели не поколебало положения медитационной техники *цзо-чань* в ритме жизни чаньского монастыря – однако ее смысл стал иным. Согласно Чжао-чжоу (778-897) за понятиями «Бодхи», «Нирваны», «природы Будды» и «Таковости» стоит одна и та же реальность внутреннего Будды, – но любое понятие – это интеллектуальное «одеяние», которое может стать ловушкой. Для того чтобы мышление не создавало «рябь на поверхности сознания», следует избавиться от всякой

привязанности и не задавать вопросов – без них не будет и омрачений. «Чтобы достичь глубин Реальности, достаточно сидеть спокойно в течение, скажем, двадцати или тридцати лет, и если тогда ты не обрешь понимания, можешь отсечь мне мою старую голову (Судзуки Д.Т. 2005, с. 35). У Чжао-чжоу идеи, близкие к учению *йогачары* служат поддержкой для практики, которая не создает никакого специфического опыта – она просто помогает видеть Сущее как оно *уже* есть здесь и сейчас (Джеймс Биссет Пратт Дзэн. // Пахомов С.В. 2004, с. 197; Судзуки Д.Т. 2005, с. 35). Психонтологический монизм оказывается одновременно и основанием учения, и «нулевой» концепцией, не предполагающей дальнейшей категоризации. Для Чжао-чжоу учения о *сознании-вместилище* и *Лоне Истинносущего* указывают на то, что практика преподносит как очевидное, и потому они могут быть отброшены.

Дальнейшее развитие чаньских линий передачи в эпоху Тан приводит к формированию «*Пяти школ*». Школа *Гуйян*, основанная учеником Бай-чжана Лин-юем Гуй-шанем (771-853), считается самой ранней из них. Развивая традицию внезапного просветления, Гуй-шань, однако, уделял особое внимание практике созерцания так называемых «круговых фигур». Эти фигуры были символическими изображениями природы просветленного сознания и изначального покоя ума (Подробнее о символике круга в буддийской традиции – см.: (Винокуров В.В. 2008, с. 173-193; Юнг. К.Г. Относительно символизма мандалы. // Юнг К.Г. 2002; Чжоу Дуньши. Объяснение схемы Великого Предела. // Буддийский взгляд на мир. 1994). Они были созданы еще Хуай-чжаном, учеником Хуэй-нэна, но их использование ранее не представлялось чаньским наставникам чем-то первостепенным. Гуйян обогатила семиотическое пространство Чань специфической формой передачи Дхармы, свойственной в большей мере ваджраянской, нежели собственно чаньской, традиции; иллюстрация диалектических отношений бытия является своего рода переводом теоретической стороны чаньского мировосприятия в сферу непосредственного опыта. Тем не менее «круговые фигуры» представляют собой нечто большее, чем

схемы онтологических концепций: успех в практике круговых фигур происходит как озарение об этом свидетельствует, например, эпизод с просветлением Ян-шаня, ученика Гуй-шаня (Дюмулен Г. 2003, с. 116). История получения печати Дхармы самим Гуй-шанем – еще одно подтверждение интуитивизма Гуйян: когда учитель предложил «назвать кувшин с водой как угодно, но не называть его кувшином с водой», Гуй-шань просто опрокинул сосуд, продемонстрировав этим свой «чань»; по словам У-мэня, «славный юноша превзошел Бай-чжана». (Там же. 115). Примечательно, что в школе *Цаодун* (яп. *Сото*) Гуй-шань воспринимается как сторонник непрерывной практики: «В течение сорока лет, не имея ни своего храма, ни богатств, он воплощал непрерывную практику» (Догэн. Воспитание совершенномудрых. // Кадзуаки Танахаси. 2001, с. 200). Воздавая Гуй-шаню «должное за бесценный дар испытаний» Догэн связывает вселенскую гармонию с «силой и благими следствиями его непрерывной практики». (Там же, с. 201). Впрочем, подобный подход, хотя и достраивает картину психопрактики *Гуйян*, отражает по преимуществу миросозерцание самой школы *Сото*. В любом случае, идеал спонтанного просветления, непрерывной практики и семиотика «круговых фигур» в системе Гуйян не исключают друг друга. Можно предположить, что и онтологические модели, отражаемые в «круговых фигурах» Гуй-шаня, не были простыми иллюстрациями к религиозной философии, но служили психопрактической цели, несводимой к их семиотической нагрузке. Фигуры моделировали реальность, систематизируя ее психоонтологическое содержание, но и сама она прозревалась непосредственно в психопрактическом акте проникновения «сквозь» подобный язык.

Школа *Фаянь*, названная так в честь своего основателя, Фа-яня (885-958) представляет собой смелую попытку возрождения связи чань-буддизма со своими махаянскими корнями. Будучи высокообразованным подвижником, знатоком сутр и шастр, Фа-янь стремился утвердить чаньскую практику на прочном основании буддийской религиозной философии. Центрирующей парадигмой для него служило учение Аватамсака-сутры: *хуаяньскую* психоонтологию он усвоил от своего учителя, Гуй-фэна Цзун-ми (777-841),

Пятого патриарха Хуаянь. Развивая идеи Аватамсаки, Фа-янь провозглашает учение о шести принципах, охватывающих Реальность и взаимопроникающих друг в друга: *всеобщность*, противопоставляемая *разделенности*, *сходство* – *разнородности*, *становление* – *разрушению*. Вместе эти силы образуют круг, форма которого подчеркивает, что они одновременно нетождественны и не различны – в полном согласии с Хуаянь-цзин. Следуя принципу «тождество – в неравенстве, а неравенство – в тождестве», Фа-янь замечает, что «в одинаковости присутствует разнородность. Несмотря на то, что разнородность следует различать от одинаковости, проведение этого различия нельзя считать целью всех будд» (Там же, с. 119). Здесь мы видим и критику психопрактического идеала Абхидхармы, где целью *випаццьяны* и *шаматхи* полагается способность различения дхарм, и диалектический абсолютизм «второго поколения» махаянских сутр, направленный на то, чтобы развернуть к некоему положительному выражению доктрину *Пустоты* (см.: Джон Блофелд. Учение дзэн. // Пахомов С. В. 2004, с. 252). В Аватамсака-сутре и сочинениях ее китайских последователей эта идея выражается особенно ярко и самобытно: «Когда десять тысяч воплощений освещены единым светом, нет ни реальности, ни ее проявлений» (Ту Шунь. Созерцание мира форм в хуаянь. // Янгутов Л. Е. 1982, с. 94). Средством стирания различий – как на физическом, так и на спекулятивном уровне – Фа-янь видит самадхи. Наставник не был склонен к экспрессивным действиям в стиле Ма-цзу и Линь-цзи, но также придерживался идеала *моментального просветления*; для выразительности Фа-янь прибегал к повторению одной и той же фразы.

Практика созерцания в традиции Фаянь предполагала работу с диаграммой, воплощающей «шесть признаков», что обнаруживает сходство со школой *Гуйян* и, отчасти, *Цаодун*. Не смотря на то, что в танскую эпоху школа явно уступала другим традициям, именно в ней были заложены основы онтологического поворота, который мы можем назвать «вторым чаньским самосознанием» после переворота Хуэй-нэна: слияния *Хуаянь* и *Чань*. Этот интереснейший опыт синтеза буддийской традиции, произошел во многом благодаря тому, что школы

до этого расставили различные приоритеты в соотношении психоонтологической и психопрактической стороны Учения, что позволило им дополнить друг друга, не создавая при этом критического напряжения на стыках. «Второй поворот» носит отчасти консервативный характер: сформировав прочный самобытный фундамент, *китайский* чань-буддизм может позволить себе активнее обращаться к своим индийским корням, к текстам сутр (и до того имевшим высокий авторитет у большинства чаньских учителей), – нисколько не рискуя при этом своей самобытностью: «Фактически в течение IX - X вв. чаньские монастыри являлись главными центрами философских спекуляций и дискуссий. Это стало возможным только после того, как чань превзошел все прочие школы и не взял на себя исполнение старых ритуалов». (Ху-ши. Развитие дзэн-буддизма в Китае, с. 40). Фактически, именно второй поворот Чань позволяет определить теоретическое основание практики Чань так, как это делает Д. Б. Пратт, называя хребтом Чань Тэндай, Кэгон и шуньяваду (Джеймс Биссет Пратт. Дзэн. // Пахомов С. В. 2004, с. 204). Опыт Фаянь показывает, что чань-буддизм может усваивать различные психоонтологические модели Махаяны, если они не противоречат установившейся системе практики и пяти столпам собственной психоонтологии: учению сутр Праджня-парамиты о пустоте, доктрине Ланкаватары о Татхагата-гарбхе, идее невыразимости Природы Будды в словах и писаниях, в равной степени вытекающий как из гносеологических моделей *мадхьямики*, так и *йогачары*, и представлению об универсальном характере практики. Ничему из этого Аватамсака-сутра не противоречит, напротив, это самобытное произведение находится в явном «резонансе» с Ланкаватарой, и, в какой-то мере, со школой *йогачары*. Поэтому ассимиляция ее в «теоретическое ядро» школы Чань стала закономерным итогом китайского «перепросмотра» своих махаянских корней, последовательным воплощением курса Сэн-цзя и Дао-синя. Абсолютизм вместе с доктриной всеобщей проекции – *сети Индры*, позволил философии Чань окончательно структурироваться вокруг определенной системы психоонтологических координат.

Цаодун-цзун (кит. 曹洞宗, *Cáodòng-zōng*; яп. *Sōtō-shū*), одна из двух танских

школ (наравне с *Линьцзи*), которой было суждено в дальнейшем стать лицом Чань, была основана Дун-шанем (807–869) и Цао-шанем (840–901). Дун-шань, ученик Юнь-яня, слушавший также наставления Ма-цзу и Гуй-шаня, следовал призыву своего наставника «внимать наставлениям неодушевленных предметов». В монастырь, основанный им на горе Дун, пришел монах Цао-шань – ученый муж, сведущий в конфуцианском наследии, неутомимый практик *цзо-чань*. Другой ученик – Юн-цзюй, сторонник учения о внезапном просветлении, до своего чаньского посвящения изучал доктрину *Люй-цзун*, дальневосточной школы Винаи.

Наставники Цаодун разработали учение о «Пяти рангах» – свод онтологических принципов, выраженных в идеограммах, опирающихся на идеи Праджняпарамиты, сформировавшуюся традицию чаньского абсолютизма с привлечением символики И-цзин. «Пять рангов» – утонченная психоонтологическая система, не исчерпываемая диаграммами. Согласно Дун-шаню каждый знак, жест или действие причастны Таковости и могут послужить делу пробуждения (это перекликается с практикой *Гуйян* и картиной Реальности в *Фаянь*). В то же время это не более чем знаки, жесты или действия. Г. Дюмулен называет «Пять рангов» «вершиной диалектики дзэн, в противоположность иным пятеричным формулам буддийской философии, в основе которых лежит онтологическо-психологический принцип <...> все «Пять рангов» Цаодуна выражают одно и то же, <...> основополагающую тождественность Абсолюта относительно, которую можно рассматривать на разных этапах развития» (Дюмулен Г. 2003, с. 121). Дун-шань обозначает Абсолют иероглифом 直 (*zhí*; «прямой»), а относительное – 曲 (*qū*; «кривой»). Они соответствуют категориям *ли* и *ши* (Принцип и объект) и фигурам ● и ○ соответственно: «Прямое» Чжи (●) «сверху <...> поддерживает небо; снизу – защищает землю. Она черна как глазурь, активна и постоянно пребывает в движении» (Там же, с. 122). Это Пустота в своем самобытии, ускользающая от ума, недвойственность, о которой говорится в сутрах Праджняпарамиты. В феноменальном мире Абсолют являет себя как светозарное, «кривое» цюй (○), и он неразделим со своим проявлением:

относительное есть относительное Абсолюта, Абсолют абсолютен по отношению к относительному; и то, и другое – лишь имена. *Чжи* и *цуй* проходят пять этапов взаимоотношения: 1) *Абсолютное внутри относительного* – прямое движется к кривому, делая тем самым феноменальную реальность средством постижения Принципа. Это обозначается кругом с темной верхней половиной (); 2) *Относительное внутри Абсолютного* – кривое движется к прямому, всякая вещь определяется из чего-то внешнего по отношению к ней, чем задает свою над-феноменальную перспективу; вещь восходит к Принципу, бытие сливается, что обозначается как круг с темным основанием. (). Первые два ранга указывают на единство Реальности и взаимопроникновение двух начал. 3) *Единство абсолюта*. Это начало и конец, Абсолют до его самораскрытия и предел развития всякой вещи, нирвана. Это – безмолвие, что «не содержит слов» (Там же, с. 124). Обозначается белым кругом с черной серединой (). 4) *Единичность относительного*. Это ранг существования отдельных вещей, рассматриваемых относительно их индивидуальности. Абсолютная природа вещей, каждая из которых пуста от самобытия, но в тоже время вполне явна, проявляет себя именно в их данности: «в слове содержится безмолвие» (Там же, с. 125). То, как Принцип проявляет себя в вещах, Дун-шань сравнивает с цветком лотоса, пребывающего в пламени неопалимым. Ранг обозначается белым кругом *цуй* внутри темного круга *Чжи* (); 5) *Единство Абсолютного и относительного* – ранг тотального единства, высший уровень постижения, замыкающий ранги *взаимопроникновения* (, ) и *единичности* (, ). Это наивысшее и исчерпывающее утверждение, не оставляющее места для противоположности, «сансара и есть нирвана». (Рудольф Отто. О дзэн-буддизме. // Пахомов С. В. 2004, с. 101). Природа Будды, нерассеченная Реальность, явленная в опыте пробуждения. Символом пятого ранга служит черный круг (). Это *Чжи*, но при этом – и вся полнота *цуй*. При этом отдельный *цуй* «○» рангом не является – так отображается принцип анатмавады.

Г. Дюмулен справедливо отмечает, что не следует рассматривать систему «Пяти рангов» лишь в качестве умозрительных построений, это «врата Дхармы,

ведущие к открытию ока разума». (Там же, с. 125). Медитация над рангами – важная техника, но она не исчерпывает реальность и не превосходит все остальные практики. Просветление достигается моментально, с «рангами» или без, – и не оставляет места понятиям и диаграммам, тем более что в психологическом смысле «диаграммой» может послужить что угодно. Смысл практики – «безмятежное отражение» Таковости (Чжан Чжэнь-цзи. Практика наблюдения собственного ума в спокойном состоянии: дзэнский путь не-коана. // Пахомов С.В. 2007, с. 293-294); не «обыкновенное упражнение в обретении покоя и тишины», а «медитация Праджняпарамиты» (Чжан Чжэнь-цзи. Практика наблюдения собственного ума в спокойном состоянии: дзэнский путь не-коана. // Пахомов С.В. 2007, с. 294). Таким образом, отточенное онтологическое учение и психопрактика в *Цаодун* оказываются сопряженными в одном семиотическом ряду.

По-видимому, школа *Цаодун* окончательно самоопределилась как традиция «чань безмолвного озарения» – *мо-чжао-чань* – во времена Хун-чжи Чжэн-цзюэ (1091-1157). Примечательно, что он был дружен с мастером Да-хуэем из школы *Линьцзи* и не пренебрегал практикой *гунъань*.

Здесь мы вынуждены нарушить преемственность в изложении доктрин школы *Цаодун*, чтобы, насколько это вообще возможно в формате данной работы, осветить вниманием выдающуюся личность Эйхэй Догэна (Дзэндзи, Кигэн, Косо Дзёё-дайси) (1200-1253), который принес учение *Цаодун* в Японию, основав школу *Сото*. Наследие этого подвижника стало вершиной развития цаодунской мысли – японское мирозерцание послужило самой благодатной почвой для чаньской религиозной философии. Догэн создал масштабный труд «Сё:бо:гэндзо:» («Драгоценное око истинной дхармы») и множество других произведений, в которых отразились и его психоонтологические представления и взгляды на практику.

На японскую традицию повлияли центростремительные тенденции в Чань: прошедшие долгий период сосуществования в Поднебесной, школы *Цаодун* и *Линьцзи* оказали значительное влияние друг на друга. Этому способствовало

преобладание «преемственной самоидентификации» (см. Holmes Welch. 1967, p. 396) над «доктринальной». Хотя сам Догэн всячески возражал против самой идеи деления Чань на школы (Догэн, Сёбогэндзо // Сёкин Фурута. Дзэн и дзэнские школы. // Пахомов С.В. 2004, с. 63), в своем стремлении к Чань древних патриархов он был значительно более ортодоксален, нежели японские последователи *Риндзай* (Гарри И.Е. 2003. С.4), Отправной точкой духовных поисков молодого Догэна Г. Дюмулен называет его слова, сказанные на горе Хиэй: «Как эзотерические, так и экзотерические учения говорят о том, что природа Будды изначально присуща всем живым существам. Если это так, то почему все будды и бодхисаттвы так страстно стремятся к просветлению и ведут аскетический образ жизни?» (Дюмулен. Г. 2003, с. 163). Просветление пришло к Догэну, когда он стал свидетелем, как его учитель Жу-цзин, обращаясь к монаху, заснувшему во время ночной *цзо-чань*, сказал: «В чань тело и ум едины. Как же ты умудрился заснуть?»

Онтологические взгляды Догэна сформировались в полемике с «философией изначальной просветленности», распространившейся в Японии в эпоху Хэйан, адепты которой утверждали, что собственное «я» подвижника и есть Будда. Не имея ничего против доктрины Татхагата-гарбхи, Догэн, однако же, проводил четкую грань между нею и взглядами, чреватými атмавадой. Противопоставляя своим оппонентам монизм иного рода –свойственную Цаодун диалектику Единой Реальности, он провозгласил три принципа: *му-буссё* (яп. 無仏性, «нет Природы Будды», т. е. «отсутствие собственного «я» – это и есть Природа Будды»); *сёсо-фуни* (яп. 性相不二; «изначальная Природа недвойственна со своим „обликом”»); и *синдзин-итинё* (яп. 身心一如; «тело и сознание – единая Таковость»). Сообразно с этими тремя положениями разворачивается самобытная доктрина соотношения абсолютного Бытия и сансарического Времени. Догэн стремится избежать создания ложной перспективы, в которой Абсолют оказался бы вынесен в будущее, в область целеполагания, от реальности, данной здесь и сейчас. Между принципом *му-буссё* и идеей всеприсутствия Природы Будды нет противоречия – наставник

сознательно прибегает к отрицанию, чтобы не допустить превращения ее в субстанцию, некий «атман» вещей, «прояснить недуалистическую и динамическую целостность» (M. Abe. 1992, p. 57); в этом он, скорее ненамеренно, прибегает к языковым приемам, известным еще по сочинениям о чань Бодхидхармы. Реальность едина и представляет собой Природу Будды. Существование и несуществование, объяснение и непостоянство – лишь формы проявления этого единства.

Пример учителя Жу-цзина, обладавшего усердно практиковавшего *изо-чань*, задал определенную «интенцию напряжения» в психопрактике, несовместимую с простой декларацией всеприсутствия Природы Будды. Центральное место в психоонтологической диалектике Догэна занимает понятие Бытия-времени *удзи* (яп. 有時). Это – полнота Реальности, Единое, наделенное внутренним движением, свободное от субстанций и внутренне непротиворечивое (Догэн. Воспитание совершенномудрых. // Кадзуаки Танахаси. 2001, с. 118). Таковость обнаруживает себя двояко (см.: Кадзуаки Танахаси. 2001, с. 239). Можно провести соответствие между *Чжи* (有) и *У* (直) – с одной стороны, и *цуй* (曲) и *дзи* (時) – с другой; однако при всём родстве учения Дун-шаня и Догэна нетождественны. Согласно Дзёё-дайси именно во времени-*дзи* проступает величие *У*, реальность Будды; «сансара» не просто «тождественна нирване» – именно она́ ей и тождественна. К. Шилбрэк утверждает метафизический характер догэновской картины мира¹⁹; в том определении, которое он дает метафизике, это вполне приемлемо. Он справедливо отмечает, что трудно найти такого чаньского наставника, который ставил бы интеллект так же высоко, как основатель *Сото*, более того, Догэн использует рассудок «как интегральную часть дзэнской практики». (Schilbrack, K. 2000, с. 36). Реальность *времени* (時) определяет модус существования вещей: «Крыса есть время, тигр есть время, чувствующие существа – это время, будды – это время» (Dōgen, "The Time-Being," // Tanahashi, 1985, p. 79). Время проникает сквозь вещи, «размывая» их определенность: «Так называемое «сегодня» перетекает в «завтра», «сегодня» перетекает во «вчера», «вчера» перетекает в «сегодня». А «сегодня» перетекает в «сегодня», «завтра»

перетекает в «завтра» (Ibid, p. 78); (обратим внимание на последнее предложение. Нам здесь видится параллель с дун-шаневскими рангами 3 ☉ и 4 ●). Дискуссионным остается вопрос о соотношении протяженности и разрывности *бытия-времени*. Ким Хи Джин, суммируя выводы ряда японских исследователей, приходит к выводу, что преобладающей является отсутствие непрерывности (Kim H. 1987, p. 150). Т. Касулис (Kasulis Th. 1981, p. 80) и С. Хайне (Heine. S. 1985. Pp. 129-130), напротив, утверждают, что обе перспективы для Догэна равнозначны. Возможно, в разное время акценты в сочинениях Догэна менялись. «Вещи не препятствуют друг другу точно так же, как мгновения не препятствуют друг другу» – пишет Догэн во «Времени-бытии» (Догэн. Время-бытие. // Кадзуаки Танахаси. 2001, с. 115). В «Гэндзё:ко:ан» этот онтологический фон задает перспективу, в равной мере касающуюся и онтологической, и психологической области традиции *Сото* – вплоть до танатологии²⁰. В «дхармовом состоянии» («дзю:-хо:и») всё спонтанно проявляет себя (М. Abe. 1992, p. 82). Отметим, что идеал спонтанности не был отринут традицией *Цаодун-сото* только потому, что школа практикует длительные *дзадзэн* – изменилась лишь перспектива этой спонтанности. Заметим также, что хотя идеи «Гэндзё:ко:ан» о дхармических состояниях вполне укладываются в модели анатмавады, перекликаясь с трудами Нагарджуны (см.: Андросов В.П. 1990; Андросов В.П. 2009), стиль изложения совершенно неповторим: онтологическая перспектива *у-дзи* нетождественна абхидхармическому анализу, отчего и *вещь* приобретает специфические черты. К. Шилбрэк выделяет три качества *вещи* у Догэна: динамичность, деятельность и протяженность, объясняемую через образ *потока*. (Schilbrack, K. 2000, с. 37). Слова «*вещь*», «*самость*» и «*время*» оказываются синонимичными: «Цин-юань — это время, <...> и Ши-тоу — время. «Я» и «другой» — тоже время. Практика-пробуждение есть время. Быть испачканным грязью и промокшим от воды — тоже время (Догэн. Время-бытие. // Кадзуаки Танахаси. 2001, с. 117)». Отметим тончайший юмор мастера: начав с изложения масштабной доктрины Сущего и вызвав словами о «грязи» прозрачные буддийские ассоциации с омрачениями-*клеша*, он немедленно

упоминает «промокшего под дождем», показывая, что «грязь» может быть просто «грязью». Читателя «спускают с небес на землю», что, в итоге, становится прямой передачей опыта бытия-времени! Дзёе-дайси не просто утверждает, что Будда есть во всех живых существах, но говорит, что «все живые существа суть природа Будды» (Рэйхо Мусанга. Истинный дух сото-дзэн». // Пахомов С.В. 2004, с. 238); «Моя собственная форма [configuration] собирает [makes up] всё мироздание» (cite by: M. Abe. 1992, p. 81). Таким образом, Догэн приходит к тому же ощущению, которое вдохновляло индийских авторов Ланкаватары и Аватамсаки к созданию термина «Татхагата-гарбха» (обоюдность этого термина дальневосточным буддистам недоступна) – Вместилища Истинносущего и зародыша Будды одновременно.

Догэн придерживался учения древних мастеров о том, что лишь непосредственный опыт является необходимым условием построения теорий, а критерием качества теории является ее практическая польза. В деле психопрактики он выступил как ревностный сторонник дхьяны в форме сидячей медитации *дзадзэн* (кит. 坐禪; уст. 坐禪, *zuò chán*; яп. *zazen*; встречается 座禪), которую он называл «чудесно-благой (яп. 妙) практикой». Преимущество *дзадзэн* заключается в том, что в этой технике «я» занято осуществлением «не-я» (см. 頼富本宏. 2004. 74-75), что позволяет «сбрасывать тело и сознание» и даже благоприятствует мирозданию (Догэн. Воспитание совершенномудрых. // Кадзуаки Танахаси. 2001, с. 196). В психоонтологической перспективе *дзадзэн* есть истекающее из самой Реальности единственное средство соединения с Истинносущим (Преп. Нёгэн Сандзаки. Что такое дзэн. // Пахомов С. В. 2004. С.108-109), неустранимый момент Бытия во Времени. Ради этого «самадхи внутренней радости» (Преп. Сэкидзэн Арай. Сущность дзэн-буддизма // Пахомов С. В. 2004, с. 232). Догэн призывает всех «бить на сидение» – *сикан-тадза* (яп. 只管打坐), неустанно практикуя сидячую медитацию (подробнее о технике: Сэссан Амакуки. Ценность медитации. // Пахомов С. В. 2004, с. 386; Рэйкити Кита, Киити Нагая. О воспитании альтруизма в дзэн. // Пахомов С. В. 2004, с. 76-77; Херригель Е. 2005, с.129-130, Шэн-янь. 2000, с. 239)²¹. Практика Догэна

безобъектна, что позволяет в психопрактическом акте охватить полноту бытия-времени, соединить вечность и данность, избавиться от привязанности к иллюзорному высветлением того, что скрыто за ним (Росэн Такакина. Искреннее сидение. // Пахомов С. В. 2004, с. 393-394). Природа Будды объясняет сама себя. Ничего не создавая, она вмещает всё, что есть и даже то, что лишь может быть создано. Догэн утверждает тождество опыта *дзадзэн* Просветлению, и всячески предостерегает от восприятия медитации как средства, а состояния Будды – как результата: «Одно и то же – неразделенная практика и неразделенная реализация» (М. Abe. 1992, р. 80). Неверное понимание *сикан-тадза* вновь обращает свободное протекание Бытия-времени в рождение-и-смерть сансары.

Таким образом, сама *дхьяна* в *Сото* – это не отказ от универсальной практики Хуэй-нэна (равно как и его учения о спонтанности), но ее предельное выражение; это не «техника» в собственном смысле слова, а опыт в его непосредственности, «не то сидение, которое предшествовало просветлению Будды; это то сидение, которое имело место в самый момент его просветления» (Рэйхо Мусанга Истинный дух сото-дзэн». // Пахомов С.В. 2004, с. 237). Будда не есть нечто чуждое, внешнее или удаленное во времени; его Природа здесь и сейчас – и смысл практики в том, чтобы это увидеть и жить (Преп. Рэйрин Ямада. Путь к пониманию дзэн. // Пахомов С. В. 2004, с. 255). Достигнув, таким образом, предела, который одновременно является и онтологическим, и психологическим, сотериологическим и психопрактическим, содержание буддийской Дхармы интегрируется до безмолвной единичности: возникает цепочка тождеств: «Истинная Реальность = Просветление = феноменальное бытие = бодхиचितта = практика = будды-и-патриархи...» (Гарри И.Е. 2003, с. 83).

Помимо *сикан-тадза*, Догэн наставлял и в других техниках медитации, в частности, в «Появлении ока истинной дхармы» он упоминает практику осознанной ходьбы (Догэн. Появление ока истинной дхармы». // Кадзуаки Танахаси. 2001, с. 54). В своих произведениях Догэн многократно цитирует *коаны* (кит. *гунъань*) (Миура И.; Сасаки Р.Ф, с. 43) (работа со сборниками коанов в *Сото* была упразднена при четвертом патриархе школы Кэйдзэне Дзёкине

(1268–1325)). Примечателен эпизод из «Вечного мира», где Дао-у, не смотря на угрозы своего ученика Чжу-сина, отказывается комментировать свои слова, сказанные в надгробной речи: «Не говорю – живой, не говорю – мертвый». Чжу-син спрашивает Ши-шуана, тот повторяет слова Дао-у, чем приводит Чжу-сина к Пробуждению. Слова Дао-у выражают *удзи*. Совсем другую манеру обращения со словом Догэн демонстрирует в своем поэтическом творчестве. В трактате «Во сне видеть сон» он использует образ сна не в привычном буддийском значении иллюзии, а как синоним Дхармадхату: сон, понятый в качестве сна, становится образом Таковости. В таком «сне» есть место и устремлению, и практике, и просветлению, и нирване (Догэн. Во сне выражать сон. // Кадзуаки Танахаси. 2001, с. 212). Догэн создает совершенно особое семиотическое пространство, свободно выходя за рамки традиционных образов и аллегорий, и делает это с удивительным изяществом: «Каждая капля росы, проявленная в каждом мире, есть сон. Сон этот есть сверкающая ясность сотни трав. Именно об этом стоит спросить. Именно здесь возникает путаница. Тут появляются «травы снов», «травы травы», «травы выражения» и так далее. Когда мы пытаемся постичь это, то корни, стебли, ветви, цветы, листья и плоды равно как и сияние и цвет – все оказывается великим сном. Но не принимайте их ошибочно только как сновидение» (Там же, с. 213). Сообразуясь с диалектикой Единого, догэновский текст попеременно объясняет и наглядно демонстрирует взаимопереход множеств (Гарри И.Е. 2003, с. 17). Текст организован таким образом, чтобы сам адресат был вынужден, приняв язык Догэна, практиковать его мироощущение в процессе чтения.

Примечательно, что Догэн классифицирует этапы пробуждения. В трактате «Восемь пробуждений великих существ» он говорит о следующих этапах становления: 1) «иметь мало желаний», 2) «знать меру», 3) «наслаждаться безмятежностью», 4) упорство, 5) внимание (предполагающее «должные мысли»), 6) практика сосредоточения, 7) взращивание мудрости и 8) свобода от пустых споров. (Догэн. Время-бытие. // Кадзуаки Танахаси. 2001, с. 320-322). Освобождение – это явственное видение «себя» как *времени* и *времени* как

бытия; освободившись от «природы Будды», человек находит ее. Усердно медитируя, он достигает неустрашимой спонтанности (Там же, с. 120-121), выйдя за пределы жизни, он начинает жить²².

Наследие традиции Цаодун-Сото, так же, как и родственных ей по духу Гуйян и Фаянь воплотило в себе всю широту онтологического конструирования, на которую был способен китайский и японский гений, рефлектирующий над опытом чаньского пробуждения и практики. Задача соединения философского наследия Индии и Китая с идеалом чаньской непосредственности в передаче Дхармы нашла решение в сопряжении психоонтологического уровня с практикой. Определив для себя несколько фундаментальных положений в области психоонтологии, чаньские школы связывают их с задачами психопрактики, а опыт, возникающий на этом уровне, становится источником «вторичного психоонтологического творчества» (часто формирующего и особую семиотику), который, в свою очередь, надстраивается над уровнем практики и становится своеобразной призмой восприятия 2-го и даже 1-го уровня. Ярчайшие образцы такой «вторичной психоонтологии» мы находим у Дун-шаня и Догэна. Практикуя *цзо-чань*, эти школы не оказались при этом от идеала спонтанного пробуждения, но, в отличие от *Линьцзи* и *Юньмэнь*, здесь *гунъань* отведено место «внешнего круга» практики, тогда как дхьяна формирует ее средоточие. Спонтанность соотносится в большей степени с *вечностью*, нежели с *конкретным моментом*, отчего подвижники этой ветви чань-буддизма скорее учатся жить в «вечно-длящемся-сегодня», нежели добиваются *момента* сатори, что и отражается в отношении к медитации. Наследуя *Южной школе*, они, тем не менее, не отказываются и от влияния «северного» духа: «Зеркало» Пятого патриарха «протирают», чтобы понять, что «пыли нет». Природа Будды примиряет в себе и теорию, и практику, и кажущийся разрыв времени и Бытия.

Другое направление развития, строго ориентированное на идеал спонтанного просветления, избрали школы *Линьцзи* и *Юньмэнь*, которые, исходя из определения времен Хуэй-нэна, можно назвать «последовательно южными».

Вдохновителем этих школ следует считать Хуан-бо, изложившего свои взгляды на реальность в «Трактате о сущности передачи ума». Единый Ум, согласно Хуан-бо, это вневременная и непространственная реальность, Абсолют, тождественный Будде, основа и источник всякого пробужденного и омраченного сознания; он присутствует в каждом из нас²³. Ум невыразим в словах, не может быть представлен в качестве отдельной субстанции (по меткому выражению Чжан Чжэнь-цзи, «сущность ума есть озаряюще-пустая таковость» (Чжан Чжэнь-цзи. 2004, с. 57)). По отношению к нему не существует противоположности, поскольку сам он есть «не-ум». Ум не является чем-то потусторонним по отношению к вещам, которые, в свою очередь, не обладают истинным существованием – даже если речь идет о словах Дхармы (Блайс Р.Х. 2001, с. 255). Те, кто полагают Ум-Будду в качестве цели Пути, превращают Абсолют в субстанцию, не понимая истинной Дхармы и практики. Будда есть Ум, но попытки выделить его в некоторую особую реальность бесплодны. Поэтому не следует понуждать к практике того, кто уже итак есть Будда, чтобы сделать его «Буддой». Просветление универсально, естество Будды извечно, и оттого высшее обретение – фактически, обретение самого себя, – не имеет разных форм и не зависит от теорий и практик. Старания подвижника напоминают поиск того, что никогда не терялось, они выражают Бодхи, но не становятся его причиной (см.: Блайс Р.Х. 2001, с. 255).

Хуан-бо отдавал предпочтение моментальному пробуждению только потому, что оно свободно от лишних усилий. Мастер свободно владел практикой *гунъань*, но вся их парадоксальность нисколько не мешала ему творить обычный махаянский обряд (Там же. 2001, с. 252-253). Случалось Хуан-бо прибегать к «чань палки», и даже конфуцианский придворный этикет не мог воспрепятствовать его экспрессии.

Учение Хуан-бо послужило благодатной почвой для школы *Юньмэнь-цзун* (кит. 雲門宗, *Yúnmén zōng*; яп. *Ummon-shū*), названной так по имени основателя, Юнь-мэня Вэн-яня († 949), одного из выдающихся дзэнских наставников своей эпохи, ученика Му-чжоу, получившего *чань* Хуан-бо. На себе испытал Юнь-мэнь

тяготы практики *хо*: он достиг пробуждения, когда его вышвырнули из монастыря Му-чжоу и дверью сломали ему ногу. Безжалостный стиль своих учителей перенял и сам Юнь-мэнь: наставляя монахов, он прибегал к возгласам и ударам. Тем не менее, решительность мастера не отпугнула от него многочисленных последователей. Только в «Би-янь лу» содержится двенадцать историй о нём, а в «У-мэнь-гуань» – пять, (см.: Yamada K. 2004; Блайс Р.Х. 1997). Основным средством выражения просветленного ума в его традиции стало искусство «односложного ответа» или «преград из одного слова». Находя лаконичные определения, а порой демонстрируя ученику содержательную сторону его собственного вопроса, Юнь-мэнь показывал тому одновременно и простоту, и неуловимость содержания чань: *«Я не спрашиваю вас о пятнадцати прошедших днях, но что вы сможете рассказать о грядущих пятнадцати днях? <...> Всякий день – это хороший день»* (Дюмулен Г. 2003, с. 117). Переживание абсолютной действительности Настоящего – это и есть просветление. Поэтому «односложный ответ» является не чем иным, как предельно лаконичным способом указать на Настоящее, и, конечно же, средством психопрактики.

На вопрос об «учении всей жизни Будды» Юнь-мэнь отвечал, что это «наставление одной вещи»; вещь, что не является ни иллюзией ума, ни внешним предметом, это – «наставление опрокидывания». (Би-янь лу, случай 14). Отвечая на вопрос о чистой Дхармаке, Юнь-мэнь называет ее «цветочной изгородью» (Би-янь лу, случай 39). Хотя Вэн-янь не склонен выступать с онтологическими суждениями, символика в его ответах может послужить своеобразным намеком. Цветочную изгородь нетрудно преодолеть, но, по-видимому, нельзя сделать это, не оцарапавшись; цветы красивы, но изгородь призвана ограничивать. Вселенское тело Будды так же доступно, но реализация его требует изрядных усилий, в том числе – и в преодолении слов. Пространство онтологического, как видит его Юнь-мэнь, не имеет права на отдельное существование вне непосредственного опыта. Любым словам не следует давать больше времени, чем это требуется для «Прямого указания». Вся практика и едва очерченная ею картина Реальности должны вписаться в односложный ответ. Говоря, что

«шести ее [Дхармакаю] не схватить» (Би янь лу, случай 47) Юнь-мэнь подразумевает шесть *виджнян* – пять чувственных сознаний и *мановиджняну*; таким образом, классические модели буддийской психоонтологии ему известны. Было бы ошибкой искать в словах Юнь-мэня дуализм, как нет здесь и нигилизма. Границы относительного и абсолютного так же условны, как и границы дхарм – в этом Юнь-мэнь оказывается верным последователем Нагарджуны. Мастер не испытывал никакой жалости к любого рода интеллектуальным препятствиям, в особенности – к ложному чувству, питаемому авторитетом религии, которым нерадивые подвижники оправдывают свое положение и в котором находит надежное убежище дуализм их умов. «Будда – это засохшая палочка для подтирки!» (Wu-men Hui-k'ai. Wumen-kuan. Case 21// Yamada K. 2004, p.102).

Примечательно, что ученики Юнь-мэня – Ци-сун, И-хуай и Цзун-бэнь помимо чаньских техник прибегали к практикам школы Чистой Земли. Можно предположить, что учения столь несхожих школ, как *Юньмэнь* и *Цзинту* оказались совместимыми именно в силу отсутствия такого «доктринального фронта», на котором могли бы происходить столкновения. Кроме того, юньмэньское понимание практики ни в чём не превозносило чаньские техники по сравнению с техниками других школ; и славя имя Амитабхи, и слушая брань учителя, подвижнику Юнь-мэнь следует культивировать ту ясность, которую тем труднее выразить в словах, чем этих слов больше.

Школа *Линьцзи-цзун* (кит. 臨濟宗, *Línjì zōng*; яп. *Rinzai-shū*), была основана учеником сурового Хуан-бо, по имени Линь-цзи И-сюань (кит. 臨濟義玄, *Línjì Yìxián*; яп. *Rinzai Gigen*) († 886 г.), высказывания и диалоги которого собраны в Линь-цзи Лу. В качестве основной психопрактики эта традиция избрала медитацию над *гунъань*, считая парадоксальные диалоги наиболее верным средством обретения моментального пробуждения (установка на парадоксальную практику весьма роднит школы Линьцзи и Юньмэнь). Примером такого кардинального слома сознания стал сам основатель школы (см.: Гуревич И.С. 2001; Yuxuan; Sasaki; Kircher; 2009)²⁴. В истории пробуждения Линь-цзи можно выделить, по крайней мере, три стадии становления духа подвижника. В своем

опыте Бодхи Линь-цзи столкнулся сначала с физическим, а потом и с психологическим шоком, и лишь пройдя через это, сам смог передавать *чань* посредством эксцентрических выходок.

Линь-цзи охотно пользовался практикой «хо», и не жалел ударов. Еще более безжалостными могли быть его слова – вплоть до призывов «убить Будду» (Линь-цзи. Линь-цзи Лу. § 63 // Гуревич И.С. 2001). Провоцируя учеников, он добивался, чтобы всякая привязанность в их сознании – насколько бы ни была она освящена конфуцианской сыновней почтительностью и буддийскими представлениями о святости Истинносущих – была уничтожена, открыв возможность прямой передачи непосредственного опыта. Если кто-то находится в плену вещей (в особенности – сакральных), то это становится препятствием на пути к Освобождению: в числе «приходящих постигать Дао» – замечает Линь-цзи – «...не было такого, который бы пришел ко мне независимым от вещей. Но я здесь с самого начала бью его. Если [эта зависимость] исходит от рук, бью по рукам, <...> если из глаз, бью по глазам» (Там же). Линь-цзи предостерегает учеников от того, чтобы и его собственные слова превращались бы в некие категорические утверждения, они «ворота в [практические] дела Будды, а не Дхарма Будды» (Линь-цзи. Линь Цзи-лу. § 81// Гуревич И.С. 2001). Призывая к практическому переживанию, он указывает, что не следует считать это некой особенной техникой: «Когда я говорю, что вовне нет Дхармы, то ученики не понимают, [что к чему], и начинают искать объяснение внутри. Они усаживаются, подпирая стенку, прижав язык к деснам, в полном покое, без движений. И это они принимают за метод Патриархов и Дхарму Будды. Они очень ошибаются» (Там же. § 71). Сам мастер поступает иначе – свою практику он считает игрой в превращения – маскарадом, разыгрываемым перед теми, кто приходит к нему (см. также.: Преп. Дзуйган Гото. Об изучении ортодоксальной школы Риндзай. // Пахомов С.В. 2004, с. 248). Тех, кто пускаются в толкования и спекуляции по этому поводу, Линь-цзи не жалуется (Линь-цзи. Линь Цзи-лу. § 77// Гуревич И.С. 2001); в лучшем случае он спрашивает их – «А где, собственно, Будда?» (Там же. § 10).

Оставив попытки разложить по категориям манеру практики Линь-цзи, зададимся, однако, вопросом о том, как само он понимает Природу Будды. Отметим, что обнаруженная нами в *Цаодун* система (фундаментальные положения → практика ↔ теории и символы) у Линь-цзи практически выводит «фундаментальные положения» из первой области в третью: будучи знаком с буддийской литературой (в Линь-цзи Лу можно обнаружить отсылки к целому ряду сутр: Ваджраччхедике, Вималакирти, Сутре Лотоса, Сурангамасамадхи, Ланкаватаре, Аватамсаке и Суварнапрабхасе), он практически не прибегает к ней для «обоснования» своей точки зрения. Скорее, это материал для игры со смыслами, то есть, опять же, момент практической области, которая оказывается главенствующей. Пробуждение позволяет увидеть всю пустоту книжной учености (Там же. §104). В отличие от Хуан-бо, И-сюань не описывает Абсолютную реальность, онтологическое практически растворяется в психологическом: «Будда — это чистота рассудка, Дхарма — это свет рассудка, Дао — это чистый свет, беспрепятственно проникающий повсюду. Все три — в одном, и все они суть только названия» (Там же. §79). Все эти категории — не более чем иные наименования для движения дхарм: «Когда рождается сознание, возникают всевозможные Дхармы. / Когда угасает сознание, угасают и всевозможные Дхармы. / Пока не рождается сознание, / Десять тысяч Дхарм не знают никаких изъянов. / В мире, как и вне мира, нет ни Будды, ни Дхармы» (Там же. §84). Диалектика ли это, подобная цаодунской, или же, напротив, последовательный отказ от самого принципа чаньского абсолютизма? Последующая история школы Линьцзи склоняет нас к первому ответу, однако позиция самого мастера не может быть прояснена так легко (тем более что и сам он призывает (Там же. §86) не относиться всерьез к собственным словам). По своеобразному «избеганию положительных онтологических высказываний» Линь-цзи можно сравнить с Нагарджуной. Пожалуй, китайский мастер даже превосходит в этом основателя махаянской философии. По некоторым моментам из «Линь-цзи Лу» можно предположить, что И-сюань подразумевает опыт Реальности, явленной в непосредственном переживании и устраняющей иллюзию

«я»: «Сейчас происходящая деятельность — чья она? Хватай и практикуй, но не приклеивай названий — это именуется «таинственной первопричиной» (Там же. §67). Когда ему приходится говорить о сущем, он скорее склонен прибегать к даосской образности, нежели к собственно буддийской (Линь-цзи. Линь Цзи-лу. § 81// Гуревич И.С. 2001 §90).

Теории нужны постольку, поскольку они способствуют (или, в иной ситуации, не препятствуют) практике, которая, в свою очередь, понимается не как свод психотехник, а образ жизни. Тем не менее, стиль И-сюаня определил доминанту в психотехническом учении школы *Линьцзи*: дхьяна стала восприниматься как «внешний круг» чаньского образа жизни, а техники *гунъань* и *хо* заняли место наиболее употребимых средств актуализации опыта «здесь-и-сейчас». Мастер охотно прибегал к экспрессивным действиям, напоминающим манеру Ма-цзу. В интуитивизме этих мастеров Д. Т. Судзуки видит необходимый для выживания Чань противовес «квиетизму» медитирующих, «наиболее рольной угрозы живому опыту» (Судзуки Д. Т. 2002, с. 112). Какой бы простой ни казалось техника «*хо*», сам по себе удар или окрик — еще не психопрактика (см.: Дюмулен Г. 2003. С.128).

Впервые готовым сводом парадоксальных диалогов древности как программой для монашеской практики воспользовался мастер *Линьцзи* Фэн-янь Шань-чжао (947–1024), составивший *Фэнь ян у дэ чань ши юй лу* (Миура И.; Сасаки Р.Ф. 2004, с. 32) Затем последовал сборник Сюэ-доу, приверженца *Юньмэнь* (980–1054); через сто лет на его основе вместе с проповедями мастера *Линьцзи* Юань-у был составлен *Би янь лу*, «Речения с лазурного утеса». Да-хуэй Цзун-гао (1089–1163), ученик Юань-у, предложил технику напряженного медитативного вникания в *гунъань*, называемую *кань-хуа-чань* (о типах гунъань — Судзуки Д. Т. 2002, с. 90). По мере развития школы сборники *гунъань* становятся многослойными (см.: Речения с лазурного утеса. // Судзуки Д.Т. 2005, с. 456). Можно сказать, что китайский буддизм по-своему — минималистично и энциклопедично, — воспроизводит базовый индийский семиотический принцип *шастры* — нарастающего комментария.

Эпоха Мин стала временем триумфа *Линьцзи*. Школа поглотила другие чаньские традиции, даже *Цаодун*; помимо этого она ассимилировала ряд идей Ваджраяны. Повсеместно утверждается практика *нань-фо*, усвоенная у последователей *Цзинту*. (И. Миура; Р.Ф. Сасаки. 2004, с. 37-38). История чань-буддизма в эпоху Мин определила его облик и в Цин. Практика работы с *гунъань* [кит. 公案, *gōng-àn*; кор. *gong'an*; яп. *kōan*; дословно – «публичные протоколы»], *кань-хуа-чань*, заняла в традиции *Линьцзи* особое место. Отделившись от *чаньской притчи* и сборников историй об опытах просветления, парадоксальный диалог перестает быть практическим примером и становится техникой в строгом значении этого слова. Ученик воспринимает «протокол» о пробуждении наставников древности как данность, и вступает в неравный бой с силой, подобной силе закона (Ху-ши. Развитие дзэн-буддизма в Китае. // Пахомов С.В. 2004, с. 46-47). *Кан-хуа-чань* возникает из соединения парадоксальной манеры *гунъань* с созерцательной техникой *цзо-чань*; теперь примеры древних становятся *проблемой* для ученика, и только ей будет отныне посвящена его медитация, все остальные практики лишь создают благоприятный фон для этой решительной схватки (Судзуки Д.Т. 2002, с. 111). Разумного ответа нет и быть не может, в отличие от *хо*, мастер сам не создает ситуацию, он выжидает: «коан – это вопрос или загадка, придуманные самим учеником и обсуждаемые им без посторонней помощи» (Рэйкити Кита, Киити Нагая. О воспитании альтруизма в дзэн // Пахомов С.В. 2004, с. 80). Со всей силой многовековая история чаньских мгновений обрушивается на практикующего. Долгожданное появление мастера, ради которого ученику приходится терпеть побои и напускное равнодушие, не становится помощью: задача наставника – не давать практикующему никакой поправки (Рэйкити Кита, Киити Нагая. О воспитании альтруизма в дзэн. // Пахомов С.В. 2004, с. 79-80). В результате практикующий сам «перегорает» вместе со своим *гунъань*, находя в ясности неустранимого настоящего то, что не может быть охвачено умом.

В Корею Учение *чань* приходит в IX в.: с 828 по 931 гг. возникает девять школ, называемых по горам: *Сильсансан*, *Тиннисан*, *Каджисан*, *Чакульсан*,

Сонджусан, Саджасан, Свэянсан, Поннимсан и Сумисан. Вероучение школ не имело серьезных различий. Наставник Чи Нуль (1158–1210) основал монастырь на горе Чогё. Монах ордена Чогё Тэ Го (1301–1382) объединил девять школ вокруг традиции, наследующей Линь-цзи. Орден до сих пор является основной чаньской традицией Кореи. На протяжении всей своей истории корейский буддизм сохранял китайскую традицию и в вероучении, и в практике (см.: Сон Ч. С. О монашеской жизни. // Шуртухин К. 2000, с. 130).

Учение японских последователей *Риндзай* ²⁵ отличалось большей открытостью к идеям других школ, нежели у их танских китайских предшественников. Проповедь наставника Эйсаю (1140–1215) и его учеников «отличалось эклектическим характером» (Гарри. И.Е. 2003. С.4), в частности, этот мастер очень высоко ставил практику *дзадзэн*. В творчестве японских учителей *Риндзай* обнаруживается возрождение интереса к онтологическому Единому; впрочем, они проявляют чувство меры в том, чтобы не выйти за рамки свойственной Чань (и, в особенности – школе Линь-цзи) апофатической формы. Возникает впечатление, что заложенный Хуан-бо абсолютизм учения об Уме, пройдя через горнило Линьцзи, переплавился в чистый остаток, не вызывающий упреков в излишней онтологизации. Дайо-кокуси (1235-1308), ученик Сю-тана, в поэтическом сочинении «О Дзэн» говорит о «Единой сущности», «Реальности выше неба и земли», у которой «нет ни формы, ни названия»; это «не Ум и не Будда» – всякое имя рассеивает ее. Увидеть такое можно только чистым оком ²⁶.

Психоонтологические спекуляции в произведениях японских последователей *Риндзай* занимают строго подчиненное положение по отношению к практике, основным направлением текстопорождения остается *коан*, а место масштабных трактатов занимают лаконичные проповеди (см.: Дайто-кокуси. Прощальная проповедь; Мусо-кокуси. Прощальная проповедь. // Судзуки Д. Т. 2005, с. 225-226). Практика остается главным ориентиром дзэн-буддистов. Многообразие форм, к которым прибегают учителя Риндзай, лишь отражают принцип «*бон-но соку бодай*» – «все мирские страсти – источник мудрости и просветления» (Преп. Сохаку Огата. О философии дзэн. // Пахомов

С.В. 2004, с. 216). Широкую известность получила в Японии традиция, восходящая к творению сунского монаха Го-ань Ши-юаня «Десять рисунков о пастухе и быке». Го-ань, ища форму для лаконичного выражения теории, которая должна была бы стать одновременно объектом практики и выражением пробужденного ума, создал интереснейший образец чаньского семиозиса, весьма отдаленно напоминающий диаграммы Гуйян и Цаодун (см.: Какуан. Десять рисунков о пастухе и быке. // Судзуки Д. Т. Антология Дзэн-буддийских текстов. СПб.: «Наука», 2005. — С. 184-201).

После расцвета в эпоху Камакура (1185–1333), стабильности времен Асикага (1338–1574) и застоя с началом эпохи Токугава (1603–1867) школа *Риндзай* оказалась лицом к лицу с родственной школой *Обаку-сю* (яп. 黄檗宗; *Ōbaku-shū*) основанной мастером *Линьцзи* Инь-юанем Лун-ци (яп. Ингэн Рюки), который не нашел поддержки у японских последователей И-сюаня. Желая оживить чаньскую традицию, Инь-юань привнес в нее элементы Ваджраяны и учения Цзинту. Последователи *Обаку* сочетали *дзадзэн* и работу над *коанами* с амидаистской²⁷ практикой *нэмбуцу*, службой по *дхарани* и декламацией сутр традиции Чистой земли. Монашеская дисциплина в храмах *Обаку* была установлена по китайским образцам, с явной ориентацией на традицию Винаи. Хотя последователя *Обаку* Ту-чань Син-чжуна иногда обвиняют в отходе от *Чань* в пользу *амидаизма*, в целом школа сохраняет традиции *Линьцзи* (Heine, S; Wright, S.D. 2005, p. 151-152).. Практика *Обаку* дала новый импульс чань-буддизму в Японии. Традиция *Риндзай* также усилила свое положение. Это было ознаменовано проповедью Сугиямы Ивадзиро Хакуина Экаку (1686–1769).

Молодой Хакуин, по-видимому, был впечатлен силой учения Лotosовой сутры, проповеданной Нитирэном. После тяжелых духовных поисков и путешествий, напряженной практики, моментов ясности и срывов он пришел к выводу, что непрерывная практика необходима даже тем, кто уже пережил *сатори*. Приемы могут быть различны (Хакуин не пренебрегал техниками разных буддийских школ), — важна их польза для конкретного человека. Своих ближайших учеников он наставлял в методах *риндзай*, и осторожно относился к

медитациям *Сото*, чреватым т.н. «дзэнской болезнью». Целью практики Хакуин называется осознание Абсолютного Ума и укрепление этого опыта. Этой цели служат *канна дзэн* и *дзадзэн*. Некоторые *коаны* – например, знаменитый «хлопок одной ладонью» – созданы им самим. Работая над собой, подвижник раскрывает присущий ему Абсолютный ум, наполняя им все свои мысли, слова и действия. Ум Будды – это состояние умов обитателей сансары. В «Песни дзадзэн» Хакуин кратко излагает и психоонтологическую, и психопрактическую сторону своего учения. В духе *Линьцзи* он избегает метафизических суждений, и даже свидетельство о Таковости по-преимуществу психологично, а не онтологично; описание призвано служить практике, а не пополнять своды шастр. Тем не менее, общемахаянский курс Хакуина вполне ясен: сансара и нирвана тождественны, Природа Будды присутствует здесь и сейчас, «все существа изначально будды» (Хакуин. Песнь дзадзэн. //Д. Сибаяма. 2003, с. 68-70).

Ясность Реальности Ума должна пронизать всю жизнь последователя дзэн, изменяя и его самого. С его безбрежностью человек всегда находится один на один. В установленной Хакуином монастырской практике мастер видится с учеником совсем недолго, а их диалог в *сандзэн* крайне формализован: ученик сам произносит *гунъань* и дает ответ. Мастер вправе сразу же позвать другого, не удостоив ученика ответом. В школе Хакуина гунъань были дополнены *дзякуго* – завершающими фразами, свидетельствующими об отношении наставника к опыту пришедшего на *сандзэн*; их основным источником стало собрание *Дзэнрин кую* (Дзэнрин кую // Миура И.; Сасаки Р.Ф. 2004, с. 55, с. 119-157). Система обучения *канна дзэн* была развита (Миура И.; Сасаки Р.Ф. 2004, с. 54) преемником Хакуина Гасаном Дзито, а также его наследниками – Индзаном Иэном и Такудзю Косэном. Новшеством традиции Хакуина стала классификация коанов по их функциональной насыщенности и философской глубине (Миура И.; Сасаки Р.Ф. 2004); также: (Рэйкити Кита, Киити Нагая. О воспитании альтруизма в дзэн. // Пахомов С.В. 2004, с. 81):

«*Кэнсё*» – первая задача дзэнского подвижника, прозрение своей Истинной Природы, опыт, подобный «возвращению человека к жизни после того, как он

разжал пальцы, вися над пропастью, упал и разбился насмерть», «передача Ума умом» (Миура И.; Сасаки Р.Ф. 2004, с. 65). Разговор Бодхидхармы с Хуэй-кэ относится как раз к *коанам кэнсё*. Достигнув этого осознания, подвижник не должен оставлять практику. Видение Дхармакаи следует упрочить, для чего существуют *коаны хоссин*, т.е. «коаны Дхармакаи». Ученику следует найти способ указать на то, что нельзя описать (Там же, с. 79). Утвердившись в этом, он должен сделать всё, чтобы не оказаться «земляным червем, живущим в грязи собственного просветления» (Там же, с. 81), «проверить нефрит огнем», чему служат *коаны кикан*. Наставник Тосоцу Эцу-осё в подобных случаях прибегал к «трем барьерам»: таким коаном может послужить вопрос о смысле приходе Бодхидхармы с Запада. Наставник может поставить ученика в ситуацию *кикан* одним своим приветствием. Подобными вопросами подвижника «вытаскивают» на открытое пространство, и «если в венах этого парня течет кровь, он немедленно убежит, сверкая пятками» (Линь-цзи. Линь-цзи Лу.// Миура И.; Сасаки Р.Ф. 2004, с. 80). Устоявшим перед вызовом *кикан* дают *коан гонсэн* – «изучение и исследование слов». В силу того, что чань-буддизм – это «передача вне слов и писаний», каждое сказанное слово должно быть глубоко и безбрежно, важно проникнуть в самую суть слова, увидеть за ним сам Принцип. За коанами *гонсэн* следуют коаны, называемые «труднопроходимыми» – *нанто*. Только прошедший подобное может называться «истинным потомком патриархов», «пьющим чай, когда есть чай», восходящим от *сатори* к *сатори*²⁸.

Вершиной *канна дзэн* по системе Хакуина являются *коаны Тодзан гои*, т.е. «публичные протоколы Пяти рангов». Иссю Миура отмечает, что Пять рангов *Цаодун*, хотя их называют «философией дзэн», непостижимы одними лишь интеллектуальными средствами: «без прозрения, достигнутого нами в результате решения многих предыдущих коанов» (Там же, с. 94). Коаны *тодзан гои* одновременно требуют отказа ото всего, что было достигнуто ранее, и углубления этого опыта – только тогда будет открыта совершенная гармония. В *Кэйсё докудзуи* Хакуин говорит об этих коанах: «Летом первого года эпохи Канэн (1748–1751), когда я занимался медитацией, тайна «взаимопроникновения

видимого и реального» внезапно полностью прояснилась для меня. Это было всё равно, что смотреть на собственную ладонь. Носорог сомнения мгновенно умер, и я с трудом мог сдерживать радость» (Хакуин. Кэйсё докудзуи. // Миура И.; Сасаки Р.Ф. 2004, с. 98). Хакуин отмечает, что те, кто не испытал Четыре мудрости, еще не следует называть истинными сынами Будды: «Когда вы пробьете темную пещеру восьмого сознания, или алая-виджняны, мгновенно воссияет драгоценный свет великой совершенной зеркалоподобной мудрости. Но, как ни странно, свет великого совершенного зеркала мудрости черен, как лак. Это то, что называют рангом «Видимого в реальном». <...> Достигнув великой совершенной зеркалоподобной мудрости, вы входите в ранг «Реального в видимом». Если вы завершили свою долгую практику «самадхи зеркала в оправе из драгоценных камней», вы впервые попадете в состояние беспрепятственного проникновения принципов и явлений» (Там же, с. 99-100). Дальше следует ранг «Прихода изнутри реального», а затем – «Приход во взаимное объединение»; это служит подтверждению «мудрости чудесного наблюдения» и «мудрости совершенного деяния». В конце подвижника ждет ранг «Достигнутого единства»: он возвращается в дом, из которого никогда не уходил. Хакуин замечает, что «золото, прошедшее через тысячу переплавок, уже не станет рудой» (Там же, с. 100). Отметим, что в области теоретического знания Хакуин, по-видимому, следует психоонтологии йогачары, хотя считать ее фундаментальным основанием его учения не стоит.

Психопрактическая традиция пяти видов коанов, приводящих к осознанию Пяти рангов – удивительный результат синтеза дзэн-буддийской традиции в лоне японского духа. Фактически, весь путь ученика оказывается погружением в опыт Таковости, которую он обнаруживает в самом начале. Бесспорно, Таковость для монахов *Риндзай* является психоонтологической реальностью. Однако, пока подвижник не дошел до самых вершин практики, он осознает ограниченность «метафизических» суждений и не рассуждает о том, как соотносятся «вещи», «Дхармакая», «алая-виджняна» и «три меры льна»; *канна дзэн* и *сандзэн* самым явным образом демонстрируют ученику, что все его интеллектуальные

построения ложны. Таким образом, теория последует практике, ей не научают – к ней подводят как к естественному содержанию опыта медитации над коаном.

Усвоив идеи *Цаодун*, школа *Риндзай* создала собственную модель отношения психоонтологической и психопрактической стороны Дхармы: ((основоположения Учения как косвенная мотивирующая сила); опыт Таковости → практика ↔ опыт знания, подтверждающий основоположения). Это не «чань безмолвного озарения» *Цаодун*, пестующий в дзадзэн «медитацию Будды после пробуждения» – это вдохновляемый моментальным пробуждением путь напряженной борьбы, с каждым шагом снимающий интеллектуальные противоречия. «Пять рангов», которые подвижник Цаодун использует, чтобы осознать Природу Будды и блюсти этот опыт, у последователя *Риндзай*, который в самом начале был озарен это Природой, напротив, становятся плодом длительной борьбы за осознание ее безбрежности. Длительное взаимодействие двух школ, сблизившее их психотехники и давшее японским последователям Линь-цзи онтологию «Пяти рангов», не привело, однако, к размыванию границ этих традиций. Риндзай сохранила традицию «вполне южной» школы, а Сото – «срединной».

Яркой страницей в истории дзэн-буддизма стало самобытное учение, провозглашенное Банкэем Ётаку (1622-1693), которое, полностью соглашаясь с Д.Т. Судзуки, можно назвать одним из самых оригинальных достижений дзэн (Д.Т. Судзуки. Исследования по истории развития дзэнской мысли: дзэн Банкэя. Цит. по: Торчинов Е.А. 2000, с. 16). Линия преемственности Банкэя восходит к *Риндзай-дзэн*, однако неповторимый стиль мастера фактически создает самостоятельную традицию – «дзэн Нерожденного». Проповедь Банкэя (сам он принципиально не писал трактатов) основана на неустранимом переживании наличного присутствия Природы Будды в настоящем моменте. Самому Ётаку осознание вопиющей простоты этого учения далось нелегко – препятствием долгое время было само его стремление к пробуждению (Там же, с. 33).

В своих проповедях Банкэй указывает на эту незыблемую и безмятежную реальность, называя ее, в духе Бодхидхармы, Нерожденным [Буддой] (явная

аллюзия к учению Татхагата-гарбхи). Для того чтобы пребывать в Нерожденном, нет нужды не только в длительных медитациях – не нужны вообще никакие средства, радикально «ломающие» ум. Достаточно свободно принять свою наличную Природу Будды как Таковость и пребывать в этом состоянии, следя за тем, чтобы омрачения не мешали чистому видению: «вы познаете, что значит жить в Нерожденном, вы обнаружите, что жить вне Нерожденного просто невозможно. Он естественно вернется к вам...» (Беседы о Дхарме мастера Банкэя. Проповеди в храме Рюмондзи. // Торчинов Е.А. 2000, с. 94). Всякая техника хороша, пока она близка самому практикующему, в этом смысле любое занятие, осуществляемое искренне, позволяет человеку открывать Будду. В силу всеприсутствия Таковости человек сам может выбрать, чем он будет заниматься и какие техники использовать (Там же, с. 85). В Пробуждении нет ничего специфического, вся его полнота присутствует здесь и сейчас.

Банкэй не приемлет насильственных методов в побуждении ученика, но при этом он не прочь дать волю своему остроумию (А. Уоттс. Дзэн битников, «правильный» дзэн и просто дзэн. // Пахомов С.В. 2007, с. 457). Не прибегая к онтологическим спекуляциям, наставник, по-видимому, симпатизирует монистическому учению в духе Хуан-бо. Тем не менее, он четко осознает несоответствие человеческого языка тотальности опыта Нерожденного, и справедливо отмечает, что радикальные приверженцы идеи недвойственности излагают учение и практику так, как если бы они отрицали единство Таковости (Торчинов Е.А. 2000, с. 84).

Видя вселенский характер Истинной Реальности, Банкэй отказывается от субъект-объектного деления, даже когда это касается методологического самоопределения его школы. Собственное «Я» и «Будда» несвойственны, отчего и Учение нельзя свести ни к доктрине *тали* (яп. *тарики*) – «освобождения с опорой на силы Другого», присущей *Цзинту*, ни к *цзыли* (яп. *дзирики*), «опоре на себя», проповедуемой в Чань; оно «выше и того, и другого» (Там же, с. 87). Онтологический разрыв, по-разному осмысляемый буддистами Индии и Китая, у Ётаку полностью сводится к разрыву психологическому: каждое существо от

рождения наделено Умом Будды, и лишь из-за привычки, пестуемой окружающими, оказывается увлечено своими иллюзиями. Единственная задача – это увидеть, что Нерожденное никогда не отступало (см.: А. Уотс. Это — ТО. 1994, с. 123). Не следует культивировать напускное сомнение (Записи бесед и высказываний мастера дзэн Банкэя. // Торчинов Е. А. 2000. с.184) – говорит Банкэй, подспудно критикуя тех, кто увлекся *канна дзэн*. Так же, как и Хакуин, он считает овладение теоретическим знанием сутр, шастр и наставлений полезным лишь для того, кто уже имел опыт погружения в Нерожденное. Только такой практик будет свободен от искушения искать Око Дхармы в текстах, а обретаемое знание подкрепит его, не ослепив (Там же, с. 185). Пребывающий в Нерожденном прибегает к теоретическим построениям ровно настолько, насколько они ему по вкусу, точно так же, как и медитирует, не ища особого состояния сознания: «ставшему Буддой некуда отправляться» (Там же, с. 179).

* * *

Подводя итоги исследованию психопрактики чань-буддизма, можно выявить ряд универсалий относительно того, как в различных школах функционируют системы прямой и обратной связи между психоонтологическими доктринами и традициями психопрактики.

1) История школы *Буддха-хридая* в исследуемой плоскости может рассматриваться как эволюция самоопределения традиции по отношению к категории «чань» (禪) – от наименования комплекса психотехник к обозначению опыта Таковости, передаваемого от учителя к ученику вне слов и писаний»; таким образом, *чань-цзун* определяет себя как «школа медитирующих» и «школа передачи». Слово постепенно перемещается в область онто-психологического рубежа, указывая на проявленность Таковости во всей тотальности «чаньского» образа жизни.

2) «Сознание чань» в различных школах становится моментом пересечения пережитого в опыте и рационализированного содержания буддийского вероучения. Это пересечение может носить характер обретения, обусловленного практикой («два вступления» Бодхидхармы, «пять способов и пять упражнений»

Дао-синя; внезапное просветление Хуэй-кэ); может осмысляться как «выявление» уже наличествующего (в известной степени – практически вся чаньская традиция, как основной акцент – у Хуэй-нэна, Шэнь-хуэя, Ма-цзу, Чжао-чжоу, в школах *Линьцзи* и *Юньмэнь*); как непосредственное созерцание уже явленной природы Будды (у Хун-жэня, в *Цаодун*, в особенности – в *Сото*, *сикан-тадза* Догэна) или углубления в этот опыт (*канна-дзэн* Хакуина); как сама естественность жизни («*пребывание в Нерожденном*» Банкэя); как медитация над диалектическими отношениями Принципа (*Гуйян*, *Фасян*, *Цаодун*).

3) Восходя в своих истоках к махаянским сутрам (Праджняпарамитский цикл, Ланкаватара-сутра и Вималакирти-сутра; у Сэн-цаня, Дао-синя, в *Фасян*, и позже – Аватамсака сутра; Ваджрасамадхи-сутра и ряд других) и доктринам (учение о Праджня-парамите, *шуньявада*, доктрина *Татхагата-гарбхи*; в меньшей степени – *йогачара* (у Хакуина и, возможно, у Юнь-мэня), чань-буддизм стремится приспособить этот комплекс к практике «передачи вне слов и писаний». При этом сами чаньские мастера с разной интенсивностью вербализуют и теоретизируют опыт Таковости, (в наибольшей степени к «метафизике» склонна школа *Фасян*, в меньшей степени – *Цаодун*, еще меньше – *Риндзай*). Те из них, кто берется создавать подобные «указания», могут прибегать к парадоксам (*у-синь* Бодхидхармы, *у-нянь* Хуэй-нэна, образы Бай-чжана, Догэна и др.), апофатизму (*Сэн-цань*, *Дайо-кокуси*, уровень *коанов хоссин* у Хакуина), метафизическому символизму (*Фаянь*, *Гуйян*, отчасти *Цаодун*) художественной образности (Догэн, традиция «Десяти рисунков о пастухе и быке» и др.) или могут стоять на антиспекулятивной позиции (Банкэй).

4) Таким образом, возможно выявить несколько структур прямой и обратной связи, которую образуют между собой психоонтологические и психопрактические представления в чань-буддийских школах: а) Общие психоонтологические постулаты явным образом влияют на характер практики; эти постулаты определены и курс подвижничества соотнобразуется с ними. Характерно для *Фаянь*. б) Общие психоонтологические постулаты влияют на характер практики, при этом практика создает новые символы для передачи

опыта Таковости, постепенно развивающиеся в самостоятельное семиотическое пространство, опосредующее дальнейшую онтологическую рефлексию школы. Новые психоонтологические высказывания обслуживают программу психопрактики. Характерно для Гуйян и Цаодун; в Сото творческая семиотизация психопрактики Догэном позволяет создать самобытную психоонтологическую модель – доктрину *удзи*. в) Онтологические представления оказываются в тени практического учения, редуцируясь до необходимого компонента системы, ориентированной на опыт (зачастую – интенсивный и поворотный). Практика ведет к формированию новой семиотической традиции, в известной мере антиметафизической. Традиция *гунъань* в этом отношении представляет собой «вместо-онтологию», речь-указание, как единственный способ пережившего сатори выразить нерационализуемое Сущее. При этом изначальные доктрины либо сохраняются на периферии доктринального поля (Линь-цзи), либо выводятся в область критерия самой практики (Хакуин). г) Онтологическое и психопрактическое сфокусировано в единый тезис-учение, определяющий «практический образ жизни» (Бай-чжан, Банкэй). д) Наиболее нехарактерный вариант – полный разрыв с религиозной философией, отказ от литературного наследия буддизма (У-чжу).

5) Отказавшись от обособления дхьяны как специфического занятия (Хуэй-нэн), и продолжив свое развитие в духе *Южной школы* (победа доктрины *спонтанного пробуждения*), школы чань-буддизма сохранили «поляризацию» в отношении а) экспрессивности практики («хо» Ма-цзу, проповеди Линьцзи, изучение *гунъань*; с другой стороны – медитация Дао-синя, *сикан-тадза* в Сото) и б) места переосмысленной дхьяны (*цзо-чань* в Цаодун-Сото; ассимиляция коанов в медитативный комплекс – *Риндзай*) в организации чаньской жизни (*пу-цин* Бай-чжана, «пребывание в Нерожденном» Банкэя Ётаку). Психопрактическое пространство чань-буддизма расширяется до объема самой жизни (наиболее последовательно – у Банкэя); параллельно с этим происходит формализация чаньского наследия с целью его непосредственного вовлечения в психопрактику (превращение сводов *гунъань* в технику *кань-хуа-чань* в Риндзай). Сравнивая

процесс разделения школ в Китае с тенденциями в Сото и Риндзай, отметим, что окончательное самоутверждение чань-буддизма в танском Китае позволило в дальнейшем перейти от дробления к синтезу («Пять рангов» у Хакуина, коаны у Догэна), однако не привело к полному снятию поляризации, имевшей место между «радикально южными» и «южно-срединными» школами.

6) Встроив общие махаянские психоонтологические постулаты в свою праксицентрическую модель вероучения, чань-буддизм, тем не менее, не настолько вольно обращался с ними, чтобы оказаться вне рамок махаянской психоонтологии или, тем более, вне рамок буддийской философии. Учение о Природе Будды и Пустоте приобрело в Чань неповторимый облик (Абаев Н. В. 1989, с. 75). Отсутствие сложной систематической модели описания психоонтологической Таковости, характерное для ряда школ Чань, компенсируется многообразием психопрактических и глубиной приемов, призванных указывать на Реальность интенсивно и внеконцептуально. При этом чаньская традиция демонстрирует восприимчивость к сложным онтологическим построениям, таким, как Хуаянь, и активно вовлекает в свое поле как классические, так и китайские теоретические системы. Таким образом, чань-буддизм не ставит практику «на место» метафизики: он предлагает практическое разрешение онтологической проблематики – невыразимость такого опыта в словах ведет к минимализму, апофатизму и парадоксальности чаньского стиля речи, искусства и образа жизни.

Глава вторая. Тибетская Ваджраяна.

§ 1. Общие положения ваджраянской психоонтологии.

«Алмазная колесница» (санскр. vajra-yāna), именуемая также «Колесницей мантр» (санскр. mantra-yāna) (о мантрах: Лама Анагарика Говинда. 205, с. 107). или «Колесницей связующих нитей [тантр]» возникает и оформляется как самостоятельная буддийская традиция в промежутке между V и XII вв. Истоки тибетской традиции Тантры восходят к учениям и практикам, передававшимся (по преимуществу – изустно) внутри традиции махасиддхов (Подробнее о

махасиддхах: Dowman, Keith, 1981, 1988). Вычленение психотехнической стороны древнейшей буддийской тантры осложняется тем, что нам приходится реконструировать некоторые формы раннего тантризма, анализируя более поздние источники, где это наследие оказывается переосмысленным в свете собственной, уже сложившейся, вероучительной системы (см.: Вайро Драбаг. // Вайро Гьюд Бум // Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клементе. 2001, с. 18-104).

Для махасиддхов Природа Будды важна не как абстрактное онтологическое Единое, но как живое содержание опыта Просветления. Монашеской традиции аскетических упражнений они противопоставляют путь полной духовной интеграции²⁹, вовлекающей в дело Просветления все аспекты сознания, в том числе и «аффективные». Махаянский принцип «Нет разницы совсем между сансарой и нирваной» (*Mūlamadhyamakakārika* 28:19-20. // Андросов В. П. Учение Нагарджуны о срединности. 2006, с. 429) воспринимается ими как непосредственная программа действия, и предполагает критическое отношение ко всем предшествующим формализациям. То восприятие Таковости, которое для последователей Великой колесницы было онтологическим обоснованием постепенного освобождения от иллюзии и омрачений, для махасиддха – источник всецелого удовлетворения и непривязанности – здесь и сейчас. Тантризм в этом смысле – не специфическая система упражнений, а образ жизни, проникнутый несокрушимой цельностью и безжалостный к любому дуализму, в том числе этическому, эстетическому. Энергично-просветленное настроение йогина призвано интегрировать в себя все стороны его сознания, даже самые аффективные. Ни чувственные образы, ни интеллектуальные конструкты не должны предвосхищать живого созерцания, поскольку они могут подменить своей иллюзорной «самостью» видение Таковости всего сущего как Ума и Пустоты.

Традиция сиддхов, проникнув на Тибет, подверглась влиянию школы *Чань*, последователи которой так же, как и индийские проповедники, вели миссионерскую деятельность в «Стране Снегов». Пересечение двух школ, которые «имели точки соприкосновения <...> по крайней мере на уровне теории»

(Туччи Д. 2005, с. 34.), возможно, повлияло на психотехнический комплекс традиции Дзогчен (тиб. *rDzogs chen*) и Джонанг (тиб. *Jo nang*) (см.: Туччи Д. 2005, с. 340).. Это отразилось и на понимании сущности медитации учителями этих школ. И. Р. Гарри небезосновательно заявляет об идейном родстве Чань и Дзогчен (Гарри И. Р. 2003; Торчинов Е.В. 2002, с. 210), и выделяет две общемахаянские традиции: *учение о мгновенном и постепенном освобождении*. К первому относятся школы Чань, Дзогчен, Ньингма; ко вторым – Гелуг и дальневосточный амидаизм. Дальнейшее развитие тантрического учения происходило бок о бок с процессами становления буддизма на Тибете. К сожалению, объем данной работы не позволяет уделить описанию исторических путей этого сложного процесса³⁰.

В тантрическом буддизме *шуньявада* (учение о пустоте) и *читтаматра* (учение об Уме Будды как о пространстве и содержании всех дхарм – тибетцы отличают ее от «*виджняптиматры*» и «*йогачары*») выступают в качестве интегральной концепции, определяющей как теоретические, так и психопрактические аспекты учения. Характерные для тантризма бинарные схемы, в частности, знаменитый сексуальный символизм, существует только на относительном уровне постижения Таковости, – как иллюстрация пути интеграции двух взаимно обуславливающих полюсов – «мужского» и «женского», в равной мере являющих Татхату. Характерной особенностью тантрической психопрактики является включение в процесс медитации разнообразных образов: будд, бодхисаттв, мандал, священных символов и визуализируемых подношений. Подобная символическая и культовая насыщенность, ставшая характерной чертой всей традиции Ваджраяны, не противоречит ее психологическому учению и не вступает в конфликт с представлениями о пустоте всех форм: всякий образ, используемый для медитации, – проекция естественного Ума, выражающая Нерожденную Природу Будды; и одновременно лишь мимолетный результат ментального конструирования.

Очищения сознания, согласно индо-тибетской Ваджраяне, включает три

этапа духовного подвижничества – *Основание* (тиб. *gzhi dus*), *Путь* (тиб. *lam dus*) и *Плод* (тиб. *'bras dus*). Первый связан с осознанием своей Изначальной Природы, что позволяет понять и принять потенциал Нерожденного начала собственного ума как не-персональную опору в практике (Туччи Дж., 2005, с. 80); второй включает в себя практику созерцания – комплекс визуализаций и ритуальных действий; по мере реализации практики йогин обретает стадию Плода. «Описывая переживания фазы Пути, то есть практику созерцания, всегда говорят, что это происходит вне времени и вне пространства, за пределами обычного четырехмерного мира – в запредельности» (Там же). Таким образом, реализация трех стадий может и не быть поэтапной: в зависимости от способностей йогина она может происходить как постепенно, так и молниеносно.

Решая задачу вербализации тантрической практики, ваджраянская традиция создает принципиально новую систему антропологических категорий, основанную на интегрально-иерархическом восприятии человека, дополняя ею традиционную модель, опирающуюся на учение о *дхармах* и *скандхах* – систему, восходящую к эпохе Палийского канона, детально разработанную всей экзегетикой Абхидхармы и деонтологизированную Нагарджуной. Если классическая модель стремится к дискретности и исключает некую над-атомарную реальность «личности» (и вообще онтологическую определенность, «самобытие» всякого предмета), то новая модель, сохраняя идеал онтологической бессубстанциональности, тем не менее, стремится представить человека в качестве эмпирического целого, единовременно функционирующего как четыре потока: «телесного» – т. е. чувственно воспринимаемого вместе с соответствующими дхармами пяти скандх (вместе они слагают человека, как он понимается в абхидхарма), витально-энергетического, ментально-проективного и исконно-психического существования. Принципиально, что ни один из этих слоев не существует отдельно от других, не образует замкнутого нетленного естества. Более того, степень осознания человеком единства различных измерений своего бытия становится критерием успеха тантрической практики. *На смену аналитическому идеалу Абхидхармы*³¹ *и диалектике мадхъямаки*

приходит идеал интеграции планов существования.

Все эти модусы в своей основе являются манифестациями Всевышнего Источника – Ясного Света Ума Будды, истинной природы всего сущего (о фотизме тибетского буддизма – Туччи Дж. 2005; с. 92-93). В ваджраянских текстах он может представлять и как *сосредоточение* или *мудрость*, и как «Царь Всетворящий» всей живой и неживой природы во всех мирах. Тантрические образы Абсолюта не считаются противоречащими учениям об отсутствии *атмана* и *Ишвары*, – они превосходят сами эти категории: *пусто* и всякое индивидуальное существование (оно несамосущно, обусловлено, преходяще и вовлечено в *дукху* – претерпевание-страдание), и абсолютное бытие (оно невыразимо, сингулярно). «Ум чистый и совершенный» (зд. и далее: Кунджед Гьялпо 2-7// Норбу Ч.Н., Кlemente A., с. 2001), свидетельствующий о себе как о «едином творце, нет [в мире] иного творца» (Op.cit. 165) подобен лону (Op.cit. 165), порождающему всё сущее, (такое же просветленное, как и он Сам) он неverifiedируем (Op.cit. 176) и необусловлен – поэтому можно сказать, что «он ничего не создал, поскольку в нём нет нужды что-либо создавать» (Op.cit. 169), и при этом сам является «природой творческой энергии» (Op.cit. 170). Источник-творец пребывает во всех своих порождениях, «властвует и дает жизнь» (Op.cit. 167) и даже является «сокровенной мудростью» омрачений (Op.cit. 165). Однако же Источник нисколько не является демиургом, формирующим сансару по своей прихоти – ваджраянская традиция вполне усваивает критическое наследие классической буддийской литературы, отвергающей Ишвару как подмену представлений о кармическом характере возникновения сансарического мироздания – результата деятельности живых существ. Точно так же не подвергается сомнению учение об «отсутствия Я»: всякая индивидуация мыслится как несамосущная, преходящая, обусловленная и вовлеченная в сансарическое претерпевание; *пустота* существ и дхарм *от самобытия* не противопоставляется, а, скорее, дополняет учение об Уме Будды. Впрочем, именно устремленность ваджраянского дискурса к обнаружению всеобщей просветленности позволяет сформировать из терминов теологии и психологии

своеобразный «психотеологический» язык, нехарактерный для прежних форм буддизма.

Итак, в качестве *основания* (тиб. *gzhi dus*) тантрической практики выступает «индивидуум в своей психофизической реальности в определенный момент времени и в конкретном пространственном измерении» (Туччи Дж. 2005, с. 83). Основание образует от двух до четырех модусов, взаимопроникающих друг в друга, но организованных иерархически.

Первый модус – *физическое, «грубое» тело* (тиб. *rag pa'i lus*), включающее в себя пять органов чувств, соответствующие переживания и объекты, а также *ум* (тиб. *uid*) в его сансарическом состоянии. Ум включает в себя пять *чувственных сознаний* (тиб. *rnam-par shes pa*) и *мановиджняну* (тиб. *uid-rnam-par shes pa*).

Второй модус, *вместорожденный* первому, называется *тонким телом* (тиб. *phra mo*), в котором пребывает [*тонкий*] *ум* (тиб. *sems*). На этом уровне сознание соотносит себя с пространством, создавая объемную проекцию: тонкая вибрация мысли, «ветер» (санскр. *prāṇa*, тиб. *rlung*; – также это можно перевести как «дыхание» или «дух») проецирует себя в пустотелые энергетические каналы (санскр. *nāḍī* «трубка»; тиб. *rtsa*, «корни»), смыкающиеся в чакры. Ядром этой структуры является *тигле* (санскр. *bindu*, тиб. *thig le*, «капля»), средоточие [*тонкого*] *ума* – световая точка, в которой *недвойственность пустоты и проявлений* (см. ниже) обретает место в пространстве каналов. В некоторых моделях тонкого тела приводится описание нескольких *тигле*. В обычном состоянии сознания *нерушимое тигле* локализовано в сердечной чакре центрального канала (соответствует *plexus cardiacus* физического тела).

Тонкий ум выступает семенем по отношению к более грубым ментальным проявлениям, однако же, так же, как и *ум* (тиб. *uid*) он является концептуальным. «Тонкий ум включает в себя шесть коренных и двадцать вторичных омрачений-клеш, а в целом – все восемьдесят видов концептуального сознания...» – отмечает гелугпинский лама Тубтен Еше (Лама Тубтен Еше, 2010, с. 156), поясняя, что существуют классификации, в которых восемьдесят видов концептуальных сознаний относятся к *уму* (тиб. *uid*) первого модуса, тогда как

тонкий ум (тиб. *sems*) включает в себя более тонкий опыт *трех видений* — *белого, красного и черного* – в котором сознание пребывает в момент умирания (Там же, с. 312).

Тигле, средоточие [*тонкого*] *ума* – это свернутое присутствие третьего модуса – *наитончайшего тела и ума* (тиб. *shin tu phra mo'i lus dang sems*), включающего *врожденное тело* (тиб. *gnyug ma'i lus*) и соответствующий ему *врожденный ум* (тиб. *gnyug ma'i sems*) – неконцептуальное ясное сознание. Врожденные тело и ум неизменны, но при этом наделены энергией – *наитончайшим ветром*, что и позволяет разворачиваться в тигле и последующие проекции. Традиция Дзогчен использует для обозначения потенции *тонкого тела* (тиб. *phra mo*) во *врожденном уме* термин *ригна* – «внутренний ум» (тиб. *pang rig pa*). Опыт света наитончайшего ума происходит в первое мгновение посмертия, но из-за омрачений он остается неузнанным. Третий модус теснейшим образом связан со вторым, так что встречается использование соответствующих терминов как синонимов.

Особое место в ваджраянской антропологии занимает четвертый модус – *тело ума* (тиб. *yid lus*), или *тело умственного познания*. Это проекция, создаваемая усилиями по самоидентификации, образ, в котором человек находит «себя» и «свое»; она осуществляется за счет *пран* и *ума* (тиб. *sems*). Хотя проецирование происходит постоянно, особенно ярко оно проявляется там, где отсутствует физическое тело – в сновидении и в *бардо* (тиб. *bar do*) промежуточном состоянии между смертью и жизнью (в узком значении слова). *Тело ума* – вместилище ложной идеи «Я» и всего многообразия ее иллюзорных проявлений, в нём возникают такие феномены, как боги (тиб. *lha*) и демоны (тиб. *'dre*) (Туччи Дж. 2005, с. 88.); при этом на самом деле природа *тела ума* та же, что и у *наитончайшего тела* – изначальное Осознание.

Школы, восходящие к традиции *йогачары*, добавляют в эту схему категорию сознания-сокровищницы (санскр. *ālaya-vijñāna*; тиб. *kun gzhi*), вместилище всех дхарм, потенциал их проявления.

Тантрическая практика, выстраиваемая на базе этих категорий,

присутствует в том или ином изводе во всех школах тибетской Ваджраяны и относится к разделу собственно «Тантры»; параллельно с этой системой используются классические махаянские приемы, соотносимые с наследием Праджняпарамиты. Особое место отводится практикам *Дзогчен*. Настаивая не на преобразовании, а на осознании изначального самосовершенства *ригна*, этот комплекс выходит за границы собственно «Тантры» в узком значении этого слова, усваивая, впрочем, ее язык и, отчасти, символику.

Общим местом (Туччи Дж. 2005, с. 78-92) в классификации стадий тантрической практики является выделение двух этапов: *стадии призывания* [Прибежища], или *зарождения* (тиб. *bskyed rim*) Пути (тиб. *lam dus*) и *стадии завершения* (тиб. *rdzogs rim*). Каждая из стадий может подразделяться на значительное число ступеней, где каждой соответствует определенная визуализация, переживание всё более фундаментальных принципов бытия и всё более плотная интеграция уровней сознания и телесности. Так, на *стадии зарождения* по системе *ануттарайога-тантры* йогин овладевает пранами своего тонкого тела, а на *стадии завершения* – развивает осознание светоносной природы «своего» ума, Ясного Света – истинной природы всего поля объективного и субъективного содержания потоков сознания. При этом он вводит праны в *нерушимое бинду* (тиб. *mi shigs pa thig le*) *сердца* (Янгчен Гавэ Лодой, 2011, с. 46), за счет чего интегрирует *тонкое тело с врожденным телом и врожденным умом* – такой опыт называется «*иллюзорным телом*» (Туччи Дж. 2005, с. 87) – практическим воплощением тотальной потенциальности *Пустоты*. Выделив *наитончайшее тело*, йогин упражняется в проекции *тела ума*. Нарастание опыта Ясного Света способствует ассимиляции *грубого тела* в *иллюзорное тело*, – так обретается *очищенное иллюзорное тело*. Ясный Свет интегрирует *тело ума* и *наитончайшее тело* в *Тело мудрости* (тиб. *ye shes pa'i lus*). Ясный Свет предстает и как основа носителя опыта, и как сам опыт; иллюзия самости исчерпывается.

Затем происходит *юганаддха* – *чистое иллюзорное тело* (тиб. *dag pa'i sgyu lus*), тождественное всем иным уровням телесности, вступает в недвойственность

с Ясным Светом в его Абсолютной реальности (тиб. *don gyi 'od gsal*). Происходит чистое совпадение в единстве (тиб. *sku dag pa ung 'jug*) (о близости этой идеи к *читтаматре* – Орлов А. 2005, с. 55). Ниже этот процесс будет изложен подробнее.

Просветленный, достигший *Плода*, являет собой Три Тела Будды: Дхармакаю (тиб. *chos sku*), Самбхогакаю (тиб. *longs sku*) и Нирманакаю (тиб. *sprul sku*) в их единстве – Свабхавикае. Дуализм сансары и нирваны окончательно разрушен в спонтанности (тиб. *lhun grub*) **Ясного Света** и изначальной чистоте (тиб. *ka dag*) **Пустоты**; в то же время «сущность Ваджрного Тела образована пятью чистыми формами (со)знания, или Пятью Мудростями, (*Ye shes lnga*), — предельным проявлением реальности» (Туччи Дж. 2005, с. 93).

Пять мудростей – *мудрость дхармадхату, зерцалоподобная мудрость, мудрость равностности, мудрость различения и мудрость всесвершения* – это фундаментальный концепт Ваджраяны, момент сопряжения ее онтологии, гносеологии, сотериологии и семиотики, ключ к мандалам и иерархиям манифестаций *йидамов* (гипостазированных проявлений Ади-Будды, «божеств»). В них разрешаются парадоксы субъекта и объекта, единства Таковости и множества дхарм, свободы от обусловленности кармой (т. е. «деятельностью») и спонтанной деятельности Истинносущих. Соответствующие пяти мудростям Пять Татхагат описываются в древнейшем тексте буддийского тантризма – Гухьясамаджа-тантре, затем этот образ, развернутый в мандалу проявлений, стихий, цветов, семенных слогов, соответствующих омрачений, – становится универсальным для тибетской Ваджраяны (см.: Лама Анагарика Говинда; 2005). Эта же мандала, утраиваясь по признаку проявления (мирного, полугневного и гневного), является в посмертном опыте, описываемом в «Освобождении посредством слушания...» (тиб. *bar do thos grol*), тексте, более известном как «Тибетская книга мертвых».

Единство реальности тантрического психокосма может объясняться как реализация *четырех чистот* (Туччи Дж. 2005, с. 83-84). *Чистота Земли Будды* – это результат усилий бодхисаттвы по овладению сущностью *джняны* (тиб. *ye*

shes) – Пустотой (тиб. *stong pa nyid*), распахивающейся в Ясном Свете (тиб. *'od gsal*), благодаря этому единству становится возможной манифестация чистых земель Самбхогакаи: *Плод* предстает в пространственном измерении. *Высшая чистота иллюзорного тела* – это растворение собственной телесности в Пустоте-Свете (тиб. *stong pa nyid 'od gsal*), осознание собственного тела, речи и ума как божественных, бесконечных и неприсущих отдельному существу. Абсолютные качества йидама являют Плод объединения его физического тела, постигаемого как Нирманакая (тиб. *sprul sku*), с Самбхогакаей (тиб. *longs sku*), ум утончается в нарастающем видении от Ясного Света. *Высшая чистота осуществления* преобразует уверенность в *блаженство* грядущего Плода, предметы ритуала растворяются в пустоте, а затем йидам щедро наполняет ими всё пространство визуализации. *Высшая чистота совершенной деятельности* реализуется как безграничный свет, наполняющий мироздание, очищающий все страдания сансары и преобразующий всё живое в божества. Затем свет возвращается в сердце йогина, в окончательном слиянии свидетельствуя о Плоде состояния Будды.

Вступление на путь тантры начинается с принятия посвящения (тиб. *dbang*). Это чрезвычайно важный момент для всей традиции Ваджраяны – посвящение дает возможность наследовать опыту линии преемственности, от *коренного учителя* непрерывно восходящей к наставникам древности, вплоть до Ади-Будды. Входя в *мандалу*, адепт объединяется со всеми другими последователями этой линии передачи в «ваджрную семью», связи в которой понимаются как более тесные, нежели в общине монахов, объединенных принятием Винаи. Также посвящение призвано предохранить его от фатальных ошибок. Учитель предстает как носитель природы Тела, Речи и Ума Будд, недвойственный с *йидамом*; в этом отношении он сам становится объектом созерцания. Посвященный принимает на себя ряд обетов, включающих этические заповеди, психопрактику (часто – созерцание йидама, соответствующую мантру), а также обязательства по охранению «запечатанного» знания тантриков, которое могло бы навредить профанам. Целью передачи посвящений является преобразование собственного

тела, речи и ума (тиб. *lus, ngag, yid*) в Тело, Речь и Ум Будды (тиб. *sku, gsung, thugs*) через проработку всех омрачений.

Примечательно, что разделение основополагающих текстов на классы осуществляется по способу конкретного выражения в ритуально-психопрактической деятельности онтологических представлений Ваджраяны. Способы такой репрезентации зависят от способностей практикующих и выстраиваются иерархически. Наиболее общая модель классификации тантр (основная для всех школ, за исключением Ньингмы) выделяет четыре уровня тантрического учения.

К первому относятся *крिया-тантры* – тексты, посвященные ритуальным практикам, в которых действительность воспринимается как совокупность независимых объектов, между которыми устанавливаются определенные отношения. Йидам тантры условно воспринимается как царственный бог, внешний по отношению к практикующим, а йогины – как его подданные. Посредством ритуальных действий, осуществляемых на физическом плане, достигается очищение трех корней от омрачений – в особенности – от гнева (Туччи Дж. 2005, с. 109.), что должно привести к реализации божественного достоинства (согласно Ньингме – в перспективе семи-тринадцати жизней). Монгольский гелугпинский наставник Агван Балдан, комментируя «Ступени Тантры» Цонкапы в своем сочинении *«Описание ступеней и путей четырех тантрийских систем Великого Сокровенного Учения, делающее ясными тантрийские тексты»* (Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М., 2007.) описывает *крिया-тантры* следующим образом: посвящение дается в мандале (тиб. *dkyil 'khor*) – порошковой или написанной на ткани; «особым лицам» допустимо использовать мандалу, визуализируемую в медитации. Это посвящение-абхишека (тиб. *dbang bskur*) относится к *посвящениям сосуда* и осуществляется посредством ритуалов посвящения водой (тиб. *chu*) и короной (тиб. *cod ran*) вместе с дополнительными посвящениями (Агван Балдан. Указ. соч., с. 46) – Дж. Туччи упоминает *посвящение гирлянды* (Туччи Дж., 2005, с. 322). Обеты *крिया-тантры* тождественны обетам бодхисаттвы, специфически-

тантрических обязательств нет (Агван Балдан. Указ. соч., с. 47). Практика включает *дхьяну* (тиб. тиб. *bsam gtan*) – с начитыванием (тиб. *bzlas brjod*) мантр и без такового. Йогин визуализирует себя божеством (тиб. *lha*) самаи (тиб. *dam tshig pa*), *самаясамтвой*, в окружении шести божеств (тиб. *lha drug*) – Истинной сущности, звука, буквы, формы, мудры и признака. Призываются *джнянасамтвы*, совершаются подношения и чтение мантр, сопровождаемое *контролем пранаямы*, понимаемым как осознание внимания. Медитация без мантр включает сосредоточение на огне, звуке и «дхьяну освобождения за пределами звуков» – первые две соответствуют технике *шаматхи* (тиб. *zhi gnas*), третья – *випащьяне* (тиб. *lhag mthong*). Цель практики – слияние (тиб. *zung jug*) «состояния успокоенности» с «высшим видением», постигающим Пустоту. Обретение видения соответствует *пути соединения* (тиб. *sbyor lam*), а непосредственное видение Шуньяты – *пути видения* (тиб. *mthong lam*), – таким образом устанавливается подобие *кроя-тантры* и *парамитаяны* (Указ. соч., с. 48).

Чарья-тантры предполагают практику, в равной мере опирающуюся и на священнодействие, и на медитацию. Опыт реализации чарья-тантры – это переживание единства *Света* и *Пустоты*, понимаемых как непреходящее естество ума-универсума и всеобщая свобода от присущего самобытия, являющаяся одновременно всеобщей потенцией (Туччи Дж., 2005, с. 103). В «Описании ступеней и путей...» Агван Балдан характеризует *чарья-тантры* следующим образом: мандала для посвящения (Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007, с. 46) и обеты (Там же, с. 47) – те же, что и в *кроя-тантре*; *абхишека* класса *посвящения сосуда* осуществляется в ритуалах посвящения *водой*, *коронай* (как в *кроя-тантрах*), за которыми следуют посвящения *ваджры* (тиб. *rdo rje*), *колокольчика* (тиб. *dril bu*), *имени* (тиб. *ming*) и *пять абхишек видения* (тиб. *rig pa'i dbang lnga*) с добавочными посвящениями (Там же, с. 46). Психотехника чарья-тантры включает *йогу с признаками* (тиб. *mtshan ma dand bcas pa*) и *без признаков* (тиб. *mtshan ma med pa*). Первая включает начитывание мантр – шепотом и мысленное вместе с контролем пранаямы; вторая представляет собой созерцание божества, приводящее к

«состоянию успокоенности» – созерцанию Пустоты. Затем происходит слияние этого опыта с «высшим видением» – так же, как и в крия-тантре. Согласно «Ступеням Тантры» Цонкапы, цитируемым Агваном Балданом, практика «соединяет одно в два – метод явления своего тела в виде Тела Татхагаты и праджня, видящую истинную сущность своего ума и дхарм как отсутствия собственного бытия. <...> Праджня... является одним с умом [практикующего]» (Там же, с. 51) – йога божества не дополняется опытом Пустоты, но является недвойственностью «глубокого» и «ясного».

Третий уровень ваджраянской практики – *йога-мантра*. Это по преимуществу внутреннее делание, направленное на осознание недвойственности *Блаженства* (тиб. *bde chen*) и *Пустоты* (Туччи Дж., 205, с. 103). Так же, как и две предыдущие, она требует посвящения на реальной или визуализируемой мандале. В случае полного посвящения подвижник принимает на себя особые, тантрические *самаи*, дополняющие обеты бодхисаттвы. Абхишека (относится к классу *посвящения сосуда*) помимо ритуалов *чарья-тантры* включает *посвящение Ваджрного Учителя* (тиб. *rdo rje slob dpon*) (Там же, с. 47) (Наличие посвящения Ваджрного Учителя в двух низших системах утверждается Кедрубом Дже (Кедруб Чже, 2000, с. 79), но Агван Балдан придерживается иного мнения. Практика включает в себя *йогу с признаками* и *без признаков*; к *йоге с признаками* относится «грубое» созерцание божества, «тонкое» созерцание атрибутов. Во время «тонкого» созерцания «объясняется, что сам и Божество впереди вместе с буквами мантры не имеют собственного бытия. Когда обретается уверенность в этом, то сочетают [два вида] созерцания этой идеи – исследующее и устанавливающее» (Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007, с. 54) – так же, как и в низших тантрах. Используемые для ритуала предметы – реальные или воображаемые, должны быть растворены в Пустоте. На стадии *завершения* практик *йога-тантры* визуализирует самого себя как *йидама* (Туччи Дж., 205, с. 103). В качестве плода практики возможно достижение осознания своего визуализируемого тела божества как тела Махамудры – Великой Печати [Совершенства] (Агван Балдан. Описание ступеней и путей... //

Донец А.М. 2007, с. 55).

Анuttарайога-тантра («тантра йоги, выше которой нет», тиб. *bla na med rgyud*) считается в четверичной классификации высшим комплексом тантрической практики. Посвящение предполагает все четыре уровня абхишек: *посвящение сосуда* (тиб. *bum dbang*), *тайное посвящение* (тиб. *gsang dbang*), *посвящение мудрости-знания* (праджня-джняны) (тиб. *shes rab ye shes kyi dbang*), и *посвящение слова* (тиб. *tshig gi dbang*). Помимо характерных для трех низших тантр мандал – реальных или визуализируемых изображений – в анuttарайоге мандалой может стать тело самого подвижника (Там же, с. 47) – это называется *мандалой тела* (тиб. *lus dkyul*); впрочем, в системе Ваджрабхайрава-тантры *мандала тела* не используется, а в Гухьясамаджа-тантре она используется не для посвящений (Там же, с. 61).

Другими мандалами этой системы являются *мандала относительной бодхичитты*, *мандала блага* и *мандала абсолютной бодхичитты* (Кедруб Чже, 2000, с. 237). *Посвящение сосуда* позволяет созерцать образ йидама, что служит очищению тела и соотносится с *практикой зарождения* (тиб. *bskyed rim*). Эта техника является необходимым минимумом для того, чтобы реализовать Нирманакаю и приступить к проповеди Дхармы. *Тайное посвящение* соответствует практике завершения (тиб. *rdzogs rim*) и позволяет созерцать *иллюзорное тело*, работая с *пранами*, *каналами* и *бинду*. Обретя контроль над всеми этими процессами, подвижник реализует Самбхогакаю. *Посвящение праджняджняны* направлено на очищение ума и его познавательных способностей (Туччи Дж., с. 2005, 85-86). Это позволяет созерцать Ясный Свет: «*Посвящение знания-мудрости* связано с ясным светом и дарует возможность выполнять практику вместиорожденных блаженства и пустоты» (Лама Тубтен Еше, 2010, с. 103). Полное «принятие семян Дхармакаи», необходимое для вступления в стадию Плода, достигается только после *посвящения слова*, когда омрачения исчезают естественным образом, без особых усилий со стороны йогина: «...*посвящение слова* вводит в единство полностью завершенных иллюзорного тела и ясного света, в практику нераздельности за пределами понятий» (Там же).

Кардинальными принципами *йога-тантр* и *ануттарайога-тантр* являются *Свет* и *Пустота* – осмысление этих онтологических категорий во многом определяет специфику категоризации психопрактического опыта и способ его соотнесения с общемахаянским философским наследием в каждой школе Колесницы мантр. Цель практики *ануттарайоги* – пробужденное неконцептуализируемое состояние ума, в котором преодолены все омрачения – тождественного Ясному Свету (тиб. 'od gsal) абсолютной реальности в его полном раскрытии. Гипертрофированная активность различающего ума, занятого концептуализацией реальности в виде «субстанций» и конструирующего тем самым *сансару*, должна выявить свою основу – *Мудрость Различения* и полностью уравновеситься четырьмя другими Мудростями. Плод ануттарайоги рассматривается как *недвойственность Блаженства и Пустоты* (тиб. bde stong gnyis med kyi ye shes).

Тексты ануттарайоги делятся на две большие группы – *отцовские* (тиб. pha rgyud) и *материнские* (тиб. ma rgyud) *тантры*. В *отцовских тантрах* практика выстраивается вокруг принципа *иллюзорного тела* (тиб. sgyu lus). Ясный Свет при этом понимается как проявление мудрости, присущей пустоте *иллюзорного тела*; в этом смысле Свет вторичен. В *материнских тантрах* центральное место в фокусе практикующего принадлежит Ясному Свету, в безбрежности которого выявляется пустота всякой отдельной формы от присущего самобытия, — в том числе и отсутствие *атмана* в любом живом существе. К *отцовским тантрам* относятся такие тексты, как *Гухьясамаджа-тантра* и *Ваджрабхайрава-тантра*, к *материнским* – *Чакрасамвара-тантра* и *Калачакра-тантра*. Традиция Сакья также выделяет класс *недвойственных тантр*, в которых учения об *иллюзорном теле* и о Ясном Свете сбалансированы: это *Хеваджра-тантра* (коренная тантра Сакья), *Ямантака-тантра* (Геше Джампа Тинлей, 1996, с. 18). Хеваджра-тантра может относиться к материнским тантрам (Андросов В.П., Леонтьева Е.В. 2009, с. 296), а Калачакра – к недвойственным (Там же, 288).

Задачей ануттарайоги является предвосхищение опыта Плода на стадии Пути (Туччи Дж., с. 2005, 105.) – созерцаемый Ясный Свет позволяет с полнотой

осознания встретить Ясный Свет *бардо Дхарматы* в посмертном мгновении, *иллюзорное тело* указывает на качества *Ваджрного Тела* (последний термин может использоваться как синоним *тонкого тела* – как у Тубтена Еше (Лама Тубтен Еше, 2010, с. 150)). Поэтому принципиальным для йогина, практикующего высшую тантру, является освоение токов своей *праны* (тиб. *rlung*) и постижение состояний сознания (тиб. *yid*), соответствующих этапам посмертного опыта.

Связь *тонкого ума* с «*грубым*», физическим телом представляет собой своеобразный «пульс» пран, в котором ум получает пространственную протяженность; *прана* нетождественна соматическим потокам, но со-пространственна им в самоощущении живого существа. Тесная связь праны с дыханием (равно как и с другими витальными процессами) определяет и способы йогической работы с ней. Будучи проводником сознательных и бессознательных импульсов, *прана* несет энергетический заряд. Сансарические существа из-за своей омраченности не могут полностью контролировать эту буйную, подчас даже разрушительную силу. Напротив, для тантрического подвижника прана представляет источник энергии, посредством которой можно избавиться от омрачений и увидеть Ясный Свет в Таковости пустого ума. Осознанная регуляция потоков праны требует не только сосредоточения внимания, т.е. чисто психической концентрации, но и определенного навыка во владении физическим телом (см.: Вангчуг Дордже, IX Кармапа, 1996).. Движение потоков праны происходит в *каналах* (тиб. *rtsa*) *тонкого тела* (тиб. *phra mo*) (Лама Анагарика Говинда. 2005, с. 157): Само возникновение живого существа связано с напряжением, слагающим центральный канал – *авадхути* (тиб. *dbu ma rtsa*), подобный радуге гибкий трубчатый столп света (Патрул Ринпоче, 2004, с. 509; Лама Тубтен Еше, 2010, с. 183). Около своего основания *авадхути* смыкается с двумя другими каналами – левым *лалана-нади* (тиб. *rkyang ma rtsa*) и правым *расана-нади* (тиб. *ro ma rtsa*). Первый, называемый «лунным», образован энергией синтеза, интуиции, невербального знания, притяжения и визуализируется белым; второй – «солнечный», сложенный силами интеллекта,

экспансии, дифференциации, отторжения – красный. Каналы ассоциируются с принципом идее *яб-юм* (тиб. *yab-yum*, отец и мать), где активное начало – *искусные средства*, и пассивное – *проникновенная мудрость* – визуализируются как мужская и женская фигуры, пребывающие в объятиях любви. Оба канала начинаются у соответствующей ноздри, выгибаются вверх, к *отверстию Брахмы*, затем идут параллельно с центральным каналом и, изогнувшись полукругами, вливаются в него в точке, расположенной на четыре пальца ниже пупка. Эта область называется *нирмана-чакрой* (тиб. *srul ba'i 'khor lo*) (о чакрах: Лама Анагарика Говинда, 2005., с. 157, с. 165-170); в индуистской системе кундалини-йоги ей близка *свадхистана-чакра*; однако же по заряду она более напоминает *манипура-чакру*. Различные тантрические тексты могут включать описания от четырех и более чакр. Пять основных – это *нирмана-чакра*, *дхарма-чакра* (в области сердца), *самбхога-чакра* (в горле), *махасукха-чакра* (под сводом черепа) и *guhya-чакра* (в области половых органов)³².

С точки зрения ваджраянского мистицизма, обыденное состояние сознания способствует рассеиванию *пран* из центрального канала в периферийные области тонкого тела; это ведет к деградации ума, привязывает его к чувственным проявлениям и в целом лишает человека скрытых возможностей своего тела. Практика работы с пранами направлена на то, чтобы ввести их обратно в центральный канал. «Через трехстадийный процесс, состоящий из вдоха (*gzhugs*), задержки дыхания (*gnas*) и выдоха (*thim*), индивидуальное дыхание сливается с мировым космическим дыханием» (Туччи Дж., 2005, с. 103). Полностью овладев потоками *праны*, ум прекращает свое движение, обретая невыразимое блаженство и полноту осознанности. Овладение токами тонкого тела является принципиальным моментом практик *ануттарайога-тантры*; визуализация *каналов* и *бинду* используется в многочисленных техниках *Шести йог Наропы* (см ниже).

Прижизненное переживание предсмертных и загробных состояний сознания является другим кардинальным признаком практики высших тантр. Умирание рассматривается как последовательное растворение друг в друге

великих элементов, атомы-ану которых слагают тело и ткань мира-вместилища: в духе *йогачары* такая материальность осмысливается как мнимая и понимается как проекция ума – поэтому гибель рассматривается как растворение стихий (Великое освобождение посредством слушания...// Фримантл Ф., Трунгпа Ч., 2003, с. 82), а не как их распад. *Воздух* растворяется в *воде*, та – в *огне*, тот – в *ветре*, тот – в *чувственном восприятии* (тиб. *snang ba*); затем происходит опыт трех пространств – белого, алого и темного; наконец, сознание приходит к своему истоку – Ясному Свету (Туччи Дж., 2005, с. 90). В традиции *дзогчен семде* процесс описывается иначе (Патрул Ринпоче, 2004, с. 479). Кровь собирается в *авадхути*, три капли падают в сердце и дыхание прекращается. Начинается объединение двух элементов – белого семени-*бинду* и красной крови-*ракты*, поляризацией которых был сформирован центральный канал. Это сопровождается переживанием «трех путей» – белого, (тиб. *ba dkar lam pa*) алого (тиб. *mched pa dmar lam pa*) и черного (тиб. *thob nag lam pa*), затем являет себя Ясный Свет³³. Омраченный ум в *бардо Ясного Света* впадает в обморочное состояние; задача тантрической подготовки – избежать беспамятства и встретиться с собственной природой лицом к лицу (Тантра великого тайного союза Солнца и Луны. // Орофино Д. 2001. с. 80-82).

Стадия зарождения (тиб. *lam dus*) *ануттарайога-тантры* включает, согласно Лобсану Чокьи Гьялцену, созерцание рождения, смерти и бардо. Утвердившись в ней, йогин становится достаточно зрелым для того, чтобы созерцать три тока *пран* – вхождение (тиб. *gzhugs*), пребывание (тиб. *gnas*) и растворение (тиб. *thim*). Впрочем, основное содержание *садханы* стадии зарождения не относится к наблюдению за периодами жизни потока сознания (Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007, с. 62). Основная техника *ануттарайоги стадии зарождения* – визуализация, центральной фигурой которой выступает *йидам* (тиб. *yi dam*, санскр. *Īṣṭa devatā*) – «желаемое для созерцания божество», представляющее собой проявление одного из Пяти Татхагат (впрочем, образы йидамов обычно содержат символику всех семейств – во время практики йидам репрезентирует всех будд, дхармапал и

дакини), активная сторона Пробужденного Ума. Йидамы *ануттарайога-тантры* почти всегда гневные (Ямантака, Хаягрива) или полугневные (Хеваджра, Калачакра, Чакрасамвара) (исключением является мирный йидам Гухьясамаджа, практикуемый в Гелуг); также для них характерна форма *яб-юм* (тиб. *yab-yum*, отец и мать) – *йидам* предстает в объятиях со своей супругой-праджней. Это соответствует цели ануттарайога-тантры – преобразованию страстных, в особенности – сексуальных импульсов в силу, способствующую пробуждению (Лама Тубтен Еше, 2010, с. 45; Подробно об йидамах Ваджрайогини и Херуке: Kelsang Gyatso, 1996, 1997). В своей визуализации подвижник сам должен полностью отождествиться с *йидамом* ³⁴, реализуя *грубую йогу одного памятования* (тиб. *rags pa dran pa gcig pa*) и *тонкую йогу познания* (тиб. *phra ba rtog pa*). По мере достижения всё большей прочности визуализации, йогину следует научиться создавать всю мандалу многочисленных образов одним движением мысли. Задача этой практики – растождествление с обыденным «Я», омраченным привязанностями: им противопоставляется *гордость* (тиб. *nga rgyal*) *йидма* – восторг от пребывания аспектом Истинносущего, уверенное предвосхищение пробуждения.

Грубая йога одного памятования еще не предполагает визуализации божеств-*бинду* в органах чувств одновременно с мандалой йидама. Согласно Цонкапе, созерцание мандалы божеств – светозарных и эфемерных – способствует осознанию всеобщей пустотности (Цонкапа. Агрим. // Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007, с. 67); сворачивание образа соотносимо с Ясным Светом. Обретаемый контроль над пранами порождает спокойствие, соответствующее классической технике *шаматхи*; в отличие от низших тантр такой покой не препятствует однонаправленности «элемента пребывания» (тиб. *gnas cha*); «ясное» и «глубокое» достигают наивысшего единства.

Стадия завершения ануттарайоги может быть представлена в виде пяти ступеней. Такая модель называется *пятеричной йогой* – она одинаково признается и практикуется, но по-разному онтологически интерпретируется в

традициях Сакья и Гелуг. Практика стадии завершения призвана сублимировать сознание практикующего в пяти аспектах: 1) *тела*; 2) *изначального слова* – потенции, выражаемой всякой речи; 3) *ума* (тиб. *thugs*), тождественного всевведению абсолютного Ума; 4) *действия*, спасительного для всего живого и 5) *силы* (тиб. *phrin las*), позволяющей принимать любую форму на благо живых существ (Туччи Дж. 2005, с. 107). Изложим как пример структуру пяти ступеней *Гухьясамаджи*, наиболее древней тантры, по системе Арьи, как она изложена у Агвана Балдана в «Описании ступеней и путей» (Указ. соч., с. 68-101).

Очистив поток сознания освоением практики *стадии зарождения*, йогин приступает к воплощению опыта, переданного в трех высших посвящениях. Имея некоторый опыт созерцания *пран*, он приступает к практике *уединенного тела* (тиб. *lus dben*) (Туччи Дж., 2005, с. 84; о границах стадий зарождения и завершения: Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007, с. 68-70), направленной на то, чтобы развязать узлы в *дхарма-чакре*, – спутанность сердечного центра считается наибольшей, поэтому тот, кто настроил эту чакру, способен легко работать и с другими. Контроль над тремя тактами праны открывает мудрость Пустоты; перенаправление ее потоков в центральный канал сопровождают *четыре восторга* – сущности (тиб. *ngo bo*) *четырех пустот*. Единство *Блаженства* и *Пустоты* постигается в образах божеств и приводит к самадхи сосредоточенного ума.

Затем следует *уединение речи* (тиб. *ngag dben*) – элементов (тиб. *yan lag*) пранаямы (Там же, с. 71); один из таких способов – *начитывание ваджр* (тиб. *rdo rje blas pa*) – повторение коренных слогов, символизирующих Ваджры Тела, Речи и Ума. Характерным образом визуализации становится *мантрическое бинду* (тиб. *rdzes thig*), привлекающее праны к *дхарма-чакре*.

Следующий этап называется *уединением ума*. Подвижник воспроизводит в своей визуализации опыт умирания, посредством чего вводит все действующие ветры, *карма-праны* (тиб. *las rlung*) в *нерушимое бинду* (тиб. *mi shigs pa thig le*) *сердца*. Именно по освоении этого состояния Агван Балдан рекомендует практиковать *кармамудру* – тантрическое соитие с йогини, направленное на

закрепление опыта блаженства интеграции пран. Другие традиции допускают практику кармаудры и на *стадии зарождения*, однако гелугпинский учитель предостерегает практикующих от подобных опытов, поскольку велика опасность тяжкого омрачения (Там же, с. 84). *Уединение ума* позволяет врожденной силе *праны* (тиб. *gnug ma'i rlung*) интегрировать *тонкое тело* с *врожденным телом* и *врожденным умом* (Туччи Дж., 2005, с. 90), йогин обретает осознание *иллюзорного тела* (тиб. *sgyu lus*). Достижение иллюзорного тела третьей ступени соответствует уровню бодхисаттвы, три неисчислимых калпы упражнявшегося в *парамитах*.

Вслед за *тремя уединениями* следуют *этапы двух истин* – в их *раздельности* (включает период «*иллюзии – относительного*» и «*Ясного Света – абсолютного*») и *нераздельности*. *Ясный Свет* и *иллюзорное тело* выходят в этих практиках на первый план. *Практика «иллюзии – относительного»* направлена на очищение *иллюзорного тела*. Сначала подвижник осваивает разделение физического, *грубого тела* (тиб. *rag pa'i lus*) с *врожденным телом* (тиб. *gnug ma'i lus*). В числе техник, способствующих подобному разграничению – *перенос* [сознания из тела] (тиб. *pho 'ba*) и перемещение сознания в «*городок*» – другое тело (тиб. *grong 'jug*) (упоминание в гелугпинском тексте об этой практике можно считать данью энциклопедизму – линия передачи этой йоги считается прерванной). Чтобы реализовать *неочищенное иллюзорное тело*, следует созерцать *грубое тело* и *врожденное тело* по отдельности; первое бездеятельно, сопутствующие праны покоятся в *нерушимом бинду сердца*, тогда как второе предстает как *йидам* (Там же, с. 88-89). *Тело ума*, раскрывшее свой *наитончайший ум*, называется *Телом мудрости* (тиб. *ye shes pa'i lus*). Дальнейшая практика посвящена осознанию того, что *иллюзорное тело* не представляет собой самостоятельного образования, чуждого *грубому телу* и их следует считать *вместерожденными*. Чтобы собрать воедино два тела, нужно направить *естественные праны* (тиб. *gnug*), являющие *Ясный Свет «смысла»* (Там же, с. 70.) на то, чтобы свернуть в них *неочищенное иллюзорное тело* (Там же, с. 92). Кармические импульсы, препятствовавшие осознанию коренного единства тел,

иссякают, и иллюзорное тело становится *очищенным*: оно вбирает в себя *грубое тело* (Там же, с. 91.), так что йогин обретает способность воплощения и развоплощения. Достижение подобного состояния считается реализацией Самбхогакаи.

Практика «Ясного Света – абсолютного» разворачивается практически одновременно с очищением иллюзорного тела. Внешним примером для созерцания служит рассветное небо, внутренним – осознание пустотности Ясных Светов «*трех путей*» умирания (Там же, с. 95). Ясный Свет предстает как объект и субъект. Объективный Ясный Свет представляет собой Абсолютную реальность. Субъективный Ясный Свет сопровождает всю практику ануттарайоги: на *стадии зарождения* он являет себя как блаженство плавления бодхичитты, на *стадии уединения ума* – как *Ясный Свет «примера»*, во время очищения иллюзорного тела – как *Ясный Свет «смысла»*. Выстроив ось осознания, очищенную от иллюзии самобытия, подвижник узнает свою единую сущность Таковости и тем самым как бы «выравнивает давление» субъективного и объективного Света.

В таком состоянии подвижник подходит к *этапу нераздельности*, и с ним происходит мистерия *юганаддхи обучающегося* – *Ясный Свет «смысла»* и *очищенное иллюзорное тело* входят в недвойственность; Свет вызывает легкое дуновения праны, в которой восстает *очищенное иллюзорное тело*; Увеличивается интенсивность и стабильность опыта *Света*; когда Он доходит до четвертой степени, сгорают врожденные омрачения (Там же, с. 98). В некоторых системах ануттарайоги *юганаддха* подразделяется на значительное число этапов. Финал тантрической йоги, *юганаддха необучающегося* – совпадение в единстве (тиб. *sku dag pa ung 'jug*) *очищенного иллюзорного тела* йогина, ассимилировавшего все модусы телесности, и *Ясного Света в его абсолютной реальности* (тиб. *don gyi 'od gsal*), их парное вхождение (тиб. *zung 'jug*) в недвойственность. Всё естество подвижника обращается в неотделимое от Абсолюта Ваджрное Тело (тиб. *rdo rje sku*) (Туччи Дж., 2005, с. 84).

Предвосхитив на стадии Пути Плод, ожидающий его в опыте умирания,

подвижник обеспечивает ясность ума в *бардо Дхарматы*: познанный им Ясный Свет ума и Ясный Свет Таковости тождественны, отчего их посмертная встреча становится совпадением *Материнского* и *Сыновнего Света*. Те, кто в своей практике не дошёл до юганаддхи, могут, опираясь на свой йогический опыт, рассчитывать на реализацию освобождения Самбхогакаи – воплощение в Чистых Землях. Подробное описание соотношения визуализаций системы Гухьясамаджи в соотношении с состояниями сознания и онтологическими уровнями дается у Янгчена Гавэ Лодоя (Янгчен Гавэ Лодой. 2011).

Наравне с *пятеричной йогой Гухьясамаджи* существуют такие системы стадии завершения ануттарайоги, как *четыре бинду Гухьясамаджи* по системе Джнянапады (включает работу с такими центрами, как *нерушимое бинду* сердца, *тайное бинду* «драгоценности», *бинду проявления* на кончике носа, и *редкостным нерушимым бинду*, так же расположенном в сердце). Традиция Чакрасамвары включает *Великую йогу Чакрасамвары* линии Луивы и *Пятеричную йогу Чакрасамвары* линии Дрибульпы. Системы разделены на пять этапов: 1) ступень благословения себя, 2) ступень вишваваджры, 3) ступень поднятия драгоценности, 4) ступень Джаландхары и 5) ступень необъятного умом. Метод завершения Ваджрабхайрава-тантры существует в нескольких садханах, организованных по модели *Четырех йог: йоги мантры, самаи, формы и совершенно чистой мудрости*. *Четыре благословения Махачакры* (тиб. *khor lo chen po*) включают благословения тела, речи, ума и истинной сущности. Практика Хеваджра-тантры осуществляется в виде *трех абхишек* по изложению Домбины и Дурджаячандры, в учении о *весеннем бинду* и в иных моделях. Особое положение среди ануттарайога-тантр занимает Калачакра-тантра – ото всех остальных систем *шестиленной йога Калачакры* отличается и в структуре посвящения, и в техниках садханы. Наравне с этими системами уместно упомянуть о *Йогах Наропы* (обычно выделяется *шесть йог*, хотя существуют и более развернутые модели) – хотя эта традиция не представляет собой систему этапов стадии завершения, но вместе с другими перечисленными здесь практиками (кроме Хеваджра-тантры) входит в число «восьми великих

руководств Мэгью» (Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007, с. 102).

Отдельного упоминания заслуживает комплекс *чод* (тиб. *gchod* – «отсечение», омонимич. *spyod* – «практика»). Хотя у этой техники обнаруживается архетипическая близость с экстатическими инициациями шаманизма, не следует рассматривать практику как простую ассимиляцию буддистами пересемантизированного автохтонного обряда, как это представлено у Блейхштейнера (Bleichsteiner, 1950, pp. 194-195.), Эванса-Венца (Evans-Wentz, 1958, p. 277.) и М. Элиаде (Eliade M, 1964; p. 436). В философском плане эта традиция опирается на идеи Праджняпарамиты, и, весьма вероятно, в своей оригинальной манере воплощает идеи брахмана Арьядэвы, изложенные им в «Большой поэме о совершенстве Мудрости» (Арьядэва. Большая поэма о совершенстве Мудрости. // Эду Ж. 2008, с. 34-36). Исчезнув совершенно в Индии, эта система пришла на Тибет в рамках праджняпарамитского учения Дампы Сангье о *прекращении страданий* (тиб. *zhi byed*) через осознание недвойственной природы ума; там она обрела черты яркой тантрической практики, в которой угадывается даже архаическая семантика шаманского посвящения. Согласно Синей Летописи (Гой-лоцава Шоннупэл, 2001, с. 516), Дампа Сангье наставлял йогини Мачиг Лабдон (1031–1126), основательницу традиции женского «*чода Махамудры*». В визуализации он призывает гостей *восьми родов*³⁵, а затем созерцает, как его собственные плоть и кровь становится жертвой соответствующего вида для каждого класса гостей. Идея *отсечения* одновременно предполагает решительный отказ от любой привязанности и идею преобразования всякого омрачения в опору практики, «*ловлю демонов крюком сострадания*»: сама плоть подвижника, более не связанная привязанностью, становится, лекарством. Смысл практики Мачиг Лабдон объясняет так: «Силой доброты и сострадания, свойственным бодхичитте, я меняю их сознание и делаю их своими учениками» (Эду Ж. 2008, с. 61).

Не оформившись в отдельную школу, система *чод*, однако, была воспринята основными традициями тибетской Ваджраяны; в садханах различных

школ можно обнаружить характерную специфику в рецепции этого комплекса, сообразную символической традиции самой школы (Подробнее о месте чод в системе ваджраянской практики: Сонг Ринпоче, Богдо Геген Ринпоче, 2006).

Общим местом всех вышеперечисленных систем является диалектика *Света и Пустоты*, работа с *тонким телом*, прижизненное переживание *состояний рождения, смерти и бардо*, идеал преобразования и интеграции и принцип предвосхищения Плода на стадии Пути.

Таким образом, уже в самых общих положениях ваджраянской психоонтологии и соответствующей мистагогики, сотериологии и семиотики обнаруживается принципиальная роль общих психоонтологических понятий в подробнейшей демаркации стадий и моментов психопрактики. Синтетическая антропология непосредственно переходит в онтологию Света и Пустоты, многообразие психологических терминов по мере изложения этапов йоги «сворачивается» во всё более сингулярные понятия абсолютного характера, повторяя в этом отношении динамику садхан и мандал, равно как и этапы интеграции тел. Самобытный фотизм Алмазной Колесницы и общемахаянская диалектика *Шуньяты* не замыкаются в рамках сугубой религиозной философии – они выступают в качестве объектов созерцания ее последователей. Новизна ваджраянской антропологической модели, с одной стороны дополнившей классическую, с другой – теснейшим образом вплетенной в структуру тантрической садханы, позволяет говорить об активном семиотическом процессе, затронувшем даже саму буддийскую онтологию. Новые психотехники, привнесенные в буддийскую среду движением махасиддхов, послужили базой для выработки нового языка, в котором шло активное формирование не только многообразнейшей символики, но и новых психологических, антропологических и даже онтологических терминов. С другой стороны, массив классического буддийского наследия не был предан забвению, и позднейшая история тибетского буддизма демонстрирует в том числе и «консервативно-махаянскую программу», наиболее последовательно выраженную реформами Цонкапы, возникновением школы Гелуг и возвышением *мадхъямака-прасангики*, о чем

будет сказано ниже.

§ 2. Школа Кагью.

Школа *Кагью* (тиб. *bka' brgyud*) восходит к полулегендарной личности бенгальского махасиддха Тилопы, жившего примерно в 988–1069 гг. Своими последователями Тилопа почитается как носитель *четырёх передач* (тиб. *bka' babs bzhi*) – двух тантр Нагарджуны (включая Гухьясамаджа-тантру), Махамая-тантры от Нактопы, Чакрасамвара-тантры от Лавапы и Хеваджра-тантры от йогини Кхандро Калпа Зангмо. Тилопа передал учения Наропе (1016–1100). Учения сложившейся впоследствии системы *Шести йог Наропы* так же ассоциируются с *четырьмя передачами*. Учеником Наропы стал Марпа (1012–1097), переводчик и миссионер, махасиддхи Майтрипа (1007–1077) и Куккурипа; Марпа наставлял Миларэпу (1052–1135), выдающегося тибетского мистика и поэта, а от него передачу получил кадампинец Гамбопа (1079–1153). Ученики Гамбопы стали основателями *четырёх великих школ Кагью*: Дюсум Кхьенпа (1110–1193) создал *Карма Кагью* (тиб. *ka rma bka' brgyud*) и был назван Первым Кармапой; Шанг Цалпа Цонгдру Драг (1121–1193) основал *Цалпа Кагью*; Баром Дхарма Вангчуг – стал родоначальником *Баром Кагью* (тиб. *'barom bka' brgyud*), а из основанной Пхагдру Дордже Гьялпо *Пхагдру Кагью* выделились *восемь малых школ Кагью* – *Дрикунг* (линия Джигтена Сумгёна), *Другпа* (линия Пагмо Друпы Лингчен Репы), *Шугсеб*, *Тронху*, *Таглунг*, *Марцанг*, *Язанг* и *Ерна*. Передача учений Кагью впоследствии укоренится в Ньингме и Гелуг.

В числе искусных средств передачи опыта пробужденного Ума Тилопа прибегал и к шоковому воздействию как способу дезинтеграции обыденного потока восприятия. Восходящие к махасиддху передачи отличает акцент на бодхичитту, идея преобразования омрачений в тантрические силы, сексуальный символизм и принцип естественности. Философская традиция, на которую опирался Тилопа, по-видимому, восходит к ранней *йогачаре* – так, категория *алая-виджняны* используется в текстах, соотносимых с Тилопой, в значении

Абсолютного сознания.

В качестве свидетельства о практике Тилопы особый интерес представляет Махамудра-упадеша, коренной текст психопрактического комплекса *Махамудры*, «Великой Печати» (тиб. *phyag rgya chen po*), в котором Тилопа передает Наропе то знание, которое получил в своем посвящении от *дакини* – духа женского пола и вампирического вида, символизирующего в ваджраянской традиции направленную энергию намерения. Задача комплекса *Махамудры* – реализация единства *праджни* (тиб. *ye shes*) и *упаи* (искусных средств), ведущая к нирване, понимаемой как пресечение всех омрачений и мыслей, привязывающих как к сансаре, так и к медитативно-отрешенному состоянию. Согласно Махамудра-упадеше, видение изначально чистой природы ума достижимо только тогда, когда все привычные поведенческие и интеллектуальные шаблоны будут спонтанно устранены (Тилопа. Махамудра-упадеша. // Трунгпа Чогьям. 2001. с. 167). При этом недопустима подмена одних когнитивных моделей на другие, даже если последние наделяются религиозной ценностью. Подлинная практика предполагает отказ от сопротивления воспринимаемому и выявляет пустоту всякого феномена. Махамудра представляется всепроникающей, но «мягкой» техникой (Панчен-лама I. Основной Путь Торжествующих. // Далай-лама XIV., 2005, с. 17), ничто из опыта не отвергающей полностью (Тилопа. Махамудра-упадеша. // Трунгпа Чогьям. 2001. с. 167).

В качестве средства, дисциплинирующего ум до того, как корень сансарического проецирования будет отсечен, предлагается практиковать какой угодно метод, способствующий сосредоточению – осознание дыхания или концентрацию на зримом предмете. Затем следует приступить к центральной практике – перенести созерцание на сам ум, т. е. «созерцать ум в уме» (Там же). Если подобное сосредоточение, предполагающее интеграцию спокойствия, сосредоточенности и интеллекта сможет преодолеть тьму омрачений, то ум явит себя в виде пустого пространства, исполненного безбрежного сияния. При этом будет осознана пустота «индивидуальности» практикующего. В пустоте исчезает дискурсивное мышление и потребительское видение мира (включая саму идею

духовного пути), прекращается Путь и реализуется Плод – Просветление: «Если ум не имеет цели, то это – махамудра. Достигнув ее, ты обретаешь высочайшего просветления <...> Это царь медитаций – без блуждающего ума. Это царь действий – без усилия. Когда нет надежды и страха, ты понял цель» (Тилопа. Махамудра-упадеша // Трунгпа Чогьям. 2001, с. 168-169). Махамудра-упадеша описывает Плод в образах, сходных с учением Татхагата-гарбхи: свет ума подвижника возвращается в свет Истинносущего, который является природой его собственного ума: «В конце [ум] подобен слиянию всех рек – встрече матери и сына» (Там же, с. 169).

Обретаемое в созерцании пустоты видение тождества множества дхарм и единства Просветленного ума не является компромиссом с сансарой. Напротив, подлинное видение невозможно, пока не будут устранены иллюзии относительно «независимого» существования отдельных вещей, включая и «Я» самого йогина. В деле преодоления привязанности к «Я» у своего ученика Наропы Тилопа был безжалостен (Патрул Ринпоче, 2004, с. 224); его приемы напоминают манеру Мацзу и Линь-цзи. Подобная форма психопрактики, мало напоминающая характерную для Ваджраяны методичность в овладении силами ума, использовалась и другими учителями из линии передачи Тилопы, укоренившись, главным образом, в системе *Дзогчен*.

Традиция *Махамудры* получила свое развитие в трудах Марпы-лоцавы, и его ученика Миларэпы. Согласно Миларэпе, облака иллюзорного тела образуются в бесконечной потенциальности пустоты ума. Поэтому создание и растворение всякой формы происходит в пространстве ума и силами самого же ума (тиб. *sems*)» Ясный Свет мыслится по отношению к уму как характерный признак. Отдельные дхармы чувственного опыта – это спроецированные вовне *блики* (тиб. *snang*) ума (Дже Гамбопа. Драгоценные четки для высшего пути. V:2 // Гамбопа Дже. 2003, с. 72), а воображение – игра-проявление Высшей Реальности.

Уже в ранних текстах начинает вырисовываться фундаментальная психоонтологическая позиция Кагью: «В интерпретации конечного состояния

ума в школе кагью существуют разные модели, хотя все согласны с тем, что ум не возникает из чего-либо, не состоит из чего-то и не исчезает в чем-либо; он вне пределов рождения, прекращения и длительности и поэтому стоит вне любых пространственно-временных ограничений» (Вангчуг Дордже, IX Кармапа. 1996). Плод практики закладывается уже на стадии Пути – посредством отождествления с умом в его незапятнанном состоянии. Для того чтобы ум успокоился сам по себе, достаточно прекратить ментальное конструирование. По той же причине следует избегать крайних суждений, причем как в области относительной, так и абсолютной истины.

Гамбопа выделяет свободную от концептуализации Дхармакаю в качестве истинной природы (тиб. *rang bzhin*) ума каждого живого существа (Дже Гамбопа. Драгоценные четки для высшего пути. I:4 // Гамбопа Дже. 2003, с. 64). Уже сам факт обладания умом мыслится поводом к Пробуждению и великому блаженству (Там же, XXIII:1, с. 128). Дхармака свободна от множественности односторонних признаков. Одновременно с этим она превосходит всякое суждения о ней – ибо любое суждение является односторонним. Посредством практики *недеяния в уме* (тиб. *uid la bya ba med*), реализуется спонтанное блаженство. Подлинное видение преодолевает дуализм субъекта и объекта. В качестве фундаментальных оснований Махамудры Гамбопа выделяет *праджню* и *реальность сферы явлений*. Это – оригинальный подход, интегрирующий поляризованное (как у обитателей сансары) и проникновенное видение. Самбхогакая и Нирманакая формируются состраданием и потому так же непричастны рождению-и-смерти и дуалистической обусловленности (Там же, XXIII:6-8, с. 129). Таким образом, в основе практики лежит осознание свидетельствующей о себе Реальности, описываемой в базовых психоонтологических терминах. В то же время Гамбопа в духе *мадхьямаки* отказывается от предельной категоризации: «Поскольку истинная природа основы (гжи'и.гнас.лугс) невыразима, то «основа» – лишь наименование (минг)» (Там же, XXII:1, с. 126); так же не более чем термины «Путь», «постижение», «духовный опыт», «практика», «обеты» и др.

Путь духовного подвижничества Гамбопа разделяет на три этапа, которым соответствуют такие качества, как *вера*, порожденная ужасом сансары; *усердие* в практике и *радость* достижения цели (Дже Гамбопа. 2003, с. 114). Каждой стадии соответствует культивация должного настроения: уверенности в значимости Дхармы, доверие к своему уму и уверенность в реализации недвойственности. При этом на всех стадиях следует укрепляться в религиозной вере – уповать на Татхагату: «Необходимо положиться на Высшую Реальность, что подобно случаю с вороном, улетающим с корабля» (Дже Гамбопа. Драгоценные четки для высшего пути. XXII:10 // Гамбопа Дже. 2003, с. 115). Глубина практики реализуется в той мере, в какой йогин овладевает интуитивным, спонтанным переживанием проникновенной мудрости. Всякое знание, усвоенное посредством интеллекта, не содержит спонтанности, и поэтому является лишь смутным подобием истины: «Мгновенье Мудрости (шес.раб), возникшей в медитации (бгсом), лучше любой другой мудрости, возникшей при слушании и осмыслении. (Там же, XXIV:4, с 118.)», а среди медитаций наилучшей является безобъектное самадхи (Там же, XXIV:6, с. 119)». Предаваться созерцанию Гамбопа рекомендует в горах.

Становление кагьюдпинского комплекса *Шести йог Наропы* можно проследить по ряду текстов, в числе которых «Устные наставления по Шести йогам», атрибутируемые Тилопе и «Ваджрным строфам Карнатантры», возводимые к Наропе. В «Устных наставлениях» перечисляются следующие йогии: 1) *Йога внутреннего огня* (тиб. *gtum mo*), 2) *Йога иллюзорного тела* (тиб. *sgyu lus*), 3) *Йога Ясного Света* (тиб. *'od-gsal*), 4) *Йога бардо*, 5) *Йога переноса ума* (тиб. *'rho-ba*) и *переселения сознания в другое тело*. Первой описывается *Йога внутреннего огня* (Тилопа. Устных наставления по Шести Йогам. // Муллин Г. 2010, с. 29), она возводится к Чарьяпе. Общим местом с позднейшими наставлениями по практике здесь является визуализация огня в *нирмана-чакре*, введение пран в центральный канал и учение о *четырёх восторгах*. Работа с тонким телом, каналами и семенными слогами в том или ином виде присутствует во всем комплексе Наропы, так что йогу внутреннего огня, «*яростная йога*» (тиб.

gtum-mo) можно назвать основой системы. Сублимируемая прана преобразуется в «эликсир жизни», различные уровни телесности и ума интегрируются (Лама Анагарика Говинда. 2005, с. 185-186) и подвижник становится свидетелем блаженства, присущего просветленным.

Йога иллюзорного тела объясняется как восприятие всех предметов подобными иллюзии (включает 12 образов подобия) и созерцание божества в зеркале, приводящее к блаженству. В рамках этой же йоги даются указания по распознаванию сновидений как иллюзорных проекций: «Визуализируй семенные слоги, / А также капли, каналы и так далее. / Увидишь будд и Чистые Земли» (Там же, с. 29). Если, следуя *йоге сновидения*, сделать сон осознанным, то формы *тела ума* можно будет преобразовывать волевым усилием. Последующая традиция объясняет практики иллюзорного тела и сновидений следующим образом: посредством *йоги иллюзорного тела* преодолевается иллюзия своего «Я», исчезает эгоистическая привязанность к «себе» и осознается текучесть полагаемых умом предметов. Сны являются иллюстрацией субъективного характера всего видимого – то, что во сне кажется *физическим телом* (тиб. *rag pa'i lus*) – не более чем проекция в *теле ума* (тиб. *yid lus*), лишенного самости содержания психического пространства. Обычные сновидения (когда человек не понимает, что спит) называются *кармическими* – они управляются неосознанными импульсами *омрачений*. Тело ума должно быть узнано, и тогда станет возможно преобразовывать его волевым усилием. Сны становятся вратами к образам *Самбхогакаи* — такой опыт описывается в одной из песен Миларэпы (Milarepa. The Yogin's dream. // Lama Kunga Rimpoce, Cuttillo Brian. 1986, p. 166-167), явно перекликающейся с содержанием кагьюдпинских садхан.

Осознанные сновидения относятся к передаче Лавапы, а *йога иллюзорного тела* в целом – к Нагарджуне, как и следующая *Йога иллюзорного тела*, основанная на созерцании центрального канала и помещении ума в бинду сердца. «Возникающие видения похожи на огни, лучи света, радугу, / Солнечный и лунный свет на закате, / Солнце, луну и, наконец, / Образы божеств и формы. / Таким путем очищаются мириады миров» (. Устных наставления по Шести

Йогам. // Муллин Г. 2010, с. 29-30). В *йоге бардо* умирание объясняется как прохождение мириад самадхи, связанных с движущимися к сердцу «энергиями солнца и луны», при этом сознание воспринимает их за сновидения. Подвижнику следует выполнять йогу йидама или просто пребывать в созерцании пустотности; если возникают образы будущего рождения, их нужно вовлечь в визуализацию гуру-йоги (Там же, с. 31).

Йога переноса ума и переселения сознания в другое тело, переданная вместе с йогой бардо Сукхасиддхи, предлагает использовать семенной слог йидама для сосредоточения в нём выводимого из тела сознания. Эти йоги названы «дополнительными». Они опираются на технику «исторжения сознания» (тиб. *‘rho ba*, «пхова») (Там же, с. 30-31), позволяющую в момент смерти осознанно переносить сознание в Дхармакаю, Самбхогакаю или к благоприятному воплощению в Нирманакае. Упоминание об «исторжении» встречается в «Наставлении посредством слушания» (Карма-Линпа «Великое освобождение посредством слушания» // Фримантл Ф., Трунгпа Ч., 2003, с. 79-80), впрочем, без разъяснения. Позднейшая традиция утверждает, что единый комплекс наставлений по переносу сознания был передан Марпой своему ученику Дхарма Доде³⁶. *Перенос в высшие сферы* практикуется до сих пор, он описан в садханах Кагью, Сакья, Ньингма (включая Дзогчен) и Гелуг, а также в бонском Дзогчене. Сравнение техник пховы мы проводили в работе «Практика переноса сознания в тибетском буддизме согласно садханам разных школ» (Дмитриев С. В. 2006, с. 145-150). Практика Глубокого Пути Пховы *Дагпо Кагью* фундаментальна и включает элементы различных линий передач пховы, в том числе – и ньингмапинских³⁷ (Глубинный Путь Пховы).

В «Ваджрных строфах Карнатантры» Наропы можно насчитать десять йог: 1) йога стадии зарождения; 2) йога шуньяты; 3) йога внутреннего огня с *начитыванием ваджр* (Наропа. Ваджрные строфы Карнатантры. // Муллин Г. 2010, с. 40); 4) йога кармаудры; 5) йога иллюзорного тела; 6) йога Ясного Света; 7) йога сновидений; 8) йога бардо; 9) йога переноса ума; 10) йога переселения сознания в другое тело. Йидамом выступает Чакрасамвара. Реализация йоги

иллюзорного тела, освобождающей от двойственности, связывается с обретением *радужного тела Дхармакаи* (Там же, с. 41). Отдельно рассматривается практика йогического соития с тантрической подвижницей – *йога кармамудры*³⁸. Хотя текст местами туманен, основная идея, совпадающая с позднейшими наставлениями по *кармамудре*, такова – следует развернуть поток нисходящих энергий, стремящихся к рассеиванию в оргазме. Затем описывается *йога трех воззрений*³⁹ – созерцание несотворенной безобъектной природы ума. Затем, входят в *йогу бардо* и узнают Трикаю как «сияющий ум пустотного самоосознания» в трех состояниях: бардо жизни, бардо сновидения и бардо становления. Здесь соединяются йоги зарождения, иллюзорного тела, ясного света и Дхармакаи, две *бинду* соединяются и происходит встреча двух Светов (Там же, с. 46). Из позднейшей кагьюдпинской традиции следует, что *Свет сына* – природа ума (тиб. *sems*), наделенного «лучистостью» (тиб. *gsal*) отвергнув иллюзию «Я», узнает в себе *Свет Матери* – нерасчлененному Ясному Свету (тиб. *'od-gsal*), как таковому. За образом Матери и Сына стоит представление об эманации Ясным Светом всякого сознания.

Из позднейших текстов следует, что задача практики *бардо* – зафиксировать это переживание, чтобы, в зависимости от духовных способностей, обрести Просветление, перейти в миры Самбхогакаи, или, если момент Таковости был упущен, удержаться от импульсов агрессии и страсти (для защиты от навязчивых сексуальных видений соития предлагается визуализировать предстающих в виде Будды-Отца и Будды-Матери в *яб-юм*), и, представив благоприятную землю мандалой Будды-Покровителя, воплотиться в желаемом месте.

Систематизация психопрактик Наропы в виде *шести йог* происходит в *Другна Кагью* (тиб. *'brug pa bka' brgyud*); Пагмо Друпа разделили их на (1) *йогу внутреннего тепла*; (2) *йогу иллюзорного тела*; (3) *йогу [Ясного] Света*; (4) *йогу переноса сознания в высшие сферы*; (5) *йогу форсированного переноса сознания в другое тело* (тиб. *gron 'jug*), так же называемую «*вхождением в городок*» (тиб. *'grong 'jug bka' 'babs*) и (6) *йогу бардо*. «Молодые школы» не получили передачи

пятой йоги; для сохранения шестеричной модели второй комплекс был разделен на *йогу сновидения* (тиб. *rmi-lam*) и собственно *йогу иллюзорного тела*. Первые три йоги стали ассоциироваться со *стадией зарождения*, остальные – со *стадией завершения*.

Школа *Карма Кагью* продолжила процесс систематизации учения Махамудры, обмениваясь элементами садханы с другими традициями тантры – прежде всего, с Дзогченом, создав *Махамудру одновременно возникшего и слившегося*. Это учение рассматривает сущность умов всех Будд трех времен как «метод для достижения в течение одной жизни необыкновенного, Пробужденного, единого состояния Ваджрадхары». Девятый Кармапа, Вангчуг Дордже, изложил эту систему в трактате «Махамудра, рассеивающая тьму неведения» (Вангчуг Дордже, IX Кармапа. 1996). В качестве ступеней реализации Дхармы он выделяет три этапа Пути: *вступительные практики* (тиб. *sngon 'gro*), *основную практику* и *заключительный материал*. Вступительные практики – *нгёдро* – включают *принятие Прибежища*, *созерцание Ваджрасаттвы*, *подношение мандалы* и *гуру-йогу*. Гуру-йога создает ось духовой связи между Буддой, линией передачи Учения, коренным учителем, йидамом и самим йогином, а включаемые в практику размышления над тяготами сансары вырабатывают отвращение к безрелигиозной жизни. Подготовительные практики уже содержат визуализацию субъект-объектной интеграции и характерный для Махамудры фотический символизм. Систематизированный в Кагью комплекс *нгёдро* в разных формах будет воспринят всеми ваджраянскими школами.

В числе основных практик Девятый Кармапа излагает классические техники *безмятежности* (санскр. *śamatha*, тиб. *lhag mthong*) и *проникновенного видения* (санскр. *vīraśyana*, тиб. *zhi nas*), усиленные тантрическими приемами контроля праны. Целью практики *безмятежности* является текучее состояние ума, свободное от привязанностей. Тем, кому подобное созерцание не под силу, предлагается концентрировать ум на материальном предмете, не вдаваясь в рассуждения о его качествах, или слогах «Om» «Aḥ» и «Hum» – символах Природы Тела, Речи и Ума всех будд. Безобъектное созерцание более сложно и

эффективно: «Для сосредоточения ума при отсутствии опоры, или объекта, надо смотреть в пустое пространство прямо перед собой, открыв глаза и не направляя ум на какой бы то ни было объект» (Там же). Преодоление внутреннего диалога достигается не напряженным усилием воли, а отрешенным созерцанием его содержания, что в итоге лишает вербальное сознание его почвы. Освоив эту технику, приступают к медитации на дыхании и на сенситивной способности вообще. Высшая форма шаматхи – развитие действительного состояния ума, обращенного к своей Просветленной природе в неконцептуальном нераздельном спокойствии и блаженстве.

Практика *випацьяны* осуществляется в созерцании качеств ума. Йогин начинает ее с полного успокоения, направляя взгляд в пустоту. Затем он приступает к исследованию качеств сознания (Вангчуг Дордже, IX Кармапа. 1996). Освоив природу покоящегося ума, практикующий переходит к уму, пребывающему в размышлении, затем к уму, задействованному в когнитивном процессе. Ум постигается как не имеющий природы, отдельной от тела, и сравнивается с недвижным океаном, по которому идут волны образования дхарм. Завершает комплекс практика попеременного наблюдения за умом в состоянии мышления и медитации, демонстрирующая тождество Природы ума во всех ее проявлениях.

К практикам «*заключительного материала*» относятся искусные средства, призванные полностью интегрировать достижения самадхи в жизни йогина: непрерывный контроль ума, не допускающий периодов блуждания; размышление о смерти, которой не избежит ни тело, ни наличествующий ум; культивация любви и сострадания ко всем живым существам и устремленности к Пробуждению. От настроения нгёндро эти практики отличаются тем, что йогин не создает установок веры, а реализует на практике уже пережитый опыт. Если подвижник обрел *посвящение сосуда*, то он может включить в эту стадию созерцания практики, связанные с визуализацией себя в качестве своего йидама – Херуки, Чакрасамвары, Хеваджры, Гухьясамаджи или Калачакры. Культивируя непрерывное восприятие ума во всех его состояниях как Ясного Света,

практикующий совершает добродетельные деяния бодхисаттвы, не выходя из созерцания сущности своего ума.

Описание психопрактик Карма Кагью было бы неполным без упоминания о мистерии *цам* (см.: Молодцова Е.Н. 2005, с. 132) Для участника этого ритуального танца образ, в который он вживается, становится своеобразным способом опредмеченной практики йидама: следует не просто играть – нужно достичь полного слияния с воплощаемым йидамом и занять подобающее место в мандале ритуала. От Кагью эта традиция была унаследована другими школами; возник цам Калачакры и гелугпинский «Цам лучших и славных».

Параллельно с систематизацией психопрактического наследия в школе Кагью шел активный философский процесс, направленный, в том числе, на раскрытие базовых психоонтологических принципов. В этом отношении заслуживают внимания сочинения Ранджунга Дордже, Третьего Кармапы (1284–1339), изложенные в его сочинениях «О различении сознания и изначального осознания» и «О сущности Татхагаты». Кармапа сравнивает Дхармадхату с «золотым образом, скрытым [от глаз]», постоянством, невидимым за вечным умиранием сансары, и называет «хранилищем всех свойств» дхарм (Ранджунг Дордже, Третий Кармапа «О сущности Татхагаты» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008, с. 169). Дзамген Конгтрул (1813—1899), основатель движения *Римэ*, комментирует это в том смысле, что сам ум (тиб. *sems*) как таковой, свободный ото всех построений (тиб. *spros pa*) – это сущность Просветленного, а всё, что наблюдается, «не существует ни как нечто тождественное с ним, ни как нечто отдельное» (Дзамген Конгтрул, «Комментарий к Трактату о сущности Татхагаты» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008, с. 170). Омрачения никогда не имели начала истинности своей субстанции (санскр. *dravya*, тиб. *rdzas*), так что ум, выявивший свой внутренний смысл, устраняет их. Природа (тиб. *ngo bo*) Будды в сущности (тиб. *rang bzhin*) чиста и неизменна; ее потенциал-*дхату* объемлет собой все явления сансары и нирваны и является порождающей причиной. Ум выступает чистым хранилищем всех представлений – верных и ложных, но сам не помрачается своими содержаниями. Возможность

недолжного мышления сама образует круговорот мнимого: дхарм, дхату (тиб. *khams*), аятан (тиб. *skye mched*) – всю систему взаимозависимого происхождения и иллюзию двойственности. Само заблуждение принимает и отбрасывает свои фантомы; таким образом, не существует внешних по отношению к уму объектов (тиб. *yul*). Ум не творит сансару – между этими уровнями не может быть парного отношения; при этом он вмещает их и своей ясностью позволяет омрачениям ничтожить себя.

Трактат «О различении сознания и изначального осознания» посвящен объяснению того, что Ум сам является корнем и заблуждений, и их отсутствия, доказательству того, что все проявления – это Ум, его нерожденности, а также объяснению восьми видов сознания – причин и условий заблуждения. В духе махаянских сутр второй волны и учения йогачары Ранджунг Дордже говорит: «Три этих Мира – лишь Ум. / Все явления не возникают ни из себя, ни из другого, ни из комбинации того и другого вместе, / Ни без причины, но во взаимной зависимости, / Таковость же пуста своей сущностью» (Ранджунг Дордже, Третий Кармапа «О различении сознания и изначального осознания» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008, с. 77); Дзамген Конгтрул поясняет невозможность рождения из себя, из другого и пр., используя аргументы мадхьямаки, прибегая к ней и в других местах (Дзамген Конгтрул «Драгоценность мысли Ранджунга» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008, с. 79, 87-88, 96). *Чувственные сознания* возникают из причинного условия (тиб. *rgyu'i rkyen*) *алая-виджняны* (тиб. *kun gzhi rnam shes*), первичной по отношению к другим формам сознания, в союзе с *клишта-манасом* (тиб. (тиб. *nyon mongs pa can gyi yid*). Когда чувственные сознания вместе с *немедленным умом* (тиб. *de ta tag pa'i yid*) – т.е. непосредственно предшествующим состоянием сознания, встречаются с *объектными условиями* (тиб. *dmigs rkyen*) – звуками, вкусами и т.д., происходит *контакт* и разворачивается цепь взаимозависимого происхождения. Осознающему уму (тиб. *sems rnam par rig pa*) присуща сила объективации (тиб. *rtsal*), полагающая содержания чувственных сознаний в виде объектов. Обнаружить это позволяет различающая мудрость, обретаемая в слушании и

медитации (Там же, с. 87); Дхармы предстают как объекты *ментального сознания* (тиб. *tshogs drug pa*) опирающегося на предшествующие чувственные сознания. Поскольку в подобной схеме не остается места для дуалистических моделей (материи и сознания; демиурга и творения; «я» и «другого»), то всё содержание сансары и нирваны следует признать Умом (Ранджунг Дордже, Третий Кармапа «О различении сознания и изначального осознания» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008, с. 96). Ум предстает художником всех психофизических скоплений, семенем всего; дхармы сансары – это естественная форма заблуждающегося ума, а все дхармы нирваны – «проявление характера пребывания реальности (*gshas lugs*), – то есть ума, свободного от загрязнений двойственного восприятия (*gzhung 'dzin*), <...> дхармы-явления – это только ум (*sems tsam, cittamātra*)» (Джамген Конгтрул «Драгоценность мысли Ранджунга» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008, с. 96-97). От осознания того, что нет ничего помимо ума, приходят к постижению несуществования самого ума – неконцептуальному опыту недвойственности Дхармадхату.

Смена обыденного мировоззрения на простой монизм – не выход: «знание (*shes pa*) этого является противоядием, / Но и само постижение недвойственности – не истина, / Поскольку оказывается [новым] / представлением вместо [прежнего]. Пустота постигается делением формы и прочих [объектов] на части, / Но такое постижение [пустоты] не заблуждение ли?» (Ранджунг Дордже, Третий Кармапа «О сущности Татхагаты» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008, с. 184); другими словами, учение о пустоте – противоядие от концептуального мышления, но не следует привязываться к нему, делая новой концепцией (Джамген Конгтрул в подтверждение цитирует Ратнакуту, показывая, что «воззрение пустотности» вреднее «воззрения о личности высотой с Меру» («Комментарий к Трактату о сущности Татхагаты» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008, с. 185)). Реальность Будды подобна Луне в воде; к ней неприменимы понятия истинного и ложного; при этом она – «обычное сознание» (тиб. *tha mal shes pa*). Проявление Сущности Будды – игра, включающая по тридцать два качества Самбхогакаи и Рупакаи. Дхармакае присущи *десять сил*

знания: она ведаёт существующее и несуществующее, понимает карму и результаты, знает потенциал, способности и результаты (Ранджунг Дордже, Третий Кармапа. Указ. соч., с. 193); *четыре бесстрашия*: уверенность в пробуждении, знание препятствий, пути и прекращения; и *восемнадцать исключительных качеств*. Будда не вводит в заблуждение, не пустословит, не теряет внимания, уравновешен, свободен от различений и безразличия, стремителен, усерден, внимателен, находится в самадхи, мудр и осознаёт полноту освобождения (Там же, с. 196). Принципиально, что в сочинении Третьего Кармапы Реальность и Просветленная личность описываются в одних понятиях: онтология и сотериологическая перспектива антропологии и психологии тождественны. Пробуждение может описываться как нераздельность *осознавания* (тиб. *rig pa*) и *пространства-потенциала* (тиб. *dbying*) (Джамген Конгтрул. 2008. Указ. соч., с. 199).

Пустота – это пустота Дхату от случайного, мнящего себя как отдельное. То же, что воспринимается как присущее Дхармакае – не пусто (Джамген Конгтрул. 2008. Указ. соч., с. 201); поэтому идея пресечения сознания (тиб. *shes pa rgyun chad*) в нирване – не более чем опыт архатов Хинаяны (Там же, с. 240). *Клишта-манас* и шесть сознаний, мышление (тиб. *uid*) и умозрительная пустота непостоянны – постоянным является их *изначальное осознание*. Оно не подобно идее *атмана*, поскольку лежит вне плоскости сансарического двойственного существования, измышляемого *клишта-манасом*. (Там же, с. 243).

Таким образом, Пробуждение не лежит в области смены мировоззрения: «Следует понять то, что уже и так есть, <...> / Здесь ничего не надо устранять, / Ничего не надо добавлять, – Реальность созерцается правильно, / И если видишь правильно, / То это и есть полное освобождение» (Ранджунг Дордже, Третий Кармапа. «О сущности Татхагаты» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008, с. 201). Ясность обнаруживается в **практике** – однако будет заблуждением свести такое постижение к некой **технике**. Практикой становится сам йогин во всей полноте своей жизни, методом – сила практики добродетели, разворачивающая Пространство Реальности, а средоточием всех качеств Трикаи – Лама,

вбирающий в себя все явления. Препятствия таким образом очищаются сами собой (Джамген Конгтрул. 2008. Указ. соч., с. 255) .

Ранджунг Дордже создал философскую, психоонтологическую форму для идеала Махамудры (и, косвенным образом, для Дзогчен, носителем передачи которого он так же был); его идеи лежат в русле синтеза школ конца классической эпохи – интеграции *мадхьямака-сватантрики*, *йогачары* и теории *Татхагата-гарбхи*, причем превалирующей выглядит йогачаринская мысль. В комментариях Джамгена Конгтрула акцент смещается в сторону *мадхьямака-сватантрики*. Развиваемая им традиция *мадхьямаки-жентонг*, «великой мадхьямаки», возводится им к *Четырем общим сутрам Читтаматры*: Сандхинирмочане, Ланкаватаре, Гандавьюхе и Аватамсаке, указывающим на абсолютную природу Дхарматы; *Особой традицию сокровенного* (тиб. *gsang tam*) – сутры, описывающие Татхагата-гарбху, Дхату и Дхармакаю: Ратнамегху, Татхагатагарбху, Махапаринирвану и др. Эти учения получили развитие в *пяти трактатах Майтреи*, трудах Дигнаги и Стхирмати. В эпоху раннего распространения Мадхьянтавибхага и две аланкары были переведены Палцегом и Жанг Еше Дэ; Уттаратантра и Дхармадхармата-вибхага были сокрыты (тиб. *ter*) и обреты Майтрипой, от которого через Анандакитрти, Садджану, Нгог Лоцаву Шераба, Цен Дриме Шераба, Зугаве Дордже («медитативная система Дхарм Майтреи»; тиб. *byams chos sgom lugs*) получила широкое распространение в Тибете. Джамген Конгтрул говорит о двух способах изложения Уттаратантры – в умозаклечениях мадхьямаки и путем непосредственного восприятия на основе смысла Сердечной сущности (Устьянцев Д. Жентонг школы Кагью. // Третий Кармапа Ранджунг Дордже, 2008, с. 15). Кагьюпинская передача *жентонг*, возводимая к Майтрипе, Марпе и далее, отличалась от джнотанпинской, держателем которой был Долпола, (так же наследовавший Нгог Лоцаве, Цен Кавоче и Зугаве Дордже), не сколько по философским основаниям, сколько по параллельным тантрическим передачам (*Йоги Наропы* и *Махамудра* в Кагью и *Калачакра* в Джонан); из этого в исследовании Д. Устьянцева делается справедливый вывод о том, что отличие этих школ обусловлено духовно-

мистическими, а не философскими доктринами (Там же, с. 18-19). Однако же, сравнивая тексты Третьего Кармапы и Джамгена Конгтрула, можно предположить, что кагьюдпинская *мадхьямака-жентонг* проявила большую гибкость, нежели *жентонг* Джонанг, усилив ту сторону своего учения, в которой говорится о Пустоте, не принижая, однако, учение о Свете Сознания, что помогло защититься от обвинений в субстанционализме со стороны *прасангики* Гелуг. Кагьюдпинская традиция даже находила в себе силы сопротивляться растущей популярности гелугпинской *прасангики* с их пониманием абсолютной истины как простого недискурсивного знания пустоты элементов взаимозависимого происхождения. Восьмой Кармапа Микьё Дордже отстаивал учение *жентонг* в «Шастре о различии между Сознанием и Мудростью» и «Светоче анализа традиции, утверждающей мадхьямаку пустоты другого», где он отмечает, что взгляды *прасангики* отказывают Дхармакае в бытии, сводя ее к идее пустотности взаимозависимого происхождения.

В более или менее сглаженной форме подобные представления присутствуют, помимо Карма Кагью, в Другпа Кагью и Шангпа Кагью. Противоположная тенденция в выборе онтологических координат характерна для Дрикунг Кагью, чьи взгляды более сходны с сакьяпинскими. В описании реальности Дрикунгпа даже прибегают к терминам *пустоты от себя* (тиб. *rang stong*) наравне с *пустотой от иного* (тиб. *gzhan stong*), подразумевая под этим, однако, не сколько номинальный характер Таковости, сколько свободу ее от самосущей природы, причины объективации предметов (Берзин А., 2000).

Характеризуя в целом соотношение психоонтологии школ Кагью с их психопрактическим наследием, следует обратить особое внимание на центральный образ кагьюдпинской мистики – Махамудру. В числе базовых принципов этой системы следует назвать **идею перехода оппозиции в недвойственность**. На уровне садханы она реализуется в образе *яб-юм* (тиб. *yab-yum*, отец и мать); в трех тактах визуализации – развертывании, преобразовании и растворении, соотносимых со Светом в недвойственности Пустотой, в учении о совпадении двух Светов – Материнского и Сыновнего в мистерии *юганаддхи*. На

уровне диалектики Света и Пустоты – в представлении о Свете ума, пустого от определений, выявляемого в опустошении своих содержаний-бликов, а на уровне классического философского дискурса – в форме *мадхьямаки-жентонг*, объединяющей великие школы Махаяны. Следующий принцип можно назвать **алхимическим** (Лама Анагарика Говинда. 2005, с. 64) – практика мыслится как преобразование. Сила агрессивных и сексуальных побуждений, являющихся содержаниями Ума, перенаправляются на просветление их собственной природы – отчасти это объяснимо философией *жентонг*; присущие ей парадоксы излишней онтологизации двух уровней истин (Орлов А. 2005, с. 52) снимаются, когда становится очевидным подлинное основание этой традиции – йогачаринская *читтаматра* (Орлов А. 2005, с. 52; также Берзин А., 2000) с ее *тремя* уровнями истины относительно *одной* реальности. Отсюда же вытекает третий принцип – **преодолеваемый монизм**: дойдя до единого Ума, на этом не останавливаются, но стремятся наполнить этим опытом всё содержание жизни. Пробужденный ум, достигая полноты единения, ни в чём при этом не растворяется, он остается в средоточии сансары, не теряя опыта Таковости (Лама Анагарика Говинда. 2005, с. 95). Так получает свое обоснование и пробужденная деятельность, и творчество, называемое «спонтанным». Психопрактика призвана из особого занятия стать самой жизнью. В одном находится место всему – примером этому служат и мандалы, и визуализации, и сложная система ассоциации слогов, будд, стихий, цветов, чакр, мантр, геометрических фигур, состояний, форм жизни, положений Учения, даже сам способ организации текста.

Таким образом, школу Кагью следует отнести к традициям высокой степени спайности психоонтологического и психопрактического учения; эффект обратной обусловленности онтологии психопрактиками сводится к интегрирующей силе, которую йога Света и Пустоты оказывает на наследуемые учения мадхьямаки, йогачары, и Татхагата-гарбхи, сводя их в «Великую мадхьямаку»; при этом содержание этих учений не претерпевает кардинальных изменений.

§ 3. Школа Сакья; традиция Джонанг.

Школа Серой Земли (тиб. *sa skya*), *Сакья*, получившая свое название по одноименному монастырю и местности, возникла в XI в. Коренным текстом традиции стал новый перевод Хеваджра-тантры (тиб. *kye'i rdo rje rgyud*). Тантра Алмазного Клича существовала в нескольких вариантах: стотысячная считается утраченной (Будон, 1999, с. 240); с 500-тысячной были знакомы Ваджрагарбха и Наропа (Snellgrove, 1959, р. 14-17), наибольшее хождение получила тантра в 750 строф. Школа играла ключевую роль в переводах тантр и религиозно-политической жизни Тибета в XI-XII вв., доминируя до XIV в. В центре психопрактической традиции Сакьи находится опирающееся на Хеваджра-тантру и возводимое к махасиддху Вирупе учение *Путь – Плод* (тиб. *lam 'bras*). Основополагающие передачи будущих сакья-па, *Путь – Плод* и *Калачакра*, были принесены на Тибет йогином Бромги Сакья Еше (992–1047); он передал наставления Марпе; затем сложились восемнадцать линий передачи. Кодификацию системы *Путь – Плод* провел Кюнга Ньинпо (1092–1158 гг). Со времен Мучена Семпа Ченпо Кончок Гьелцена, ученика Нгорчена Кунга Зангпо (1382–1457) передача этой системы разделилась на две традиции: «Объяснение для ближайших учеников» (тиб. *slob bshad*) и «Для собрания» (тиб. *tshog bshad*).

Основная идея системы *Путь – Плод* – отождествление результата практики с ее осуществлением. Характерное для садханы ануттарайоги предвосхищение опыта Пробуждения рассматривается как кардинальное качество психопрактики. Идея преобразования омрачений в сиддхи сближает сакьяпинские и кагьюдпинские системы. Двойственность должна быть преобразована в единство в опыте прохождения *стадий зарождения и завершения*, соответствующих сансаре и нирване (Андросов В.П., Леонтьева Е.В., 2009, с. 296).

Вопрос о соотношении Света и Пустоты решается в Сакья сходным с Кагью образом. Хотя Ясный Свет признается онтологически дополнительным по отношению к Пустоте, их отношение несводимо к модели «субстанция-акциденция». Пустота не соответствует некой сущностной определенности,

отличной от чего бы то ни было, и потому считаться субстанцией не может, – Пустота пуста. Если Таковость, чья сущность – Пустота, можно, с оговорками, принять за условную «субстанцию» (в силу абсолютного характера, но не в значении сущностной определенности), то Ясный Свет будет не акциденцией, а, скорее, манифестацией этой реальности, ее характерным признаком. На уровне сознания он проявляется как *лучистость*, тили *сияние* (тиб. *gsal*), основа активности ума. «Совпадение лучистости (светоносности) и пустоты, представляющее собой состояние чистой объективности (*'dzin med*), естественности, есть предельное (*thar thug*) состояние ума (*sems*), его сущностное состояние» (Туччи Дж, 2005, с. 94). На уровне индивидуума Сияние проявляет себя как врожденный ум (тиб. *gnyug ma'i sems*), который, в свою очередь, раскрывается во всех телесно-умственных измерениях. Ум характеризуется тремя *вместерожденными* признаками: он есть Причина, Путь и Плод. Свет и Пустота *«полностью совместимы»* (тиб. *zung 'jug*) (Там же).

В практическом отношении *совместимость* Сияния и Пустоты – идеальное состояние, когда Ум узнает свою основу. В пределах сансары Сияние, как сила, проецирующая себя вовне и полагающая множество объектов, а самое себя – субъектом, – является причиной возникновения множества феноменов. Когда, вследствие увлечения своими же проекциями, ум перестанет воспринимать что-либо вне сансарической модели «субъект-объект», он вовлекается в бесконечное формообразование бессущностных явлений. Принципиальная страдательность (санскр. *duḥkhata*) сансары не имеет основания ни в Таковости, ни в самой лучистой природе ума – она есть отрицательная величина, результат неведения относительно действительности, игра (тиб. *guu ma*). Поэтому смыслом практики является такое переустройство всего сознания, при котором Сияние вновь придет в согласие с Пустотой, узнавание Света Пути как Света Плода. Уже на стадии зарождения следует культивировать осознание единства *сияния* и *Пустоты*.

Совпадение Света и Пустоты приводит ум в состояние самораскрытия трансцендентального знания – *джняны*. Ради осознания Плода следует на стадии

завершения медитировать на Три Тела Будды, понимаемые сакья-па следующим образом: Ясный Свет – это Проявленное Тело, Нирманакая (тиб. *sprul sku*); Пустота – это Дхармакая (тиб. *chos sku*), а их *совместимость* – Самбхогакая (тиб. *longs sku*). Другими словами, то, что гелуг-па понимают как «Парное вхождение», для сакья-па – не более чем возвращение ума к гармонии со своей лучистостью.

Учение об универсальной природе Ума, по сакьяпинским представлениям, не противоречит учению о всеобщей пустотности, что видно по соотношению Тел Будды и базовых понятий Ваджраяны. Подобный «онтологический центризм» школы Сакья обусловлен, в том числе, и вероучением ее базовых тантр. В.П. Андросов отмечает мадхьямаковский характер учения Хеваджра-тантры (Андросов В.П., Леонтьева Е.В., 2009, с. 296. Онтологический «центризм» в трудах третьего основоположника Сакья, Джецуна Драгпы Гьялцена (1147–1216), сына Кюнга Ньинпо, принимает форму положений *Великой мадхьямаки*, т.е. *йогачары*, рассмотренной как неотъемлемой части учения Нагарджуны. В «Великой песни опыта» (Jetsun Dragpa Gyaltsen. The Great Song of Experience. // Migmar Tseten. 2008, р. 3) идея Абсолютной природы Ума уравнивается представлением о всеобщей пустотности (в том числе – и самого Ума)⁴⁰. Из апофатического абсолютизма непосредственно выводятся следствия в области психопрактики: поскольку не следует искать Будду где-либо помимо ума, то даже само разделение жизни йогина на время практики и последующее время – признак отсутствия интеграции *воззрения* и *медитации*, тогда как их единство пронизывает всю жизнь подвижника, стирая границы Пути и Плода⁴¹.

Считаясь с сансарической перспективой видения пути, традиция Сакья включает и систему постепенного духовного развития. К таковым можно отнести сочинение основателя линии Нгор Нгорчена Кунги Зангпо (1382–1456) «Отсечение четырех привязанностей. Руководство по практике», включающего наставления по шаматхе и випащьяне. Випащьяна включает три этапа: на первом постигается, что все предметы лишены субстанции, в том числе – и атомарной, не эмануруются Буддой и возникают из ума и присущих ему отпечатков; второй этап – это понимание того, что видимые предметы иллюзорны и не являются

проявлениями чего-либо; на третьем этапе осознается, что высшая бессубстанциональность предметов не противоречит их относительному проявлению (Кунга Зангпо. 2004). Таким образом, идеи *йогачары* встраиваются в модель *мадхьямаки* как подсистема. Объединение *випашьяны* с шаматхой позволяет достичь «единого вкуса» ума практикующего и способа существования вещей, объединить сострадание и пустоту и достичь Трикаи (Там же).

Сакьяпинская передача *Шести йог Наропы* восходит к линии *Дрикунг Кагью*.

Немало самобытных черт включает система Калачакра-тантра, почитаемая в Сакья практически наравне с Хеваджра-тантрой. По числу даваемых абхишек система Калачакры превосходит все остальные – помимо четырех типов посвящения ануттарайога-тантры даются «семь абхишек вводящих как ребенка, по четыре великих высших (в четырех) высших и абхишека Ваджарного Учителя – Великого Хозяина (*bdang po chen po*). (Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007, с. 47) – всего шестнадцать специфических посвящений (Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007, с. 108-109). Налагаемые на подвижника Калачакры обеты так же специфичны и имеют ряд отличий от общих обетов высших тантр (подробнее об этом: Там же, с 110-111; в несколько ином изложении: Берзин А. 2010, 160-170).

Стадия зарождения Калачакры опирается на Основу – внешний мир как Сосуд и внутренний – как *тонкое тело* из каналов, праны и бинду. Практика включает следующие элементы: *приближение* (соответствует Ваджрному Телу); *близкую реализацию* (Ваджрная Речь); *реализацию* (Ваджрный Ум) и *великую реализацию* (Ваджрная Мудрость). Вместо этих стадий возможно полное просветление – моментальное, посредством семи, или двадцати видов, а также «сети иллюзии» (Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007, с. 111). На *стадии завершения* практикуют, опираясь на три канала и шесть чакр (в большинстве других систем одновременно работают с тремя или четырьмя). Праны ассоциируются с животными, и называются, соответственно, *праной*, *саманой*, *уданой*, *вианой*, *нагой*, *ящерицей*, *дэвадаттой*, *маниджаей* и *апаной*;

они ассоциируются с *дхату* пространства, воздуха, огня, воды, земли, воздуха, огня, воды, земли и мудрости. Праны распределяются по лепесткам чакр (Там же, с. 112). В головном, горловом сердечном и пупочном центре находятся *бинду* Тела, Речи, Ума и Мудрости, соответствующие состояниям пробуждения, сновидения, глубокого сна и сексуального соития. Четыре других *бинду* расположены в области пупа, в тайной чакре, в середине и на конце «ваджры». Основой *бинду* являются соединившиеся белый и алый элементы-*дхату*. Различные состояния сознания определяются тем, какие именно праны собираются в каких чакрах.

Стадия завершения, *шестичленная йога*, включает практики 1) *пратьяхары* (тиб. *sor sdud*), 2) *дхьяны* (тиб. *bsam gtan*), 3) *пранаямы* (тиб. *srog rtsol*), 4) *дхараны* (тиб. *'dzin pa*), 5) *памятования* (тиб. *rjes dran*) и 6) *самадхи*. Сначала (1, 2) реализуется «пустая форма» (тиб. *ston gzugs*); закрепив ее, обретают Тело Победителя. Затем (3,4) овладевают потоками праны, реализуя Речь Победителя; практикуя *дхарану*, вводят их в центральный канал. *Памятование* считается непосредственной причиной неизменного блаженства, сущности *самадхи* – так реализуются Ум и Мудрость Победителя. В традиции Гелуг утверждается, что «нераздельность блаженства и шуньи – конечный предмет обретения (*thob bya*) в этой системе – отличается от нераздельности <...> в других системах» (Там же, с. 114), поскольку только в Калачакре Пустота предстает как тело «пустой формы», а блаженство – как «великое неизменное в высшей [степени]», (тиб. *mchog tu mi 'gyur ba*); *юганнадха* происходит по причине, подобной самому йогину: любимым божеством, Отцом и Матерью, становится сам подвижник в пустой форме, страсть обращается в неизменное блаженство, постигающее суть Ума, и всё объединяется в *самадхи* (Агрим. Дже Цонкапа. // Агван Балдан. Описание ступеней и путей... // Донец А.М. 2007, с. 114).

С теорией и практикой Калачакры тесным образом (А Орлов, 2005, с. 42) связана традиция, выделившаяся из Сакья в самостоятельную школу – *Джонанг* (тиб. *Jo nang*). Основоположником традиции считается Долпола Шераб Гьялцен (1292–1361). По просьбе сакьяпинского патриарха Дампы Сёнама Гьялцена он

написал «Четвертый Собор», где изложил выступил последовательным приверженцем *мадхьямаки-жентонг* (Устьянцев Д. Долпола и жентонг. // Долпола. 2007, с. 6-8). Передача ранней формы этого учения у Долпола совпадает с кагьюдпинской и восходит к Саджане, Зугаве Дордже и Цену Кавоче.

Ключевыми понятиями *Великой мадхьямаки* являются категории Дхармадхату, *Татхагата-гарбхи* (тиб. *bde bar gshegs pa'i snying po*), понимаемой в духе Ланкаватара-сутры (см. выше) и Дхармакаи, восходящие к позднеиндийской *йогачара-мадхьямака-сватантрике*. В отличие от йогачары, восприятие которой на Тибете зачастую имело весьма поверхностный характер, *жентонг* использует систему не трех, а двух уровней истинности, восходящую к Нагарджуне, что ведет к упрощению структуры этой системы (Орлов А. 2005, с. 52, 57).

Тибетский термин для *алая-виджняны* – *kun gzhi ye shes* – возможно, создан самим Долполой. Существующее относительно, в рамках взаимозависимого происхождения, мыслится как *пустое от себя* (тиб. *rang stong*), Абсолютная реальность *пуста от иного* (тиб. *gzhan stong*), но не является простой констатацией пустоты вещи *от себя* (Долпола. Великая хронология учения являющегося смыслом Четвертого собора.// Долпола. 2007, с. 30-31). Постигание подлинной природы ума ведет к прямому неконцептуальному знанию, видению Естественного Света (тиб. *rang bzin 'od gsal*), свободного и пустого от омрачений множества. Этот опыт высшего единства является индивидуальным самоосознаванием (тиб. *so so rang rig pa*). (Устьянцев Д. Традиция жентонг. // Долпола. 2007, с. 20). В Абсолюте смыкаются все универсалии буддизма – Таковость, Будда, Дхарма, Сангха, Дхармакая, совершенная Праджня-парамита и совершенная Мадхьямака, Пробуждение. Джонанпинская интерпретация Трех Тел Будды отличается от тех, что даются в других школах: Ум, пустой от иного, соответствует Дхармакае (тиб. *chos sku*), его *сияние*, полагающая активность, – Самбхогакае (тиб. *longs sku*), а их тождество – Нирманакая (тиб. *sprul sku*) (Туччи Дж. 2005, с. 97). Совершенный Будда является окончательной Чистотой, Самостью (! – тиб. *bdag*, санскр. *ātman*), Великим

Блаженством, Постоянством и Таковостью.

Своих противников, нигилистические «силы Трета-юги» Долпола упрекает в том, что они совершенно не разделяют сансару и нирвану, провозглашают проявление относительной истиной, а пустоту всего – абсолютной, утверждая «единую природу с двумя обособлениями» (Долпола. Великая хронология учения, являющегося смыслом Четвертого собора.// Долпола. 2007, с. 32). Предвосхищая упрек в [пантеистическом] этернализме, он отмечает, что если бы всё проявляющееся было бы попросту поверхностной сансарой, то и проявление Абсолютной Реальности было бы такой же сансарой; боль не пуста настолько, чтобы не приниматься за одну лишь пустоту индивидуаций (Там же, с 33). Разрыв Бытия неустраним посредством простой деонтологизации всего мыслимого. Тем более, немисливо сводить Таковость к идее – «пустотности всех дхарм». Таким образом, не абсолютизм, а нигилистические устремления оппонентов ведут к уравниванию *Ваджрасаттвы*, *Ваджрного Простора*, *Треугольной Капли*, *Слога «Эвам»* и иных святынь, в которых проявляется Природа Будды, со скверной омрачений. Именно в таком случае идея Пути теряет всякий смысл (Там же, с 33-34). Понять, что всё есть круговорот претерпевания – не значит достичь Пробуждения. Попытку представить категории абсолютной реальности как простые имена, лишённые собственного предмета и лишь фиксирующие знание о пустотности других предметов Долпола с иронией сравнивает с утверждением «когда постигнуто, это золото, а когда не постигнуто – это бронза» (Там же, с. 79). Сансара и нирвана не имеют общей *сущности* (Там же, 78), хотя за ними и стоит единая Реальность.

Пространство явлений является формой осознания (тиб. *rig pa*); поэтому в Изначальном Оpoznании нет разделения на материю и сознание. Абсолютному недвижимому индивидуальному самоосознанию Долпола посвящает гимн, в котором чествует его как Повелителя Абсолютной Реальности, Владыку пяти изначальных Осознаний, Держателя всех Тел Будды, Обладателя сокровищницы Изначального Осознания, Великую Любовь (тиб. *byams*), сострадание и разум, метод, чистоту, Океан и свет языков пламени Изначального

Осознавания, называет Самантабхадрой, Маха-Вайрочаной, Маньджушри, Праджня-парамитой и Правителем Мира (Там же, 39-41). Возникает впечатление, что если бы Долпола мог пользоваться терминологией авраамических религий, то он не преминул бы назвать его Богом; в определенном смысле это было бы более естественным словоупотреблением, чем то, которое встречается, к примеру, у Спинозы. Однако Самантабхадра – столь же имманентная, сколь и трансцендентная реальность; это Лоно, нисколько не отчуждаемое от пребывающих в нём пустых от самобытия проявлений. Долпола отмечает глубокое отличие между тем Абсолютом, которому он кланяется, и богами-демиургами индуизма. Возможно, в этом есть определенная дань традиции, но, прежде всего, он не находит в тех системах того опыта имманентности, который пронизывает его собственную, делая ее *панэнтеизмом*. Сходные тенденции обнаруживаются в тантрах Дзогчен (см ниже), хотя ньингмапинский абсолютизм отличается от джонанпинского принципиальным акцентом на непосредственный опыт, иным символизмом и преподносится не в столь онтологизирующей манере.

Единство Основания, на которое опирается и созерцающий, и созерцаемое – лучшее свидетельство, что Путь действительно является Плодом; никакого иного плода, помимо самого Ума, быть не может, так что мистагогические модели относительно. В терминах гносеологии Дхармата являет собой Абсолютную истину (тиб. *don dam bden*), а в аспекте мироздания – Вечную Свастику, бытие-в-себе (тиб. *rtag brtan g.ung drung*) (Туччи Дж. 2005, с. 98).

В «Автокомментарии» к «Четвертному Собору» проясняется калачакринский символизм упоминаемых слогов, метафор и фигур. Перечисляются оппозиции, каждый компонент которых назван абсолютным – пустотность и сострадание, слоги «Э» и «Вам», «А» и «Хам», лотос и алмаз, ваджр-фаллос и бхага-йони, треугольник и сфера, мандала и божество, мужчина и женщина, ум и ваджр (видимо, сполох молнии, внезапно разрывающий поток сознания), познаваемое и познающий, Мать и Отец – всё это входит в недвойственность (Долпола. Авторский комментарий к «Четвертому собору» // Долпола. 2007, с. 32). Вместе с тем местом, которое Долпола отводит учению об

эпохах-*югах* и общим положительным абсолютизмом это позволяет сделать вывод о серьёзном влиянии идей, образов и стиля Калачакра-тантры на все его учение, включая психоонтологию; однако же, основания ее следует всё же искать в развитии идей синтетической йогачары-мадхьямаки; приводимые Долполой цитаты из Ланкаватара-сутры и проблематика общемахаянского дискурса не позволяют в этом сомневаться.

Согласно Таранартхе, возрождавшему идеи Долпопы, *Великая мадхьямака* уравнивает крайности двух предшествующих поворотов Колеса Дхармы, разводя истинную природу и сотворенное ею; основоположник *Римэ* Джамген Конгтрул отождествляет жентонг с учением индийских сиддхов и учением Махамудры (Устьянцев Д. Традиция жентонг. // Долпола. 2007, с. 17). Отметим, что Долпола настаивает на существовании «*тантрического жентонг*» по Калачакра-тантре и возводит ее к Юмо Микё Дордже, йогину XI в. С существованием такой передачи соглашался и гелугпинский ученый XVIII в. Туксан Лосанг Чокьи Нима (Там же, с 18).

Таким образом, школа Джонанг представляет собой самобытную традицию со значительной спайностью психоонтологии и психопрактики. Форму, в которой Долпола выражает принципы мадхьямаки-жентонг, современный исследователь-практикующий А. Орлов характеризует как «предельно ясную, совершенную и законченную» (Орлов А. 2005, с 42). Центральным образом практической традиции, как и в кагьюдпинской модели, следует признать **идею перехода оппозиции в недвойственность**, исключительно ярко расцвеченную мириадами образов своеобразного языка Калачакры, дополненную сакьяпинским принципом **тождества пути и плода**. Психоонтология традиции может быть охарактеризована как положительно онтологизирующая, панэнтеистическая, с двоичной иерархией уровней Реальности; основной вопрос Ваджраяны – о соотношении Света и Пустоты, решается в ней в пользу Света, пустого от иного и непустого от Себя.

Учение Долпопы и последующая критика (в особенности – со стороны Гелуг) вызвали в школе Сакья напряженную рефлекссию относительно места

жентонг в собственном философском наследии. Первым сакьяпинским критиком Долпопы стал Рэндава Шону Лодре (1348–1413), наставник, у которого учился и сам основатель Гелуг, Цонкапа. В труде «Драгоценная гирлянда» он выступил с критикой системы Калачакры и соответствующей философии Великой мадхьямаки. Однако, дальнейшее творчество Рэндавы, отразившееся в его трактате «Драгоценная лампа, освещающая определенный смысл прославленной Калачакры» свидетельствует либо о сближении с позицией Долпопы, либо о попытке создать более гибкую систему, опирающуюся, впрочем, на то же, что и в Джонан, разграничение *пустоты явлений от себя* и *пустоты Реальности от иного* (Устьянцев Д. Традиция жентонг. // Долпола. 2007, с. 20); при этом Рэндава считает идею постоянства и неизменности Абсолютной реальности формой этернализма. За гибкостью формулировок Рэндавы исследователю Д. Устьянцеву видится стремление занять «расплывчатую, но весьма выгодную позицию» (Там же, с. 21). Напротив, Сердок Панчен Сакья Чогден (1428–1507) обнаруживает явную симпатию к идеям *жентонг*. Стремление школы Сакья к философской самостоятельности и психоонтологическому центризму получило отражение в трудах Горам Сёнама Сенге (1429–1489 гг.). В «Различении воззрений» (тиб. *ltan ba'i shan 'byed*) он советует избегать нигилизма (тиб. *chad mtha'*) Цонкапы и этернализма (тиб. *rtag mtha'*) Долпопы. Находились и сторонники *жентонг*; в их числе – Джонанг Кунга Дролчог (1507–1566). Хотя его метод классификации учений выглядит отстраненным, основная критика направлена на чуждые Сакья возрастающие нигилистические тенденции, в которых узнаются идеи Гелуг. С полной отчетливостью учение жентонг предстает в трудах Таранартхи (1575–1650) – практика Калачакры и видного мыслителя, упрекавшего критиков Долпопы в недостаточном понимании его наследия (Там же, с. 22).

Приход школы Гелуг к власти определил практически полное исчезновение джонанг-па (Орлов А. 2005, с. 42); идеи школы сохранялись в единственном монастыре Дзамтанг, а также в линиях передачи, ушедших в Ньингму и Кагью. Ещё седьмой Кармапа Чодраг Гьямцо (1454–1506) был сподвижником Сакья Чогдена, а тринадцатый Кармапа Дюдюл Дордже (1733–

1797) получил наставления по жентонг от ньингмапинца Катога Риндзина Цеванга Норбу (1698–1755 гг). Ситу Панчен Чокьи Джунгпе (1700–1774) предпринял попытку синтеза *Великой мадхьямаки* и *Махамудры* (Там же, 24). Последующее возрождение идей Джонанг связано с деятельностью Джамгена Конгтрула и созданным им движением *Римэ* (тиб. *ris med*). Современная школа Джонанг восходит к IX Богдо-гегену Халха Джецуну Дамбе Ринпоче.

Таким образом, основополагающим признаком сакьяпинской традиции следует считать, прежде всего, именно психопрактические комплексы – систему *Путь – Плод*, *Шестичленную йогу* Калачакры, систему Хеваджры, саму идею *недвойственных ануттарайога-тантр* вместе с сопутствующими учениями и моделями. Развиваясь в тесной связи с идеями *жентонг*, философия Сакья демонстрирует в значительной мере сходный с Кагью центризм, стремление сбалансировать кардинальные идеи Света и Пустоты таким образом, чтобы сложилось взаимодополняющее единство между практиками Тантры и философской традицией, восходящей к индийской *йогачара-мадхьямака-сватантрике* (в Джонан на первое место выходят идеи *йогачары*, в остальных линиях Сакья – принципы *мадхьямаки*). Осознание **тождества Пути и Плода** для последователя Сакья есть в то же время переживание единства Ясности и свободной от концепций Пустоты, тождество Сансары и нирваны в их коренном основании – **Дхармадхату**. Онтологическое единство не исключает, однако, и перспективу **преображения** омрачений в ясность, что так же роднит системы Сакья и Кагью. Выход Джонанг как наиболее «фотической», абсолютистской, катафатической и «наименее шуньявадинской» школы за пределы Сакья хотя и может быть обоснован внутренней поляризацией традиции, но, прежде всего, должен рассматриваться в контексте противостояния с Гелуг.

§ 4. Школа Ньингма.

Школа Ньингма (тиб. *nying ma*) восходит к легендарному Падмасамбхаве, уроженцу полумифической Уддияны, проповеднику, мистiku и демоноборцу, почитаемому в самой традиции в качестве «Второго Будды». Считается, что он

был призван в Тибет Шантаракшиной. К фигуре Падмасамбхавы возводится многочисленная литература, значительный объем среди которой составляют клады-*терма* – тексты, сокрытые, согласно легенде, Лотосорожденным в труднодоступных местах Тибета, или, в виде невербализированного знания – в умах своих последователей. Текст должен быть обнаружен *тертоном* – человеком, способным расшифровать его и передать достойным. В случае письменного *терма* клад может представлять собой текст из нескольких иероглифов «идеографического языка дакини», преобразуемых умом *тертона* в масштабный и – что важно – однозначный тибетский текст. И обретение, и дешифровка клада являются психопрактическими актами, сам же клад представляет *самаю* – «запечатанное», и, в то же время, «передаваемое» – т. е. предполагает мистическую связь с адресатом в линии преемственности. Подобный семиозис, характерный для ньингмапинской традиции, крайне интересен в связи со своей психотехнической составляющей в контексте общемахаянского мифа об обретении текста (пример Нагарджуны). Феномен *терма* хорошо иллюстрирует положения Московско-тартусской школы структурной семиотики А.М. Пятигорского и Л. Мясля, признающей за текстом генеративную модель смыслопорождения – способность быть источником своего понимания, запоминания, передачи, соответствующего состояния сознания адресата, а также – нового текста⁴².

Исторически обозримая история школы Ньингма начинается во времена тертона Ургьена Линпы (XIV в.), открывшего текст Пэма Тан-йиг. Школа взаимодействовала с традицией Махамудры, однако в классификации разделов учения придерживалась собственных принципов. Базовым текстом ньингма-па считается Гухьягарбха-тантра (тиб. *gSang ba sning po*), классическая тантра «старого перевода». В традиции Дзогчен, венчающей систему ньингмапинских практик, в число коренных тантр входит «Всевышний Источник» (тиб. *Kun byed rgyal po*).

В Ньингме принята собственная система классификации ступеней учения – *Девять колесниц*. Три низшие колесницы – это доктрины шраваков, пратьякабудд

и бодхисаттв. К средним колесницам, «внешним тантрам», относятся *крियाйога*, *упайога* и *йогатантра*; к высшим, «внутренним тантрам» – *махайога*, *атийога* и *ануйога*; «нераздельное единство метода и проникновения в суть, иными словами, единство абсолютной и относительной реальности» (Лонгчен Рабджампа. Драгоценное ожерелье четырех тем. // Дже Гамбопа. 2003, с. 31-32). Таким образом, вместо общепринятой четверичной классификации тантр используется шестеричная.

Крियाйога- и *упайога*-тантры отличаются способом концептуализации йидама: в первых он предстает как условно отдельное существо, во вторых – как свободная от самости эмпирическая данность. Отношение к нему в крियाйоге уподобляется подданству царю, а в упайоге – служению господину. Практика первой системы основана на очищении тела, речи и ума, использует внешние ритуалы и в особенности направлена на преодоление гнева; плодом становится обретение божественности Гёнпо (тиб. *mGon po*). Вторая через самадхи слияния двух истин ведет к созерцанию Пяти Семейств и обретению состояния Татхагаты – в особенности преодолевая зависть. Реализация этих йог может потребовать от семи (*упайогаи* – от пяти) до тринадцати жизней (Туччи Дж. 2005, с. 109). *Йогатантра* включает медиативное совпадение действия и концентрации, называемое Дж. Туччи «синентазией» (Там же.), преобразование себя в йидама, либо специфически-ньингмапинское созерцание предстоящего йидама (тиб. *dam tshig lha*), медитация на мандале, сублимация тела, речи и ума, синтез в *джняна-дэве* (тиб. *ye shes lha*) отеческих *искусных средств* и материнского *сознания* на благо всех живых существ. Третья жизнь в такой практике должна привести в Акаништху, Плод – реализация Самбхогакаи. Махаянское учение о 10 *бхуми* сменяется учением о 13 чистых землях.

«Внутренние тантры» Ньингмы опираются на четыре уровня посвящений и в этом смысле соответствуют *ануттарайога-тантрам* других школ. В.П. Андросов отождествляет тантры *махайоги* с отцовскими *ануттарайога-тантрами*, тантры *ануйоги* – с материнскими, а *атийоги* – с недвойственными (Андросов В.П., Леонтьева Е.В., 2009, с. 288), однако это весьма относительно.

Для практики *махайоги* характерны следующие особенности: посвящение происходит без пышного ритуального действия, мандалу заменяет книга и ступа, фигуры заменяются мантрами, а изображения божеств визуализируются, а предметы на мандале заменяются ступой. Освящение сосуда направлено на то, чтобы преобразить весь состав человека – скандхи, дхату и аятаны в их божественные формы и преодолеть привычку восприятия их как индивидуальных, отдельных и скверных. Преобразование нечистого в светоносное и вневременное – принципиальная идея *махайоги*, типологически сближающая ее с двумя высшими йогами в типологии школ новых переводов. На *стадии зарождения* является мандала «божеств знания», *джнянадэв* (тиб. *ye shes lha*), и «божеств печати», *самаядэв* (тиб. *dam tzig lha*), затем они вступают в недвойственность, реализуется преобразование всего нечистого в трансцендентальное знание – *джняну* (тиб. *ye shes*). Плодом практики является реализация *Нирманакаи* в следующем рождении (см также: Кунджед Гьялпо (8) // Норбу Ч. Н., Кlemente А., 2001; стр. 171).

Ануйога включает в себя соединение психопрактических комплексов разных тантр, по общей классификации признаваемых «отцовскими» (центральный принцип – *иллюзорное тело*) и «материнскими» (центральный принцип – *Ясный Свет*). Подготовительные действия включают *коренное посвящение без эманаций*, и *посвящение трансцендентального сознания совершенно без эманаций*, каждое из которых внутри себя содержит этапы четырех посвящений. Их смысл – передача переживания единства Отца (тиб. *yab*) и Матери-праджни (тиб. *yum*) в объятиях любви, без каких бы то ни было образов. При первом посвящении отцом выступает учитель, при втором – сам ученик. Бодхичитта визуализируется как семя, по мере прохождения посвящения проходящее через уста в *бинду* и наполняющее блаженством. Оба посвящения направлены на реализацию недвойственности блаженства и пустоты. При втором посвящении на стадии *праджняджняны* семя бодхичитты адсорбируется самим практикующим, а стадия *слова* дает переживание блаженства, происходящего из самого себя, без внешней причины. На *стадии завершения* йогин созерцает

тождество пустоты и сияющего трансцендентального сознания, недвойственного потенциальной экзистенциальности (санскр. *dhatu* тиб. *byings*) (Туччи Дж. 2005, с. 112); всё осознается как игра иллюзорных превращений. *Плод* в системе *ануйюги* реализуется как «радость великого блаженства» уже на стадии *Пути*, позволяя практику вступить в *Самбхогакаю* в момент смерти (с точки зрения дзогчен недостаток ануйюги – представление о разделении на Основу и объединяемые блаженством Путь и Плод. (Кунджед Гьялпо (8) // Норбу Ч. Н., Клементе А., 2001; стр. 171)). Высший психопрактический комплекс ануйюги называется *трегчо* (тиб. *thregs chod*) – внутреннее созерцание Таковости как изначально присущей уму Просветленной Природы. Символом трегчо выступает хрусталь.

Атийюга, чаще именуемая *дзогчен* (тиб. *rdzogs pa chen po*; санскр. *mahasam̐dhi*, *mahaśanti*, – *Великое совершенство, Великая полнота*) образует свод высших учений и практик в Ньингме; передачи учения присутствуют в других школах (Карма Кагью, Гелуг), также дзогчен практикуется у Бон-по (Vangyal, T.R. 1993; Тендзин Вангьял Ринпоче, 2007). Буддийская традиция возводит линию этого учения к Прахеваджре (тиб. *dGa' rab rdo rje*), держателями линии почитает Маньджушримитру, Шри Симху и Падмасамбхаву; боннская – к Тонпа Шенрабу Миво. Все четыре посвящения, по мнению дзогчен-па, могут быть сведены к интенсивному интуитивному переживанию тотального ума (тиб. *sems*), который никогда не был непросветленным. Ум, пустота и блаженство изначально полностью тождественны и нет никакого специфического способа что-то пробуждать. Путь заключается в том, что нет никакого пути – ничто не покидается и не обретается: ум со всеми своими биениями – это спонтанное явление самой Реальности (Лонгчен Рабджампа. Драгоценное ожерелье четырех тем. // Гамбопа Дже, 2003, с. 43); всякая скверна естественным образом преображается в *сиддхи*. Плод реализуется в самоосвобождении Совершенного тела, в котором все ключевые понятия Дхармы – бытие, Основа, Дхату, Тело, Речь и Ум, блаженство, Пустота, Ясный Свет, Три Тела Будды являют присущую недвойственность. «Введение в

Тантру и связанную с ней практику *трансформации*, преобразования вредоносных эмоций, осуществляется через посвящение (*dbang*, санскр. *abhiṣeka*). Опыт Дзогчен ученик приобретает через *прямое введение* в «собственную» (на самом деле – универсальную) природу ума. <...> Дзогчен *сам по себе* не требует для введения в практику никакого формального ритуала, связанного с посвящением» (Джон Рейнолдс. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж, Норбу. Н., 2007, с. 50-51), по отношению к предшествующим абхишекам осуществляемая в дзогчен передача опыта становится «*посвящением без эманаций в трансцендентальной форме*», где мандалой выступает сам ум. (Туччи Дж. 2005. с. 113). Ум, постигнутый как изначальное совершенство, основа и подлинное содержание всего сущего, беспрепятственный и не имеющий противоположности и есть *ригна*; сансарическая действительность, омраченный ум (тиб. *ta-rig-pa*) – не более чем его неузнавание. Основа, Путь и Плод для дзогчен-па тождественны как манифестация Трикаи (Джон Рейнолдс. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж, Норбу. Н., 2007, с. 66-67).

В тексте «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» дается описание «прямого введения в природу ума»⁴³, сочетающая расслабление и крик «ПХАТ!», открывающий подвижнику «изумленную открытость» Ума. Вся практика дзогчен-па сводима к узнаванию этой светозарной реальности, пробужденной от начала. Тантра Кунджед Гьялпо описывает абсолют в терминах психопрактики следующим образом: «Практикующие дзогчен атийогу так понимают истинное состояние, запредельное действию: ум чистый и совершенный – первооснова всего и вся. Не исправляя его, видишь истинное состояние. С самого начала воззрение остается без созерцания, обет – без соблюдения, а способность духовного действия – без стремления к ней» (Кунджед Гьялпо (8) // Норбу Ч. Н., Клементе А., 2001, с. 172). Эта первооснова слагает все колесницы, однако только дзогчен-па беспрепятственно реализуют ее в своей практике. Характерно, что в тантре содержится интерпретация систем трех других йогических комплексов, демонстрирующая имплицитное содержание

опыта атийоги в их высших стадиях» (Кунджед Гьялпо (8) // Норбу Ч. Н., Клементе А., 2001, с. 172-173) Деление самой атийоги – в принципе, достаточно искусственное – формулируется как разрешение этих препятствий (Там же, с. 173).

В силу того, что проявление *Ума чистого и совершенного* в форме объектов пяти чувств не узнается последователями различных колесниц, возникают перерождения. Шраваки находят в них причину страстей и страдания и пытаются устранить; пратьякабудды видят причину сансары, а бодхисаттвы – опору привязанности. Не узнавая самородную мудрость, они пытаются ее очистить. В *крия-тантре* объект воспринимается как требующий освящения силой духовной энергии, в *йога-тантре* – как причина низших и высших состояний. В *махайоге* содержание опыта распознается как Тело, Речь и Ум и становится объектом практического достижения; «Однако, пытаясь достичь того, что уже естественно существует, по причине своего стремления, они продолжают перерождаться» (Там же, с. 223).

Тем не менее, введение подвижника в непосредственное видение Ума на практике может потребовать некоторой подготовки. Первым средством в ней выступает расслабление (тиб. *lhod pa*). Оно направлено на то, чтобы омраченные мысли не затмили у практикующего его абсолютный опыт *ригна*. Для этого используются древнейшая буддийская практика – *шаматха* (тиб. *zhi gnas*). Медитативное искусство дзогчен включает медитацию с объектом и без него (Джон Рейнолдс. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж, Норбу. Н., 2007, с. 50-51). Во время медитации не следует пытаться вовсе избавиться от возникновения мыслей: суждение о превосходстве безмыслия – оценочное; оно препятствует естественному проявлению ума. Не привязываясь и не борясь с мыслями, нужно позволить им плыть, подобно облакам в небе. Опыт ума, свободного от волевого принуждения – это ведение, тождественное Ясному Свету (тиб. *od gsal-ba'i ye-shes shar-ba*) (Там же, с. 56). Свободный от пристрастия к йогическим переживаниям, подвижник разрывает поток своей медитации криком «Пхат!». В этот момент ни одно

концептуальное построение не может устоять – остается лишь свидетельствующий о себе самом опыт *Rigpa*. В «Тантре соединения солнца и луны» (тиб. *Nyi-zla kha-sbyor*) приводится список из двадцати одного упражнения *фиксации ума*, «семдзин» (тиб. *sems 'dzin*); менее подробные перечни встречаются и в других дзогческих текстах различных разделов. Среди них можно выделить упражнения, сходные с шаматхой, техники по интеграции тела и способы постижения глубинного состояния ума.

Психопрактическая традиция Дзогчен включает техники, восходящие к Махамудре и Чод. Наставления по принесению себя в жертву излагаются как часть гуру-йоги – «Метод нищего для накопления [заслуг и мудрости] – уничтожение четырех мар одним ударом» (тиб. *ku sa li'i tsogs*). В жертвоприношении внимание подвижника обращено на алхимическое превращение кровавого месива в нектар (Патрул Ринпоче. Слова моего всеблаго учителя Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг. — СПб.: Уддияна, 2004, с. 401-402), Дзогчен использует весь набор *подготовительных практик - нгёндро*, осваивает комплекс *чод*, практику выведения сознания – *пхову* (например, по системе Карма Лингпы) (Патрул Ринпоче, 2004) и применяет техники *трегчо* и *тогэл* (тиб. *thod rgyal*)⁴⁴ – принципиальная установка на опыт *ригпа* не отрицает предшествующее наследие ваджраянской йоги, но, напротив, ассимилирует ее сообразно со своими фундаментальными установками и образами. Дзогчен воспринял и систему «Шести йог Наропы» (см.: Науменко Т. Маликова Ф. 2003, с. 185. Дмитриев С.В. Буддизм Ньингмы: психопрактика в соотношении с уровнями психо-онтологической парадигмы. 2009). В целом дзогченскую версию этой системы отличает значительный фотизм и относительная простота образов по сравнению с техниками школ, ориентированных на Махамудру.

В лоно ньингмапинской традиции также вошли практики смерти и умирания *тертона* Карма Лингпы (помимо Ньингмы его передачи имеются в Карма Кагью), открывшего текст «Великое освобождение посредством слушания» (тиб. *Bar do'i thos grol*), известный как «Тибетская книга мертвых» –

руководство по осознанному прохождению предсмертного и посмертного опыта: бардо предсмертного мига⁴⁵, бардо Дхарматы и бардо становления. Если умирающий способен осознать предсмертный миг, то это наивысшая реализация практики умирания: он моментально достигает Освобождения. Если того не произошло, наступает бардо Дхарматы, в котором лучезарность, единоприродная его собственному уму, приобретает формы (Карма-Линпа «Великое освобождение посредством слушания» // Фримантл Ф, Трунгпа Ч. 2003. с. 83-84, 86). Постоянным памятованием в состоянии бардо Дхарматы должно быть осознание того, что единственное существующее «мое» тело – это проективное *тело ума* (тиб. *yid lus*), лишенное физического субстрата и потому неуязвимое. Все ужасы бардо следует осознать как игру аффективных сил собственного ума, и навсегда отринуть их в слиянии *тела ума* с тождественным Природе Будды *врожденным телом* (тиб. *gnug ma'i lus*). Если видения *мирных и гневных* не принесли ничего, то начинается *бардо становления*. Следует медитировать на Великом Символе (семиотическое пространство Бардо Тхёдол – результат конвергенции Махамудры, Дзогчен и бон), и с полной искренностью распознавать пустоту всех внешних и внутренних явлений. Когда импульсы ума сформируют образ будущего воплощения, следует «затворить врата чрева» – визуализировать нижние отверстия тела «закрытыми», дабы сознание не устремилось сквозь них в самые жуткие миры.

Пресекавшаяся ныне линия передачи ньингмапинской традиции Паюл опиралась на текст «Глубокая Дхарма естественного освобождения с помощью созерцания мирных и гневных – наставления стадии завершения по шести бардо», ставшего общедоступным. Согласно этому трактату основная практика включает в себя шесть комплексов «естественного освобождения»: *основы, заблуждения, ригпа, памяти о практике переноса, видения и рождения*. Каждая область соответствует тому или иному промежуточному состоянию потока сознания – *бардо*, в целом же система выглядит дзогченским переложением «шести йог Наропы» вокруг понятия «бардо».

Освобождение основы соотносится с *бардо жизни* и включает практики

випащьяны и шаматхи. Наставления в этой области несколько отличаются от соответствующих учений Махамудры: большее внимание уделяется *бинду*, которое может возникать не только в сердце (Падмасамбхава. Дхарма естественного освобождения. // Науменко Т. Маликова Ф. 2003, с. 103-104), а также дыхательным техникам: *очищению пран* (визуализации удаления омрачений с каждым выдохом) и *ваджрному дыханию* (Там же, с. 109). Випащьяна усиливается работой с *кати* – внутрисердечной хрустальной осью мудрости, которую следует из горизонтального положения, присущего обычным людям, перевести в вертикальное, соответствующее сиддхам и бодхисаттвам. Так достигается опыт ригпа, «пустоты, которая не есть ничто», «ежемоментное неколебимое присутствие, которое невозможно прямо выразить словами» (Там же, с. 125, 126).

Освобождение заблуждения соотносится с *бардо сновидения* и *йогой иллюзорного тела*. Этот комплекс включает практики по *дневному созерцанию* иллюзорного тела, *сновидению* и *созерцанию Ясного Света*. Ночные практики предполагают овладение искусством осознанных сновидений, создание эманаций, преобразование и устранение препятствий (Там же, с. 153-156). Созерцание Ясного Света во сне позволяет уже на стадии Пути пережить слияние с ним: «Чтобы узнать ясный свет дхарматы, тебе, кто видит ум без покровов, следует принять прежнюю позу, успокоить ум и, сосредоточив его в самом сердце, уснуть в живой ясности и пустоте. Если во время сна узнаешь живой, нераздельно ясный и пустой свет глубокого сна, то воспримешь ясный свет» (Там же, с. 163).

Для реализации осознанного сновидения существуют различные визуализации; так, в *Дзогчен Семде* используется символ тотальности и синтеза – слог «Аḥ» (Намкхай Норбу Ринпоче. 2003, с. 81-82); другой вариант приводит Лочен Дхарма Шри в «Освобождении от сущностной иллюзии» (Лочен Дхарма Шри. Освобождение от сущностной иллюзии... // Правилон У. 2004, с. 73-74).

Освобождение ригпа соотносится с *бардо медитации*. В системе *Паюл* оно включает такие техники, как безмолвное наблюдение за связью зрения и сердца;

«медитацию тройного пространства» – на пустом центральном канале, пустом пространстве перед собой и пустом уме; медитацию без объекта, и, наконец, состояние тождества медитации и не-медитации – переживание всякой возникающей мысли как самоосвобожденной, не противоречащей покою *ригна*⁴⁶.

Освобождение памяти о практике переноса соотносится с *бардо предсмертного мига* и *йогой переноса* (восходит к кагьюдпинской йоге *переноса сознания в высшие сферы*). В *Паюл садхана*, посвященная *пхове*, особо отмечает необходимость блокировки всех отверстий тела визуализацией темно-синих слогов «Нип». В тексте Лонгченпы «Сердце Ясного Света переноса сознания» (тиб. 'Pho-ba 'od-gsal snying-po) визуализация пховы опирается на кардинальные символы дзогчен – индиговый цвет Ади-Будды (таков же и опыт Ясного Света), слог и мантра «Аḥ» (Лончен Рабжампа. Сердце Ясного Света Переноса Сознания). В тексте Патрула Ринпоче по разделу *Дзогчен нингтиг* представлена богатая визуализация (Нида Санге. Пова Джагдзугма. // Патрул Ринпоче. Слова моего всеблага учителя... 2004, с. 487). Описание личного опыта пховы в бонском дзогчене приводится у Тензина Вангьяла «Чудеса Естественного Ума» (Tenzin Vangyal, 1993).

Освобождение видения соотносится с *бардо Дхарматы*. Публикация этого «запечатанного» учения Паюл, венчающего систему практик Дзогчен, стала возможной лишь в связи с прерыванием линии передачи и снятием *самай*. *Тогэл* включает наставления для тела, речи и ума: необходимо освоить «позу мудреца», «позу спящего слона» и «позу льва», соответствующих Нирманакае, Самбхогакае и Дхармакае; следует поддерживать полное безмолвие; ум должен пресекать обманчивые видимости, созерцать чистые образы изначальной мудрости и контролировать потоки *пран*, заставляя их проходить три стадии – *задержку*, *накопление* и *мягкую устойчивость*. На освоение работы со светозарными нитями праны уходит несколько месяцев непрерывного созерцания. Практика *тогэл* (тиб. thod rgyal) называемая «страшной», не допускает визуализаций: необходима предельная сосредоточенность в переживании Пустоты-Света; от йогина требуется предельная искренность и усердие в постижении природы

ригна. В результате он видит Ясный Свет, разворачивающий из себя матрицу мироздания⁴⁷. Опыт Таковости обобщается в виде четырех переживаний – прямого видения Дхарматы, видения развивающегося переживания⁴⁸, видения заверщенного ригпа и видения «при исчерпании» в Дхармате. Постепенно многочисленные образы стабилизируются, являя Абсолютную Природу, излучающую нераздельное, но и нетождественное ей *ригна*. Свободный от концепций ум обнаруживает присущую единоприродность Пустоте-Свету и объемлет всё Дхату. Переживания блаженства, ясности и пустоты, сменявшие друг друга во время практики, сливаются в невыразимое единство. Высшее Совершенство оказывается реализованным естественным образом.

Для тех, кто не достиг просветления, служит вспомогательный комплекс освобождения *становления*, соотносимый с *бардо становления* и *йогой бардо*. Цель этих практик – избежать рождения в неблагих формах существования. Так, если в бардо возникает видение любовного соития (что означает возможность воплощения), то следует отвратиться от этого с помощью соответствующих практик.

Ригпа не является *специфическим состоянием* сознания, отчего не может существовать и особой «дзогченской» медитации. Пребывающий в ясности *ригна* интегрирует все техники созерцания в опыте возвышенной жизни, «едином состоянии Дхармакаи», где *шаматха* и *випаццьяна* естественным образом объединены (тиб. *zhi lhag dbyer med spros bral gnyug-ma'i rnal 'byor*) и несводимы к специфическим упражнениям. Успешное освоение практики должно приводить к преодолению иллюзорного разграничения периода медитации, постмедитативного состояния и времени между сессиями.

В силу принципиального тождества практики и опыта в дзогчен можно говорить об определенной онтологизации содержания опыта психопрактики; при этом, однако, принципиальная феноменологическая установка буддийской мысли не исчезает – происходит совпадение предметных областей. *Ригпа* мыслится как явление *Дхармакаи*. Тело Дхармы сравнивают с голубыми небесами, на которых сияет солнце *внутреннего ума*, самой потенциальности осознания. Встреча двух

Светов – образ, известный и в других ваджраянских практиках, встроен в семиотическое пространство дзогчен очень органично: «Во всякое время и во всех обстоятельствах / (Снова и снова) узнавай эту, уже познанную тобой, Дхармакаю, / (Подобно тому), как два Ясных Света – мать и сын – узнают друг друга при встрече, / И так оставайся в этом неопишемом Осознании» (Патрул Ринпоче. Особые наставления Премудрого и Славного Царя. // Рейнолдс. Дж., Норбу, Н., 2007, стр. 20).

Лонгчен Рабдjamпа (1308–1363) в *Tshig-don Rin-po-ch'e'i mDzod* описывает Основу так: «Изначальная чистота исконной основы за пределами крайностям бытия и небытия и является великим выходом за пределы (объектов) восприятия и выражения. Поскольку сущность (*нгово*) основы чиста, она за пределами крайности бытия – этернализму – и не сводится к объектам или качествам. Поскольку природа (основы) спонтанно совершенна, она за пределами крайности небытия – нигилизму – и присутствует как чистота или первичная природа (*чоньи*, *Ch'os-Nyid*) пустотной ясности, как природа изначального Будды, <...> состояние (дхармакаи), <...> и является великой самовозникающей коренной мудростью, присутствующей с изначальных времен...» (Лонгчен Рабдjam. *Tshig-don Rin-po-che'i mDzod* // Тхондуп, Тулку Ринпоче. 2006; стр. 223). Отвергая этернализм (следуя в этом буддийскому неприятию *атмана* и *Ишвары*), дзогченпа, при этом, довольно интенсивно прибегают к описанию Абсолюта как Всетворящего Царя, разворачивающего в своем лоне всё сущее. В Кунджед Гьялпо Всевышний источник, объясняя, почему его мудрость приобретает пять форм, говорит: «Я, всевышний источник, – единый творец, нет [в мире] иного творца. Высшая реальность создана мной; три учителя и всё собрание учеников из меня возникают. (2) <...> Я всевышний источник, всетворящий ум, чистый и совершенный. <...> (3) [Я изначальная первооснова всех явлений.] Реальность, именуемая «первооснова», – это лоно, откуда всё возникает» (4)» (Кунджед Гьялпо (2, 3, 4) // Норбу Ч. Н., Клементе А., 2001, с. 165-166). Такой же образ Царя-творца мы встречаем в «Особых наставлениях...»: «Все движения мысли являют собой творческую энергию Славного Царя, который есть сама Дхармакая;

/ Самоосвобождаясь, они исчезают без следа (Патрул Ринпоче. Особые наставления Премудрого и Славного Царя. // Рейнолдс Дж, Норбу. Н., 2007, с. 21)». В «Драгоценной сокровищнице Дхармадхату» Лонгченпы о всеблагом спонтанном присутствии природы ума говорится, что его величие «Подобно царю, неподвижно повелевает всей вселенной» (Лонгчен Рабджам. 2007, с. 58).

Поскольку, согласно классической буддийской мысли, Абсолют не может выступать в кармическом отношении, в тантре объясняется характер подобного «творчества»: «Ум чистый и совершенный создал всё и ничего не создал. Он создал всё, поскольку создал свою собственную природу, чистую и совершенную. Он ничего не создал, поскольку в нем нет нужды чего-то создавать. Когда моя природа не понята, а из меня возникающие явления становятся предметом суждения, силой желания и привязанности, рождается определенное восприятие, которое преходяще и призрачно и обречено исчезнуть (Норбу Ч. Н., Клементе А., 2001, с. 169.)». Такое творение не соотносится с событиями древности и не предшествует калпам: это манифестация в вечности Акаништхи – и в то же время оно происходит здесь и сейчас. Можно сказать, что дзогчен интегрирует символику «царя и подданного» *крияйоги* и «господина и слуги» *упайоги*, с опытом безраздельного присутствия Таковости. Вселенское тело Будды не лишено творческих атрибутов – но к подобному творчеству не примешивается сансарическая заинтересованность в результате; творимое при этом не покидает Лоно; «Дхармакая дзогчена – это потенциальность бесчисленных проявлений, которая знает сама себя» (Орлов А. 2005, с. 129). Спонтанность Абсолюта, тождественного *ригна* подвижника, определяет образ жизни пробужденного йогина (Джон Рейнолдс. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж, Норбу. Н. 2007, с. 83). Выход за рамки кармы – это не пассивная бездействие, а спонтанное, гармоничное поведение, исполненное грации и безупречности, игра Ясного Света.

С этим «опытом онтологического» связана та пересемантизация, которой в дзогчен подвергается весь комплекс буддийских понятий. Так, понятие *бодхичитта* осмысливается не просто как решимость в обретении просветления, но

сама активность ригпа, «чистый и совершенный Ум» (тиб. *buying-chub kyī sems*). В этом единстве обнаруживается три аспекта (тиб. *chos gsum*): *сущность* (тиб. *ngo-bo*), *природа* (тиб. *rang-bzhin*) и *проявление* (тиб. *thugs-rje*). Лонгченпа описывает *сущность* следующим образом: «Абсолютная истина природы явлений [пробужденного ума] основного пространства / Запредельна словам и мыслям – это праджняпарамита. Его светоносная природа естественно неподвижна и / Изначально свободна от сложностей мысленных проекций и движений, / называясь «сущностью» в том смысле, что схожа с плазмой солнца» (Лонгчен Рабджам. 2007, с. 54). О *природе* вещей он говорит как о *татхате*, и «реализации абсолютной свободы трех миров» (Там же, с. 55). Отождествление аспекта *проявления* с состраданием создает интереснейший образ в молитве принятия прибежища по системе *дзогчен лонгчен нингтиг*: *проявление-бодхичитта* предстает как природа компонентов *тонкого тела* (тиб. *phra mo*) – йогин в высшем смысле живет и дышит состраданием Дхармакаи (Патрул Ринпоче, 2004; стр. 251).

Три аспекта соответствуют Трем телам Будды (тиб. *sku gsum*). Дхармака – это пустотность, невыразимая потенциальность Ума. Самбхогака определена в пяти отношениях: трансцендентальных места, времени, учителя, слушателей и учения и проявляется в форме высшей Акаништхи, тогда как Нирманака может проявиться где угодно; два высших Тела, напротив, считаются *определенными*, однако в отношении Дхармакаи невозможно вербализовать эту конкретность. Принципиальное отличие в дзогченском соотношении онтологических уровней со стадиями тантрической практики заключается в том, что Трикая осмысливается и как *Основа*, и как *Путь*, и как *Плод* (Джон Рейнолдс. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж, Норбу. Н., 2007, с. 66-67); лоно/зародыш Истинносущего, *Татхагата-гарбха* – не просто универсальная потенция будущего пробуждения – это настоящий Будда, который никогда не терял ясности своего сознания. Лонгченпа использует понятие «*алая-виджняна*» не в том абсолютном значении, в котором оно вводится в Ланкаватара-сутре, – его подход ближе к терминологии позднейшей йогачары: он

противопоставляет *Природу Будды* и *алая-виджняну*, мыслимую как собрание кармических следов, аспект неведения, корень сансары (Лонгчен Рабджем. Tshig-Don Rin-Po-Che'I mDzod // Тулку Тхондуп Ринпоче, 2006, с. 229). Неведение (тиб. *Ma-rig-pa*) возникает тогда, когда познавательная способность не опознает себя как-она-есть, и создает иллюзию «оболочки» (тиб. *rGya*)⁴⁹. Стоит разрушить «оболочку» – и *прана изначальной Мудрости* устремится к Основе. Три тела манифестируют себя как 1) *сострадание*, 2) *пространство*, 3) *изначальная Мудрость* 4) *Ясный Свет*, 5) *недвойственность* 6) *свобода от крайностей* 7) *нирвана* и 8) *сансара*.

В духе позднейшей йогачары Лонгченпа разделяет и даже противопоставляет *Природу Будды* и *алая-виджняну* (тиб. *Kun-gZhi*), мыслимую как собрание кармических следов, корень сансары. Стоит разрушить «оболочку» – и *прана изначальной Мудрости* устремится к Основе. Идеальная практика, доступная только наиболее способным – получив передачу от Ламы, спонтанно, не прибегая к специальным техникам, «*непрерывно оставаться в непривязанности к истинному (бытию) <...> [что является] наслаждением мандалы самоосвобожденного Самантабхадры*» (Лонгчен Рабджемпа. Tshig-Don Rin-Po-Che'I mDzod // Тхондуп, Тулку Ринпоче, 2006, с. 298). Люди со средними или низшими способностями, напротив, должны усердно упражняться в медитации – созерцании в естественно чистом состоянии, свободном от мышления, сомнений и ожиданий: первым подойдет «*практика немышления*»⁵⁰, вторым – *шаматха* (санскр. *śamatha*, тиб. *lhag mthong*) с визуализацией *пран*, и *випацьяна* (санскр. *vīpaśyana*, тиб. *zhi nas*) – Лонгченпа описывает девять дхьян. Всего он выделяет «*двадцать семь видов практики по дзогна Ченпо*», включающие исследование *пустотности видимостей*, пребывание в безосновной и саморожденной ясности, а также более доступные техники – гуру-йогу, концентрацию на объектах, визуализацию себя божеством, медитации на подобной пространству пустоте, зеркалоподобной ясности, волноподобном возникновении.

Указывая на неотъемлемую ясность светозарного Ума, дзогчен, тем не

менее, нисколько не отказывается от принципа Пустоты и сам предоставляет механизмы деконструкции собственного текста. Слова пусты, даже когда они свидетельствуют о совершенной ясности абсолютного: «Нирвана – это не то, куда надо попасть; свобода – это не то, что обретается, потому что неизменное великое пространство никогда не ведало существования сансары и нирваны. Оно не обременено предвкушениями и опасениями по поводу достигаемого и опровергаемого; Все вещи лишь ярлыки, на самом деле они запредельны описаниям и обозначениям» (Лонгчен Рабджам. 2007, с. 72). Психонтология дзогчен в определенном смысле – компромисс с необходимостью свидетельства об очевидном и неопишемом – поэтому единственно адекватный такому мирозерцанию психопрактический комплекс – это сама жизнь; в этом плане многочисленные техники и приемы, усвоенные дзогченпа из традиции буддийской Ваджраяны – такая же адаптация, как и сам язык. Идеальная практика, доступная лишь самым способным – получив передачу от Ламы, спонтанно, не прибегая к специальным техникам, «непрерывно оставаться в непривязанности к истинному (бытию) <...> [что является] наслаждением мандалы самоосвобожденного Самантабхадры» (Лонгчен Рабджам. Shing-Ta Ch'en-Po. // Тулку Тхондуп Ринпоче. 2006; с. 298.) – другими словами, опыт онтологического не может быть выявлен без превосходения над психопрактическим. Реальность самодостаточна и сама – **естественно** – просветляет себя. Свет и Пустота тождественны в своем единстве, неотделимы друг от друга (Патрул Ринпоче, 2004, с. 94) – но, если в кагьюдпинских и сакьяпинских моделях Пустота выступает сущностью природы Ума, а светимость – неотъемлемым ее качеством, то здесь, скорее, имеет место обратное: «Природа пустоты – Ясный свет, чистый, присутствующий с безначальных времен» (Лонгчен Рабджампа. Драгоценное ожерелье четырех тем. // Гамбопа Дже, 2003, с. 36). Впрочем, различия в этом вопросе между приверженцами Махамудры Кагью и дзогчен-па Ньингмы скорее относятся к сфере категоризации, нежели к различному пониманию Таковости (подробно об этом: Chökyi Nyima, 1994).

В этом отношении верна характеристика, которую дает дзогчену Дж.

Рейнолдс: «подход Дзогчена онтологичен, в отличие от эпистемологического подхода буддийских философов древней Индии, школ Мадхьямаки и Читтаматры» (Джон Рейнолдс. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж, Норбу. Н., 2007, с. 64). В плане психопрактики это ведет к характерным семантическим особенностям – место алхимических образов и символики яб-юм занимают **визуализации бинду** или слога «А»: это относится и к ньингмапинскому (Чогьял Намкай Норбу, 2003, с. 56-81), и к бонскому дзогчену (Тендзин Вангьял Ринпоче, 2007, с. 129, 188-194). Образ хрустальных капель или *ригна* в форме коренного слога, передает идею неустранимого присутствия самоосвобожденной Таковости здесь и сейчас; в **видении светов** манифестируется Ясный Свет. Усилия по преобразования не требуются – *ригна* никогда не было омрачено; восторженный крик «Ха-ха!», не раз встречающийся в текстах – это и метод, и мантра, и настроение дзогчен-па.

§ 5. Традиция Кадам; школа Гелуг.

Школа *Кадам* (тиб. *bka' gdams*) была основана Атишей Дипанкарашриджняной (тиб. *a ti sha, phul byung*) (982–1054) приехавшим в Тибет в 1040 г. До этого Атиша изучал Трипитаку стхавиравадинов, махасангхиков, самматиев и сарвастивадинов 145) и Винаю. Учителем Атиши в «тайных наставлениях» Шоннупэл назван Дхармакирти. (Гой-лоцава Шоннупэл, 2001). На Тибете Атиша создает трактат *Vyam-chub lam-gyi sgron-ma* (Бодхипатхапрадипа), где соотносит три типа людей с тремя уровнями практики. Низшим следует сосредоточиться на смерти. Затем следует культивировать *бодхиचितту*, встав на путь Махаяны. Высшая реализация осуществляется в единстве *праджни* и *упаи*. Без познания Предельной Реальности (тиб. *De-kho-na-nyid*) нельзя прибегать к методам второго и третьего посвящения (Там же, с. 147). В *mNgon-par rtsogs-pa* (Гухьясамаджа-абхисама) Атиша изложил тантрическую систему, где Локешвара выступает как главное божество мандалы Гухьясамаджи по системе Джнянапады (Там же, 149). В целом система была ориентирована на поэтапное осуществление Пробуждения.

Характерной практикой кадам-па стала культивация *четырёх безмерных* (санскр. *catvarāpramāṇā*, тиб. *tshad med pa bzhi*) – любви, сострадания, сорадования и бесстрастия. Последователями Атиши были Ринчен Зангпо, Лхаченпо, Лхацунпа, Нгок Легпэй Шераб, Дромтонпа, Потова и др. С фигурой Дромтонпы (1005–1054) связывают появление *четверичной классификации* тантр. На основании *Кадам* и ряда кагьюдпинских линий передачи выдающийся тибетский учитель Цонкапа Лобзанг Драгпа (1357–1419) создал собственную школу *Гаден* (тиб. *dga' ldan*), получившую название по основанному им в 1410 г. монастырю; поэтому *ганден-па* также называют *сарма кадам-па* – «новые кадампийцы». Позже наиболее употребительным названием школы стало *Гелуг* (тиб. *dge lugs*) – «Добродетельные». Реформы Цонкапы кардинальным образом определили ход дальнейшей истории тибетского буддизма.

Цонкапа изучал *абхидхарму*, *мадхьямаку*, *винаю* и *Гухьясамаджа-тантру* у сакьяпинского наставника Редавы Жонну Лодрё; тантрические наставления он получил от Кьюнгпо Лхэпы и Лхотрагпы Намкха Гьялцэна; Ченг Чокьи Гьялпо передал ему систему Махамудры. Цонкапа был посвящен в тантры Чакрасамвары, Ямантаки, Хаягривы и Калачакры, сакьяпинскую систему *Путь – Плод* и др. Плодом интеллектуальных и психопрактических усилий стал масштабный труд «Большое руководство по этапам пути к просветлению» (тиб. *Lam rim chen mo*) и ряд других сочинений.

В целом интенцию реформ Цонкапы можно охарактеризовать как консервативно-махаянский проект в рамках Ваджраяны. Тантрическая практика, согласно Цонкапе, должна опираться на основоположения Великой колесницы – ее методичность, строгую монашескую дисциплину, включающую целибат, идеал бодхисаттвы и классическую философскую основу, в качестве которой он постулирует *мадхьямаку-прасангику* в изложении Чандракирти (на русском: Чандракирти, 2004). Не пользовавшийся в Индии широкой известностью, Чандракирти был возведен в Гелуг в ранг высшего авторитета – во многом за счет умаления и даже выхолащивания учения *йогачары* и *мадхьямаки-жентонг*. «Прасангики утверждали, что всё сущее, начиная от видимых нами обычных

явлений и кончая телами будды, носит чисто номинальный характер. А это означает отождествление познаваемого с его понятием и абсолютизацию рассудочного мышления» (Орлов А. 2005, с. 49). Прасангика ориентирована на отказ от позитивного описания высшей реальности (Там же, с. 50), а в своей предельной форме – на признание за ней номинального характера. Основным понятием прасангики является *пустота* (тиб. *stong pa nyid*), понимаемая как свобода явлений от самосущего (тиб. *bdag nyid*) существования. Учение о пустоте теснейшим образом соотносится с идеей взаимозависимого происхождения, за которым признается три уровня: зависимость от причин и условий, зависимость постоянных объектов от частей и зависимость явлений от обозначающего рассудка (Там же, с. 74-75). С третьим аспектом Цонкапа соотносит принципы *пустоты от себя* (тиб. *rang stong*) и *пустоты от иного* (тиб. *gzhan stong*): отрицание в индивиде того, что кажется присущим вещи независимо от обозначающего рассудка – это «отсутствие индивидуальной самости», а отсутствие в другом (в органах чувств) – «отсутствие самости явлений» (Чже Цонкапа. т. 5, 1998). *Абсолютную реальность* (тиб. *don dam pa*) мадхьямаки, которая у Нагарджуны противопоставляется *относительной* (тиб. *kun rdzob*), Цонкапа определяет как «пустоту всех вещей от двух видов самости – самости индивидов и явлений» (Там же). Помимо двух гносеологических уровней мадхьямаки вводится промежуточное, условное сознание, признающее на относительном уровне ряд явлений, но памятующее о том, что они лишены двух самостей. Такой предмет должен признаваться обыденным сознанием, не должен на этом уровне опровергаться другими и должен быть логически непротиворечив. Сначала подвижнику следует совмещать непосредственный чувственный опыт с *номинальной абсолютной истиной* (тиб. *rnam grangs pa'i don dam*) о всеобщей пустотности; затем в йогическом постижении происходит полное преодоление двойственности, невыразимой в словах. Пустота всего сущего не есть субстанция и потому ничего собой не представляет безотносительно к предметам; «*пустота пуста*», т. е. не является особой реальностью, отождествляемой с нирваной или сансарой. Относительно возможности в рамках прасангики Цонкапы на уровне

относительной истины разграничить номинальные конструкты ума и те силы, которые их иницируют (каковой, например, могла бы быть материя), ряд исследователей делают отрицательный вывод (Орлов А. 2005, с 90-91) или отмечают тонкость вопроса (Hookham S. K. 1991).

Из понимания абсолютной истины как *неутверждающего отрицания* (тиб. *med dgag*), опыта пустотности всех явлений, легко можно прийти к чуждому буддизму нигилизму. В ответ на упреки гелуг-па утверждают, что невозможно прибегать к абсолютной истине, игнорируя относительную – без дхарм, пустота которых и обнаруживается, нельзя говорить о самой пустоте. Критики прасангики – включая современных, как А. Орлов, – отмечают, что при этом, не будучи учением о полном небытии, прасангика, тем не менее, постулирует неноминальный абсолют как чистое «ничто», что делает невозможным пребывание пробужденного в состоянии непосредственного постижения абсолютной истины (Орлов А. 2005. с. 102).

Переведенное на язык тантрической терминологии, учение мадхьямаки-прасангики иначе, нежели во всех других школах, соотносит Свет и Пустоту. В отличие от сакья-па, гелуг-па не считают *лучистость* (тиб. *gsal*) неотъемлемым свойством ума (Туччи Дж. 2005, с. 95); напротив, она сама и является сущностью относительного ума, его познавательной способностью (тиб. *shes pa*), и именно ею определяется отличие живых существ от внешних объектов (Там же). Таким образом, ум и соотносимый с ним *Ясный Свет* (тиб. *'od gsal*), связан с уровнем относительной истины. В этом смысле он онтологически принижен – не в том смысле, что *пустота* превосходит его степенью своей онтологичности – напротив, в системе Гелуг она в принципе не является онтосом, – но в самой вертикали уровней истины, а также по сравнению с его местом в психоонтологии в других школах, в особенности – в Ньингме и Джонанг.

Гелуг-па подчеркивают, что для обитателя сансары относительная истина ума и абсолютная истина *Пустоты* находятся в изначальном противоречии, и отрицают возможность практики недвойственности на стадии Пути. Практика лишь устраняет неблагие следствия (тиб. *kun brtags*) дуального мышления, но не

саму двойственность. Окончательное недвойственное видение доступно только через обретение *Плода* в *Парном Вхождении*. Ориентация на постепенное очищение сознания во всё более прочном осознании всеобщей пустотности формирует соответствующий характер практики – как в области кадампинского *ламримы*, так и в садханах высших тантр. Понимание абсолютной истины требует постепенного пути ее познания (Орлов А. 2005, с. 121; Pettit J. W., 1999). Гелуг не приветствует радикальные методы и самые жесткие образы, присутствующие в других школах. Это проявляется в разных сферах: и в недоверии к женатым подвижникам, и в отказе от подношений в *каналах* из настоящих человеческих черепов (Туччи Дж, 2005, с. 154), и в недопущении к высоким тантрическим посвящениям тех, кто не практиковал *нгёндро*, и в осторожном обращении с тантрическими философскими моделями.

При этом Гелуг весьма чутко относится к наследию предшествующих школ – примером в этом выступает сам Цонкапа, в творчестве которого наблюдается явное стремление к энциклопедической полноте, к ассимиляции наследия различных линий – критической, но чуждой «сектантской» самоизоляции школы. Цонкапа уделяет внимание всем нюансам тантрической передачи. Поскольку накопленный Ваджраяной пласт теории и практики просто не может быть отвергнут или взят в скобки, мастера Гелуг вынуждены использовать необходимый компонент любой тантрической системы – учение о шуньяте и соответствующие медитативные практики, образы и символы, – для того, чтобы опираясь на них, пересемантизировать ее в духе собственных моделей.

В «Большом руководстве по этапам пути к просветлению» Цонкапа уделяет значительное внимание классическим практикам *безмятежности* (санскр. *śamatha*, тиб. *lhag mthong*) и *проникновенного видения* (санскр. *vīraśyana*, тиб. *zhi nas*) – рассматривая их как организующий принцип практики вообще (Цонкапа Чже, т. 4. 1998, с. 6). К *безмятежности* Цонкапа относит широкую сферу практик, некоторые из которых в других традициях могли бы быть отнесены скорее к *проникновенному видению*. Категория *випацьяны* разбирается весьма подробно (Цонкапа Чже, т. 4. 1998, с. 8) – выделяется восемь ее форм.

Характерно, что *шаматха* и *випаццьяна* понимаются не как две серии упражнений, но только как два компонента *самадхи* – без анализа явлений или с анализом. *Шаматха* – необходимое условие для проведения *випаццьяны*, которая «начинается исследованием и основательным исследованием Источников того же правильно продуманного [положения] Дхармы с тем же вниманием, с которым культивировалась безмятежность, а так же основательным исследованием дхарм и завершается обширным познанием и мудростью» (Цонкапа Чже. т. 4. 1998, с. 10). Род самадхи определяется не по глубине погружения в практику (блаженное, ясное и недискурсивное сосредоточение), а по объекту, в качестве которого предлагаются различные аспекты отсутствия самости, – полностью освоенное самадхи, на какой бы объект оно бы ни опиралось, приводит к единству переживания к недискурсивному, блаженному и ясному переживанию всеобщей пустотности. *Устойчивость* самадхи, создаваемая шаматхой, и *мудрость*, плод випаццьяны, должны войти в недвойственность, – в этом смысле и махаянские, и ваджраянские техники рассматриваются в свете символизма Махамудры.

Реализация самадхи, по Цонкапе, включает ряд требований к подходящей местности и поведению монаха: ему следует ограничить желания, довольствоваться малым, иметь чистую нравственность и отказаться от мирских дел и помыслов об удовлетворении желаний. Практика требует восьмеричной позы и должного сосредоточения на объекте, с устремленностью и благоговением. Объектом может служить *дискурсивное отражение*, *недискурсивное отражение*, *пределы сущего* или *осуществленная цель*. Подходят и традиционные образы созерцания, изложенные в Каноне: *скандхи*, *дхату*, *аятаны*, *ниданы*, *отсутствие самости* дхарм, *элементы*, а также *отвратительное*. В созерцании любви (тиб. *byams-ra la dmigs-ra*) установка практики (тиб. *yul can*) тождественна ее объекту (тиб. *yul*). К этой области также относится визуализация йидама, описываемая в Ламрime лаконично. В качестве *противоядия* от расплывания и возбужденности в практике предлагается культивировать *внимательность*, *памятование*, *волевое усилие* и *равновесие*. С помощью шести сил – слушания, вникания, внимательности, бдительности,

усердия и навыка, – осуществляется прохождение восьми этапов самадхи, вплоть до *однонаправленного сосредоточения*. Признаком освоения практики является *податливость* – естественное, свободное от усилий и напряжения протекание самадхи без признака расплывания и возбужденности.

А. Орлов отмечает существенное отличие в понимании шаматхи и випашьяны между Гелуг и другими школами (Орлов А. 2005, с. 103). Объединение двух практик в Гелуг понимается как качественное обретение неконцептуального видения шуньяты, тогда как в других традициях говорится о единстве *ясности* и *пустоты*, в котором является единая природа ума – покоящегося и во всех его движениях (Орлов А. 2005, с. 103, с. с. 118-121). Таким образом, онтологическая специфика Гелуг непосредственно влияет на способ осмысления и даже осуществления основополагающих психопрактик.

Излагая систему *Шести йог Наропы*, Цонкапа настаивает на предварительном осуществлении стотысячной практики Ваджрасаттвы и гуру-йоги (Лама Дже Цонкапа, Практическое руководство по Шести йогам Наропы. // Муллин Г. 2009, с. 131). Визуализация Ваджрасаттвы отличается от той, что предлагает Патрул Ринпоче в рамках *дзогчен лонгчен нингтиг* (Патрул Ринпоче. 2004, с. 363-372): после Гуру-йоги следует практика *стадии зарождения* – садхана Бхагавана Херуки Чакрасамвары с супругой Ваджраварахи (Лама Дже Цонкапа, Практическое руководство по Шести йогам Наропы. // Муллин Г. 2009, с. 138-141). Панчен-лама Лобсанг Чокьи Гьялцен в своих комментариях к тексту Цонкапы утверждает, что для занятий йогами Наропы следует получить полное посвящение ануттарайога-тантры – например в Чакрасамвару или Хеваджру (Панчен-лама Лобсанг Чокьи Гьялцен. «Золотой ключ» – Глубокое руководство по шести йогам Наропы.// Муллин Г. 2009, с. 189). Йоги завершения подразделяются на физические упражнения и созерцание тела как пустой оболочки, главные йоги системы Наропы и основные стадии системы Наропы (Лама Дже Цонкапа, Практическое руководство по Шести йогам Наропы. // Муллин Г. 2009, с. 142). *Йоги переноса и переселения ума* Цонкапа называет побочными, а основные подразделяет на *порождение четырех восторгов* за счет

вбирания праны в авадхути, и *йоги иллюзорного тела* и *Ясного Света*. *Йогу туммо* он называет внутренним условием других практик (подробное изложение гелугпинской техники *туммо* и соответствующих ей интеллектуальных и эмоциональных опытов можно найти у ламы Тубтена Еше (Тубтен Еше, 2010)). «Яростная йога» включает визуализацию каналов и слогов и медитацию с применением *дыхания сосуда*. (Лама Дже Цонкапа, Практическое руководство по Шести йогам Наропы. // Муллин Г. 2009, с. 146; Тубтен Еше, 2010, с. 205-212). Описывая центральный канал, Цонкапа перечисляет четыре чакры – нирмана-чакру, дхарма-чакру, самбхога-чакру и махасукха-чакру (Там же, с. 147). В нирмана-чакре визуализируется раскаленный *А-тунг* (последний штрих тибетской буквы «ཨ»), характерный символ гелугпинских садхан). Цонкапа описывает последовательность визуализаций и соответствующий способ дыхания, в результате которых праны должны собраться в нирмана-чакре. Энергии тайной чакры раскаляют *А-тунг*, его жар восходит по центральному каналу, плавит слоги, те стекают вниз (расплав соответствует бодхичитте) и сливаются со слогом «*Аṃ*» в нирмана-чакре. Плодом *А-тунга* становится *вместерожденная радость*, которую следует созерцать как нераздельную с умом (Лама Дже Цонкапа, Практическое руководство по Шести йогам Наропы. // Муллин Г. 2009, с. 150-151). Признаком успешного продвижения в практике становится видение света-огня не только в себе, но и в окружающем пространстве, успех по вбиранию пран приводит к равному давлению воздуха в каждой ноздре при вдохе и выдохе. Появление *четырех восторгов* (*восторга, высшего восторга, особого восторга и великого восторга*) соответствует стадиям умирания – распаду элементов, растворению Земли в Воде, Воды в Огне, Огня в Воздухе, ветры, поддерживающие дискурсивный ум, растворяются в опыте *ровного огня светильника* и открывается Ясный Свет (Там же, с. 153-154). Помимо *нисходящих восторгов* возможны и *восходящие*, когда капли бодхичитты поднимают обратно вверх. Соединение восторга с созерцанием пустоты используется в практике *созерцания вместерожденной мудрости* – так обретается единство блаженства и пустоты (Там же, с. 157). В отношении

кармамудры Цонкапа советует получить прямые наставления от держателя традиции.

Практики иллюзорного тела и Ясного Света Цонкапа возводит через Марпу к Нагабодхе и связывает с пятеричной йогой цикла Арьи по Гухьясамаджа-тантре. Преображение в йидама он связывает с успешным растворением элементов в *йоге туммо* (Там же, с 159-161); образовав косвенное иллюзорное тело, йогин созерцает слияние с Тремя Телами Будды. Три видения растворения, сопровождаемые переживанием четырех пустот, являются формами Ясного Света и предвосхищают реальный опыт умирания. Таким образом, Цонкапа выстраивает **семантическую сеть**, в которой ключевыми понятиями выступают понятия праны, трех видений, бардо, йидама, Трех Тел и четырех пустот, а основными функциями – отождествление, предвосхищение, визуализация, вбирание и прохождение стадий. Даже не аспект преобразования, кардинальный для Махамудры, а, скорее, **принцип всеобщего подобия и проекции** можно назвать основополагающим в осмыслении Цонкапой йог Наропы⁵¹. Не меняя принципиальной структуры практик Наропы и не отказываясь от ряда фотических образов, Цонкапа ставит их целиком в рамки своей философской системы: соответствующие интерпретации получает опыт Ясного Света, прямо отождествляемый с пустотой; семантика иллюзорного тела рассматривается в контексте учения мадхьямаки, аспект преобразования не получает специфического онтологического осмысления. При этом комплекс йог рассматривается как единый комплекс с соответствующей семантикой. На уровне тонкого тела подвижник опирается на технику *внутреннего огня*, на уровне осмысления опыта – на *принцип всеобщей пустотности*, к которому будет отнесен и опыт Ясного Света, а структура практики соответствует стадиям умирания и опытам бардо. Тантра, таким образом, оказывается практической подсистемой мадхьямаки – так что специфической онтологии в ней нет и быть не должно.

Четвертый Панчен-лама Лобсанг Чокьи Гьялцен (1570–1662), наставник и сподвижник Пятого Далай-ламы, создал текст «Основной путь победоносных» и

автокомментарий к нему, где изложил соотношение гелугпинской философии с принципами Махамудры линии *ганден-кагью*, возводимой к махасиддху Дхармаваджре. Панчен-лама выделяет два основных вида Махамудры – Сутру и Тантру⁵². Тантрическая Махамудра – это «ясный свет великого блаженства, возникающий благодаря таким искусным методам, как проникновение в жизненные центры ваджрного тела» (Лобсанг Чокьи Гьялцен, «Основной путь победоносных» // А. Берзин, 2008, с. 15). К традициям передачи Махамудры он относит целый ряд тантрических систем (Там же, с. 73-83). Все практики Махамудры зиждутся на основе воззрения и на основе созерцания. Созерцание начинается с практики очистительных дыханий, визуализации Вайрочаны, принятия Прибежища, зарождения бодхичитты и гуру-йоги, после которой образ учителя растворяют в себе. Затем пребывают в равновесии утихания и исчезновения всех обманчивых явлений – при этом, однако, должен быть «поставлен дозорный» памятования, распознающий возникающие мысли и отсекающий их (Лобсанг Чокьи Гьялцен, «Основной путь победоносных» // А. Берзин, 2008, с. 17). Когда ум перестанет блуждать, мысли должны исчезать сами по себе – в силу своей пустой природы. И то, что приводит мысли к уничтожению, и безмятежность ума без мыслей – это неомраченная лучезарная пустотность. Возникающие мысли сами должны возвращаться к покою – подобно вороне, выпущенной с корабля. Ясность, «подобная пустоте небесного пространства», освещающая всё, что в ней возникает – это и есть Дхармата. (Там же, с. 18). Ум, согласно Панчен-ламе, это «не имеющая формы чистая пустота, не загрязняемая беспрепятственно возникающим и распространяющимся многообразием явлений» (Там же, с. 21-23). Ссылаясь на Сангье Еше, Лобсанг Чокьи Гьялцен утверждает, что понимание возникающего в восприятии как результата концептуального схватывания ведет к тому, что спонтанно является Дхармадхату; в ней ум найдет однонаправленное медитативное равновесие. Опыт реальности освобождает от концептуальных крайностей – вплоть до идей сансары и нирваны. «Явленное не затмевает пустоту, пустота не прерывает [потока] явлений; так возникает превозносимый путь прямого видения единства

пустоты и зависимого возникновения» (Там же, с 25). «Ясный Свет примера» соответствует мудрости великого блаженства, постигающей пустоту через концептуальный образ, а «Ясный Свет окончательного смысла» – мудрости непосредственного постижения пустоты, осуществляемой через вбирание, пребывание и растворение праны в центральном канале. Ум, обретший природу Ясного Света, называется «кратким *А* окончательного смысла», «естественным умом», «изначальным умом» и т.д. (Лобсанг Чокьи Гьялцен, «Светильник дальнейшего прояснения» // А. Берзин, 2008, с. 51). Следуя традиции гелугпинского энциклопедизма, Панчен-лама активно пользуется образами и цитатами из наследия всех ваджраянских школ; йогачаринско-жентонгский элемент некоторых из них его не смущает – любое упоминание об абсолютной реальности рассматривается в свете учения прасангики – как ясность всеобщей пустотности: «ненахождение есть высшее нахождение»; «Ясный свет, то есть пустота...» (Там же, с. 139, 143), говорит он, комментируя Праджняпарамитасутру. В том же духе он цитирует и гимн Сарахи и наставления Шанга Ринпоче об «уме в его естественном состоянии, неотличимом от сознания Победоносных», «Дхармакае изначальной мудрости», не являющейся материей или предметом, (Там же, с. 105, 107) и другие положительные описания Ума. Осознание номинального характера всех явлений ведет ко всесторонней реализации анатмавады, а осуществление его может быть лишь практическим: «пребывая в медитации, нераздельно объединить все без исключения феномены (дхармы) сансары и нирваны в одной абсолютной природе простого отрицания их истинности, а в период последующей реализации продолжать приручение [сознания], объединив [все явления] в относительной природе простой видимости явлений» (Там же, с. 151). Идее Шанга Ринпоче – о том, что уже здесь и сейчас Три Тела Будды присутствуют в уме подвижника – Панчен-лама противопоставляет иронию Дрикунг Джигтена Гонпо (Там же, с 165) и недоверие, с которым Сакья Пандита отзывался о дрикунг-па и талунг-па.

Нельзя не отметить, что последовательная шуньявада Гелуг, которую на языке тантр можно назвать «радикально отцовской», опирающаяся на наследие

Нагарджуны и Чандракирти и не вполне адекватно рассматривающая наследие *жентонг* и, особенно, саму *йогачару*, вместе с политическими притязаниями желтошапочников приведшая к репрессиям в отношении Джонанг, отчуждению от Ньингмы и вызвавшая критику со стороны иерархов Сакья и Кагью – это не та позиция, которую школа занимает сейчас. Влияние идей антисектантского движения *римэ*, линий передачи, полученных самими гелуг-па от наставников других школ – в особенности, *дзогчен*, – вызвало определенные сдвиги в вероучении школы. Нынешний, XIV Далай-лама Тензин Гьяцо не только является неофициальным главой школы Гелуг и держателем всех ее линий передачи, но и посвященным Дзогчен. Провозглашая превосходство мадхьямаки-прасангики и утверждая о непосредственной связи между учением о пустоте ума с системой Махамудры и пятеричной йогой Гухьясамаджа-тантры (Тензин Гьяцо, XIV Далай-лама. Лекции по Махамудре. // А. Берзин, 2008, с. 15), он, однако, весьма активно прибегает к образам и выражениям, соответствующим, скорее, дзогченской или жентонгской мысли. Сравнивая системы махамудры Ганден-кагью, Кагью и Дзогчен, е.с. Далай-лама отмечает, что если в «чисто кагьюпинской традиции махамудры в качестве главного объекта медитации используется сам ум ясного света», в Ганден практикуется «медитация на пустоте как на объективном ясном свете», а в Дзогчен «все явления сансары и нирваны имеют единую основу феноменального бытия, единое основание своего проявления» и этот «творец» служит главным объектом медитации; *Алая-виджняна* Дзогчен имеет не только аспект потока бессущностных явлений, но и вид, существующий изначально (Там же, с. 257-258). Чистое сознание кардинально отлично от сансарических умов и «представляет собой изначально чистый, вечный и безначальный уровень ума. В системе Калачакры его называют *держатель всепроникающего ваджра пространства*» (Там же, с. 259). Далай-лама утверждает эквивалентность учения Дзогчен о чистом сознании и учение мадхьямаки о пустоте всех феноменов от вымышленных форм существования и независимой природы. Чист от субстанциональности и ум-нерушимый ваджр, а всё видимое происходит из игры его лучезарности. Переживание на практике

этого ума ясного света дают правильное постижение мадхьямаки-прасангики – постижению номинального характера всех вещей. (Там же, с. 260-261). Складывается явное впечатление, что для его святейшества учение Чандракирти не означает отказа абсолюту в бытии чем-то большим, нежели простой идеей отрицания субстанций. Далай-лама отмечает, что понимание ума в дзогчен отлично от систем Гухьясамаджи и даже Калачакры, и определяет ум как не подверженный изменениям и независимый от условий. Такой ум должен открываться лишь по преодолении трех бессознательных форм ума, связанных с тремя видениями – «грубого изначального ума» в системе Гьялронга Цултрима Ньимы. Махамудра – это познание пустоты грубого ума. Природа чистого изначального ума постигается как пустота от нереальных способов существования (Далай-лама XIV. 2005, с. 148-149); при этом ясность и осознание присущи ему (Далай-лама XIV. 2005, с. 76-77) как его относительная природа (Там же, с. 263-264). Это сравнивается с *сущностным* и *лучезарным ригпа* дзогчен. Хотя сакьяпинский учитель Рэндава, наставлявший Цонкапу в мадхьямаке, не учил о пустоте как о *неутверждающем отрицании* – отмечает Далай-лама, – Кхедруб Дже в «Россыпи изречений» утверждает тождество двух способов изложения (Там же, с. 257). Изначальный вместиорожденный ум пуст в том смысле, что в нем нет грубых, преходящих уровней, – таково *утверждающее отрицание, пустота от иного*; не будучи ничем из того, что можно было бы о нем помыслить [но и не будучи фикцией], он *пуст от себя* – это и есть *неутверждающее отрицание* (Там же, с. 276-277).

Настаивая на родстве систем прасангики и дзогчена Далай-лама ссылается на опыт своего предшественника, дзогченпа Пятого Далай-ламу Нгаванга Лобсанга Гьяцо (Далай-лама XIV, 2002; с. 5-6) и находит одобрительные высказывания о прасангике в сочинениях Лонгченпы – «Сокровищнице исполнения желаний» и «Сокровищнице Дхармадхату»⁵³ и Мипхама Ринпоче, призывавшего «на пути к изначальной чистоте... совершенствоваться в воззрении Прасангики» и находившего сходные взгляды у Лонгченпы (Pettit J.W., p. 121). Действительно, Лонгчен Рабджампа и в «Кладезе сокровищ передач»,

комментарии на «Драгоценную сокровищницу Дхармадхату», пишет, что «в традиции Дзогчен используются способы оценки (двух истин), которые в основном соответствуют традиции Прасангика Мадхьямака, например, определение свободы от крайностей, и другие. Однако в Мадхьямаке все оценки основываются на исключительной пустоте, которая подобна пространству. Мы же основываем свои суждения на изначально чистом и нагом осознании, которое не существует и не прерывается. Поэтому как осознание, так и явления <...> считаются подобными пространству и свободными от крайностей (Лонгчен Рабджам. Кладезь сокровищ передач. // Лонгчен Рабджам 2007, с. 208). Таким образом, дзогченпа не придерживаются самой прасангики, но им близко ее стремление к деконструкции понятийных рамок. Сам ньингмапинский мастер Мипхам Джамьян Намгьял Гьямцо Ринпоче (1846–1912), признавая, что пустота есть отрицание присущего бытия, не соглашался с тем, что абсолютная реальность может адекватно определяться как преодоление заблуждений. Mipham's Beacon of Certainty, p. 199).

Понимание учения о *пустоте от себя* как нигилизма Далай-лама относит к некоторым из приверженцев жентонг, утверждая его не аутентичным ваджраянской традиции (Тензин Гьяцо, XIV Далай-лама. Лекции по Махамудре. // А. Берзин, 2008, с. 279) и упрекает их в том, что ум в их учении приобретает качества независимого и объективного бытия, а проявления понимаются как пустые от себя, то есть во всех отношениях иллюзорные. Сам факт, что в прасангике помимо идеи пустоты от себя есть идея пустоты от иного, должен указывать на то, что это «пустое от иного» всё же нечто из себя представляет. Трудно сказать, кого же Далай-лама рассматривает как своего виртуального оппонента – как было показано выше, ни классическая йогачара, ни учение Долпопы подобным обвинениям не соответствует (впрочем, рецепция самой йогачары на Тибете была поверхностна). Однако сама последовательная позиция Далай-ламы указывает на явную тенденцию к преодолению возможных прочтений наследия тибетской прасангики в духе признания номинального характера абсолютного ума, и синтезу тантризма Гелуг не только с учениями

Кагью и Сакьи, но и с наследием Дзогчена. Таким образом, можно предположить, что в современном ваджраянском дискурсе постепенно формируется новый род мадхьямаки-прасангики: массив тантрического наследия, всегда аккуратно поддерживаемый в Гелуг, упроченный включением идей и практик дзогчен, смог оказать достаточное сопротивление надстроенной над ним классиками Гелуг системой, генетически лишь косвенно связанной с тантрическим буддизмом. Новое соотношение психоонтологического и психопрактического учения в школе выстраивается в более паритетном отношении: *прасангика* продолжает считаться высшей мадхьямакой, но ее аппарат сам оказывается приспособлен под нужды выражения фундаментальных идей Ваджраяны, таких как *ригна*.

Заключение.

Рассмотрев многообразие форм психопрактического наследия нескольких школ буддизма Махаяны, можно сделать ряд выводов относительно тех *соотношений*, которые выстраиваются между онтологическим фундаментом каждой школы и ее психопрактическим наследием – прямых и обратных, их интенсивности, а также типологии этих отношений, которая могла бы быть применима по отношению к школам как тибетско-тантрической, так и дальневосточно-махаянской традиции.

В целом возможно охарактеризовать «большую» Великую Колесницу (т. е. Махаяну, которая включает Ваджраяну как свою форму) как конфессию с высокой, а в ряду школ – с очень высокой, – степенью *праксицентризма*. К наиболее прaksiцентрическим традициям следует отнести Чань, затем следует дальневосточный амидаизм, учение Нитирэна; весьма вероятно, что сходный характер носило движение махасиддхов. В большинстве рассматриваемых нами школ психоонтологическое учение восходит к наследию индийской Махаяны – мадхьямаке, йогачаре и учению о Татхага-гарбхе. Как было показано, становление тибетского тантризма и дальневосточной махаяны, даже наиболее китаизированной, в той или иной мере связано с этим пластом буддийского наследия, равно как и с общемахаянским этическим идеалом бодхисаттвы.

Поэтому нам видится вполне правомерным сравнение школ двух традиций, в том числе – перпендикулярное, где в один типологический таксон могут попадать школы двух разных [суб-]конфессий.

По признаку **фундаментальности психоонтологического учения** возможно выделить школы с масштабной традицией онтологизации (как положительной, так и отрицательной): Хуаянь, Тяньтай, Джонанг, Ньингма; школы с устойчивой психоонтологией: Гелуг, Кагью, Саньлунь, в меньшей степени – Сакья, Фасян, амидаизм Юдзу-нэмбуцу и Дзи; *школы с богатым, но динамичным психоонтологическим наследием* – Чань; а также школы, не вовлеченные в активное философское самоопределение – к таковым следует отнести большинство амидаистских традиций.

По признаку **интенсивности пост-классической онтологизации** (т. е. разработке онтологии, не восходящей к традициям четырех философских школ индийского буддизма и учению Татхагата-гарбхи) следует особо выделить традицию Тяньтай, как пример радикального отхода от классических моделей в пользу собственных, за ней следует весьма плодородная в области онтологического творчества система Хуаянь. В числе школ значительной пост-классической онтологизации выделим Ньингму, Джонан, Фасян, Чань (в особенности – школу Цаодун-Сото, а в ее рамках – учение о *бытии-времени* Догэна), затем – сакьяпинских и кагьюдпинских последователей мадхьямаки-жентонг; к школам, где этот процесс ограничен – современную, «дзогченизированную» Гелуг, а к традициям, придерживающимся по преимуществу классических моделей, следует отнести классическую Гелуг и Саньлунь.

Интенсивность онтологических спекуляций в разных школах варьируется. Буддизм Ваджраяны отличается интенсивным образованием собственных онтологических и психологических моделей, каждая из которых существенно определяет форму психопрактических упражнений. Усвоение детально разработанной, и, обычно, тщательно расклассифицированной методологии практики является неотъемлемой чертой школ Алмазной колесницы;

завораживает своей фундаментальностью и даже «голографичностью» диалектика Хуаянь. Напротив, Чань-буддизм преимущественно пользуется готовыми моделями, а развитие теории происходит прежде всего в русле поиска выразительных средств и акцентирует внимание на содержании практики.

Антропология Ваджраяны в значительной мере сформирована в результате интерпретации собственной тантрической психопрактики. Ряд чаньских психологических терминов также следует признать аутогенным, и, лишь в виду отсутствия в Чань системы спекулятивной психологии невозможно говорить о новом психологическом учении.

По признаку **соотношения принципов мадхьямаки и йогачары**, а также сопутствующих им текстов и образов, можно выделить школы, развивающие учения радикальной и классической шуньявады, – Гелуг и Саньлунь, соответственно. Учения, где два «поворота колеса Учения» дополнили друг друга – Чань (при общем тяготении направления к Праджняпарамитскому циклу в Линьцзи и других «радикально-южных» школах склонность к мадхьямаке прослеживается отчетливее, тогда как в учении Хакуина, и, в меньшей степени, Цаодун и Фасян, более ярко очерчены признаки йогачары), Ньингма (синтез методов мадхьямаки и фундаментальной идеи Татхагата-гарбхи, генетически связанной с йогачарой), Джонанг и другие жентонг-па, – с не вполне осознаваемым самой традицией доминированием йогачаринских идей (масштабы йогачары не были адекватно оценены на Тибете), получивших оболочку мадхьямаки вместе с соответствующей гносеологией. Учение йогачары представлено в форме школы Фасян и, в меньшей степени, Хуаянь, ориентированной на Татхагата-гарбху; помимо этого оно образует необходимую почву для онтологического творчества Тяньтай, хотя сама эта школа тяготеет к мадхьямаке. Культ Амиабхи так же, хотя и опосредованно, связан с «сутрами второй волны».

В отношении **усвоения учения Татхагата-гарбхи** можно выделить школы, для которых эта идея является принципиальной (Хуаянь, Джонанг, Ньингма, Чань, амидаизм Дзи); важной (Кагью, Сакья, Фасян); приемлемой в

качестве объекта переосмысления в рамках собственной парадигмы (Гелуг), и непринципиальной (Саньлунь).

Интенсивность обратного воздействия психопрактического наследия на онтологию школы высока в Чань Бай-чжана и Банкэя, в Риндзай, заметна в онтолого-семиотическом творчестве Цаодун (особенно – у Догэна), в определенной степени характерна для Махамудры тибетских жентонг-па, «йогачаризирующих» мадхьямаку в силу идей, имплицитно содержащихся в структуре их тантрических садхан. В последнее время в школе Гелуг обнаруживается тенденция к согласованию мадхьямаки-прасангики с учением дзогчен-па о *ригпа* – в равной мере онтологическим и психопрактическим.

Обуславливающий характер онтологии по отношению к практике выше в тех школах, где становление обеих систем происходило параллельно. В тибетской Ваджраяне подобная спайность двух комплексов характерна, прежде всего, для Ньингмы – практика дзогчен прямо вытекает из соответствующей онтологии. Учение мадхьямаки Саньлунь не только организует ее психопрактику, но и само выступает ее объектом. Описание психокосма выражает базовые психоонтологические понятия и вовлекает в непосредственный йогический опыт, это «философия, выполняющая функции йоги, или философия, ставшая йогой». Абсолютизм Хуаянь ведет к пониманию практики не как достижения чего-то нового, но как полировки изначально сущего ума. Поворот к объективизму, совершенный последователями Тяньтай, нашел прямое продолжение в усилиях последователей Нитирэна преобразить мир в Чистую землю. Ваджраянские идеи сублимации и алхимического преобразования возникли в силу синтеза йогачары, теории Татхагата-гарбхи и мадхьямаки – в этом отношении наиболее тесная связь между практикой и теорией среди новых школ обнаруживают кагьюдпинские и сакьяпинские жентонг-па. Пример школы Гелуг демонстрирует, как избранный курс в онтологии сначала корректирует уже во многом сложившуюся психопрактическую традицию, но, по преимуществу, просто надстраивается над ней. В амидаизме онтология и психопрактика зачастую связаны минимально – исключением является Дзи-сю и Юдзу-нэмбуцу.

Связь онтологии и психопрактики в Чань подробно рассматривалась нами в конце соответствующего раздела.

По соотношению созерцательности и интенсивности в практике можно выделить школы, тяготеющие к классическим образцам индийской махаянской медитации (Саньлунь, Фасян, амидаисты), школы, практикующие методы интенсивной практики (ранняя Кагью (просветление Наропы), Сакья (*метод Путь – Плод*), Ньингма (*прямое введение в природу ума*), комплексы Чод, Тогэл и Трегчо, практики гневных йидамов, Чань Ма-цзу (практика *хо*), школы Юньмэнь (*односложный ответ*) и Линьцзи (*гунъань*). Японская традиция Риндзай демонстрирует примечательное преобразования коана из факта практики в объект медитативной практики; впрочем, ни Риндзай, ни Сото нельзя назвать «пассивно-созерцательными» школами.

Идеи несводимости практики к технике, требование превращения в практики всей жизни подвижника, в особенности близки школе Риндзай (предельное развитие идеи – дзэн Банкэя), Хуэй-нэну, Бай-чжану, системе дзогчен и школе Хуаянь. Также они встречаются в традиции Махамудры Кагью и Сакьи. Напротив, системы Фасян, Тяньтай, Нитирэна и амидаистов, а также, в определенной мере, Гелуг, Догэна и японских созерцателей коанов ориентированы на конкретные практики.

Семиотическое пространство Махаяны теснейшим образом сопряжено с практическим императивом, однако конкретные способы выражения опыта искомых состояний сознания рознятся. Для Чань-буддизма характерно преобладание малой формы текста, лаконизм, выразительность, образность, вовлечение адресата в должное состояние сознания.

Ваджраянские тексты в значительно большей степени структурно повторяют индийские образцы, практически наставления детальны, массивны и изобилуют нюансами. С другой стороны, ряд текстов-садхан специально создается как программа визуализации – техники, распространенной во всех тибетских школах. Ваджраяна использует «перенасыщенный» символизм (в особенности пышной выглядит семиотическое пространство Калачакры),

сводимый, тем не менее, к ряду фундаментальных символических кодов. Для Махамудры это – оппозиция яб-юм, двоица, «алхимически» переходящая в единицу, для Джонан – Калачакра, для дзогчен – образ абсолютной потенциальности ума, собранной в точку – бинду. Вся эта символика активно используется в тантрических медитациях. Впрочем, существует и практика безобъектного сосредоточения – в Чань она широко распространена, в Ваджраяне акцент на нее делает Ньингма и, в ряду случаев, Кагью. Несколько уступает Алмазной колеснице по своей сложности иерархия понятийных отношений из школы Хуаянь, за ней следует космо-онтология Тяньтай, «Пять рангов» Цаодун, и подробные визуализации Чистой Земли, практикуемые амидаистами, а также круговые фигуры Гуйян.

Пришедшие из индобуддийской классики техники *випацьяны* и *шаматхи* претерпели длительный путь эволюции, став зачатком таких специфических техник, как *дзадзэн* Догэна, пребывание в Нерожденном Банкэя, *введение в природу ума* дзогчен-па и созерцание ума покоящегося и неподвижного в Кагью, *шаматхи*, *саманати* и *дхьяны* в Хуаянь, и *эзотерического нэмбуцу* Какубана. Ряд психопрактик следует выделить как специфические достижения конкретной традиции. Для Чань это – феномен *гунъань* и медитация над ними, *суйдзэн*; для Ваджраяны – учение о смерти и бардо в соотношении с представлениями о движениях праны и соответствующих состояний, визуализации йидамов, организованные сообразно с фундаментальной системой эманации Ади-будды в Пять семейств, техники *чод*, *пхова*, *тогэл* и *трегчо*, мистерия *цам*, практика обретения *терма* (в особенности – внутренних), *йоги Наропы*; в Тяньтай достаточной самобытностью обладает система *четырёх самадхи*, а в учении Нитирэна – созерцание *гохондзона*.

Проведя, таким образом, определенную систематизацию *доктринально-практических комплексов*, сформированных соотношением психоонтологии и психопрактики в различных школах Великой Колесницы дальневосточной и тибетской традиции, можно приступить к выделению *идеальных типов* махаянских школ. Принимая во внимание тот факт, что любые идеальные типы

существуют в плоскости широких обобщений, а конкретное содержание типологизируемых школ может в значительной мере оттенять выделенные кардинальные параметры, подобный подход, тем не менее, вполне обоснован и плодотворен в отношении возможных общефилософских выводов.

Существенную помощь в типологизации школ нам предоставляет само же наследие буддизма Великой Колесницы, в особенности – ваджраянские классификации, основанные на выделении уровней тантры в соответствии с практиками созерцания и способами сообразного выражения представлений психоонтологического характера. Плодобный способ, хотя и должен рассматриваться критически, тем не менее, по своей основной идее пригоден в качестве одной из опор создаваемой типологии.

Первый идеальный тип махаянской школы – традиция *постепенной медитативной реализации, сообразующаяся с классическими психоонтологическими представлениями*. Это наиболее консервативный тип, стремящийся по возможности соответствовать наследию классических текстов индийской Махаяны. К таковым следует отнести Саньлунь и, в меньшей степени, Фасян.

Школы второго идеального типа, который можно назвать *«традицией полировки»*, формируются в процессе развития традиции позднейшего индобуддийского абсолютизма, связанного с наследием Ланкаватары и Аватамсаки. Существенное основоположение таких школ – представления о необходимости преодоления трансцендентальной иллюзии, ведущей к недолжной онтологизации предметной реальности, непониманию номинального характера предметной реальности и неузнаванию Таковости в круге взаимозависимого происхождения сансары. Последователи школ этого типа *практикуют выявление сокровенной природы Будды как в своей медитативной практике, так и в повседневной деятельности*. К таковым следует отнести Хуаянь, Тяньтай, Чань Сэн-цзя, Дао-синя, Хун-жэня и Бай-чжана. В школах данного типа зачастую принимает характер психотехники повседневный труд (*пу-цин* Бай-чжана, *трудовая практика* Чжи-и и социальный проект Нитирэна); в

этот же тип следует поместить амидаизм Дзи, Синрана и Кокубана.

Третий идеальный тип, *ориентированный на преобразование присущих качеств* практикующих, можно назвать «*алхимической традицией*». Как и в предыдущем типе, Указание на Таковость может носить как форму отрицания, так и форму положительной онтологизации; при этом на первый план выходит идея тождества сансары и нирваны в том ракурсе, что ничто из сансарического не может не содержать неустранимый момент нирванического; всякая вещь обладает началом Будды, и сообразно с ним должна быть проявлена; все качества сознания должны быть сублимированы, пробуждены, нет ничего, что подлежало бы полному уничтожению. Такова мистика тантризма Махамудры, а наиболее типический пример – школа Кагью, к этому же типу относится Сакья, несколько тантрических уровней Ньингмы и, отчасти, Гелуг. В школах данного идеального типа зачастую обнаруживается пласт радикальных практик, направленных на то, чтобы изо всех сил развернуть сознание практикующего, направив его в сторону собственной его Природы – это и безжалостная инициация Тилопой Наропы, и практика *хо* Ма-цзу, хульные высказывания Линь-цзи и напор вопросов Юньмэня. Разделение Чань на линии Шэнь-сю и Хуэй-нэна как раз проходило по линии второго и третьего идеального типа. Три из пяти домов Чань проявили тяготение к промежуточному типу, тогда как Линьцзи и Юньмэнь, напротив, к радикализации способов преобразования сознания. В Японии дзэн Сото и Риндзай усилил момент второго типа, но не перешел в него полностью.

Четвертый тип – это учение о неустранимости абсолютной Реальности во всей жизни практикующего, доктрина «*естественного освобождения*». По своим наиболее последовательным приверженцам он может быть назван дзогченско-банкэйским. Учение о ригпа и учение о Нерожденном (отметим, что генетически они оба восходят к идеям Татхагата-гарбхи) не только составляют психоонтологическое ядро наследия Банкэя и дзогчен-па, но и прямо определяют характер их религиозного поведения: в своей практике они не добиваются специфического состояния. Напротив, их цель – наполнить все стороны жизни осознанием неустранимой природы Будды, и жить в этом безыскусном

состоянии. Важно отметить, что четвертый тип не замыкается рамками названных школ – как внутренняя традиция он присутствует в недрах школы Риндзай и, менее явно, в Сото Догэна, созерцающего уже явленное во *времени бытия*; он тесно связан с доктринами Махамудры, системой просветления омрачений в Калачакре, традиции Путь – Плод Сакья и Джонанг, в свернутом виде он присутствует в доктринах Хуаянь.

Пятый тип – это кардинальная переориентация смысла подвижничества от психопрактики к упованию; это те школы, которые в Китае получили название «традиции просветления *с опорой на другого*»: радикальные амидаисты – в первую очередь – Дзёдо-сю, а также сходные с ними в практике (но не в онтологии) последователи Нитирэна.

Школа Гелуг по способу своей онтологизации и соотнесения Пути и Плода может быть отнесена к первому идеальному типу, но наследуемая ею тантрическая практика, включающая Махамудру, а также некоторое влияние дзогчен вводит ее в область третьего типа. В исторической перспективе можно наблюдать движение школы сначала от третьего типа к первому, а затем от первого к третьему.

Выявление идеальных типов махаянского пути^{II} является аргументом в пользу признания Великой Колесницы единой конфессией – пусть даже и существующей в форме исключительного многообразия практик и способов рационализации своей психоонтологии – и в этом отношении нельзя полностью согласиться с утверждениями М. Мюллера о несуществовании «буддизма вообще» и наличии лишь «многочисленных сект»^{III}. Выйдя из пространства

^{II} Иллюстрацией генетических и типологических связей в школах буддизма Махаяны в рамках идеальных типов доктринально-практических комплексов служит **табл. 1**. Приложений.

^{III} «Рискну сказать, что любое рассуждение о буддизме вообще представляется мне почти невозможным. Имя “буддизм” прилагается к религиозным воззрениям не только весьма различным, но и решительно противоположным – воззрениям, которые принадлежат людям, <...> разделенным на бесчисленные секты...» (Müller F. M. India. What Can It Teach Us? L. 1883, p. 278; цит. по: Игнатович А.Н. 2007, с. 34).

индийской культуры, буддизм Махаяны принял форму исключительного многообразия школ и традиций, философских моделей и конкретных психопрактик, но это не помешало ему (за исключением некоторых периферийных случаев) сохранить и свои универсальные основания, в значительной мере восходящие к Нагарджуне, Асанге и Васубандху, развить их в масштабное полотно мировой религии.

Библиография.

1. Гухьясамаджа-тантра [фрагменты]. URL: http://www.advayta.org/item/000002/?text_id=160
2. Глубинный Путь Пховы. URL: http://www.buddism.ru/TibetanResearchCentre/YagpoWylie_RIME_80/DrikungKagyu/Phova/phova.pdf
3. Сутра Помоста Шестого патриарха. / пер. Н.В. Абаева. URL: http://daolao.ru/Huineng/sutra_pomosta_abaev.htm
4. Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра), или Алмазная Праджня-парамита сутра. // Торчинов Е.А. Избранные сутры китайского буддизма. СПб.: Наука, 2000.
5. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1989.
6. Анагарика Говинда, лама. Основы тибетского мистицизма: согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падме Хум. М.: Беловодье, 2005.
7. Анашина М.В. Учение школы саньлунь: Дис. ... канд. филос. наук. 09.00.03 М.: 2005
8. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М.: Наука, 1990.
9. Андросов В.П. *"Собрание основоположений закона" (Дхарма-санграха) Издание санскритского и тибетского текстов, пер. исслед., коммент. // Религии мира, 1999.*
10. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: РАН "Восточная литература", 2001.
11. Андросов В.П. Учение Нагарджуны о срединности. М.: Восточная литература РАН, 2009.
12. Андросов В.П., Леонтьева Е. В. Марпа и история Карма Кагью: "Жизнеописание Марпы-переводчика" в историческом контексте школы Кагью. М.: Открытый Мир, 2009.
13. Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1975.
14. Берзин А. Краткое сравнение пяти тибетских традиций (буддийских и бонской). 2000. URL: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/comparison_buddhist_traditions/tibetan_traditions/intro_compar_5_traditions_buddhism_bon.html
15. Берзин А. Махамудра традиции гелуг-кагью. М.: Открытый Мир, 2008.
16. Берзин А. Принятие Посвящения Калачакры. М.: Золотой Телёнок, 2010.
17. Блайс Р.Х. Мумонкан. Застава без ворот. Сорок восемь классических коанов дзэн с комментариями Р. Х. Блайса. СПб.: Евразия, 1997.
18. Блайс Р.Х. Золотой век дзэн: Антология классических коанов дзэн эпохи Тан. СПб.: Евразия, 2001.
19. Боцман Я. Буддизм. Четыре благородных истины. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
20. Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). СПб.: Евразия, 1999.
21. Вангчуг Дордже, IX Кармапа. Махамудра, рассеивающая тьму неведения. СПб.: Алмазный Путь, 1996.

22. Васильев В.П. Васильев В.П. Обозрение китайской Трипитаки //ААИ.Ф. 775, оп.1, д.4,л.7об.
23. Винокуров В.В. Фигура Круга в эзотерических учениях. Книга I. М.: Прогресс - Традиция, 2008.
24. Вон Хё. URL: Вдохновение в практику. URL: <http://dalma.ru/library/literat/vdohnovenie.html>
25. Гамбопа Дже. Четыре дхармы Гамбопы. Сборник. СПб.: Фонд "Карма Йеше Палдрон", 2003.
26. Гарри И.Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2003.
27. Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. Улан-Удэ: 2003.
28. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя Летопись. СПб.: Евразия, 2001.
29. Гонпо Тензин, гелонг, Чойзин Тензин, гелонг. Тексты для ежедневных практик. М.: ИКАР, 2004.
30. Гуревич И. С. Линь-цзи Лу. Вступительная статья, перевод с китайского, комментарии и грамматический очерк И. С. Гуревич. СПб.: Центр "Петербургское востоковедение", 2001.
31. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Чёрная тетрадь. СПб.: Алетейя, 1997.
32. Джампа Тинлей, геше. Тантра – путь к пробуждению. М.: Ясный свет, 1996.
33. Дмитриев С. В. Буддизм Ньингмы: психопрактика в соотношении с уровнями психо-онтологической парадигмы. // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения» 10 –11 апреля 2009 года. Сборник научной конференции. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Философский факультет; НОУ ВПО «Институт философии, теологии и истории св. Фомы». 10 –11 апреля 2009 года; стр. 374-389. URL: <http://www.ifti-thomas.ru/files/konf.pdf>
34. Дмитриев С. В. К вопросу о соотношении онтологического и психопрактического в текстах Дзогчен. // Религиоведение, № 4, 2010. / Глав. ред. А.П. Забияко — М.: 2009; стр. 91-101.
35. Дмитриев С. В. Качества сознания, воли и сострадания у Дхармакаи по учению Аватамсака-сутры. // Материалы XIII международной конференции «Ломоносов - 2006», электронная версия системы «Гарант».
36. Дмитриев С. В. Онтопсихологическое основание психопрактики в школе Цаодун. // Точки-Puncta. № 1-2, сентябрь 2010 г. – М.: «Институт св. Фомы», 2010; стр. 47-51. URL: http://www.ifti-thomas.ru/files/puncta_1-2_09.pdf
37. Дмитриев С. В. Практика переноса сознания в тибетском буддизме согласно садханам различных школ. // Пятые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: материалы научной конференции. С-Петербург, 15-18 февраля 2009 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. — СПб.: изд-во С-Петерб. ун-та, 2009.
38. Дмитриев С. В. [Рецензия на] Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. // Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies. 2009: № 1-2 – М.: Издатель Воробьев А.В., 2009; стр. 161-163.
39. Долпола Шераб Гьялцен. Буддийское учение времён Крита-юги ("Четвёртый собор"). М.: Шечен, 2007.
40. Донец А.М. Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2007.
41. Дэлог Дава Дролма. Дэлог: Путешествие за пределы смерти / Дэлог Дава Дролма. М.: Открытый Мир, 2008.
42. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. М.: Центрполиграф, 2003.
43. Ермакова Е.М., Комаровский Г. Е., Мещеряков А. Н. Синто - путь японских богов. СПб.: Гиперион, 2002.
44. Жуковская Н.Л., Маслов А. А. Чань-буддизм. // Энциклопедия для детей. Т 6, ч. 2 Религии мира. М.: Аванта+, 1996.
45. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М.: 1987.

46. Игнатович А.Н. Буддийская философия периода Хэйан. // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998.
47. Игнатович А.Н. Школа Нитирэн. М.: СТИЛСЕРВИС, 2002.
48. Игнатович А. Н. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. / Перевод с китайского, комментарии, заключительная статья, словарь, список сутр и трактатов А. Н. Игнатовича. М.: Научно-издательский центр "Ладомир", 2007.
49. Ихельзон Е.Р. О внезапном просветлении. Трактат мастера Хуй Хая. Поэтические произведения Чань (VI-XVI в.). Ранние тексты из Дунь Хуана. Донецк: МАХАСАНГХА, 1995.
50. Кадзуаки Т. Путь к Пробуждению. Главные сочинения наставника Дзэн Догэна. СПб.: Евразия, 2001.
51. Кацуки С. Практика Дзэн. Киев: REFL-Book, 1993.
52. Кедруб Дже. Основы буддийских тантр. М.: Шечен, 2000.
53. Козловский Ю. Б. Амидаизм в эпоху средневековья. // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998.
54. Козловский Ю. Б. Чань-Дзэн в эпоху средневековья. // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998.
55. Конзе Э. Буддийская медитация: благочестивые упражнения, внимательность, транс, мудрость. М.: Издательство МГУ, 1993.
56. Конрад Н. И. Большой японско-русский словарь. В двух томах. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1970.
57. Конрад Н. И. Большой японско-русский словарь. В двух томах. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1970.
58. Коротецкая Л.М. Четыре школы тибетского буддизма: сравнительный религиоведческий обзор. Религиоведение, № 1, 2010. / Глав. ред. А.П. Забияко — М.: 2009; стр. 55-65.
59. Ку:кай (Ко:бо:-дайси). Три учения указывают и направляют (Санго: сиики). / Перевод со старояпонского, комментарий и исследование Н.Н. Трубниковой. М.: Издатель Савин С. А., 2005.
60. Кузнецов Б. И. Бон и маздаизм. СПб.: Евразия, 2001.
61. Лао-цзы. Дао дэ цзин / Пер. и прим. Ян Хин-Шуна. СПб.: Азбука-классика, 2002.
62. Ленков П. Д. Философия сознания в Китае: буддистская школа фасян (вэйши). СПб.: Издательство С.-Перербургского университета, 2006.
63. Лепехов С. Ю. Праджня-парамита в средневековом японском буддизме. // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998.
64. Лонгчен Рабджам. Драгоценная сокровищница Дхармадхату. Гимн пробуждённого ума. М.: Открытый Мир, 2007.
65. Лонгчен Рабжампа. Сердце Ясного Света Переноса Сознания. URL: <http://dandaron.ru>
66. Лугов Е. Сборник тибетских практик. Ритуальные тексты Дрикунг Кагью. Часть I. М.: Белые альвы, 2006.
67. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Издательская фирма "Восточная литература", 1994.
68. Малзунова Э.Л.-Д. Учение амидаизма в дальневосточном буддизме: диссертация ... кандидата философских наук. Улан-Удэ: 2007.
69. Маслов А.А. Классические тексты дзэн. Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.
70. Миура И., Фуллер Сасаки Р. Коаны дзэн. СПб.: Наука, 2004.
71. Молодцова Е.Н. Тибет: сияние пустоты. М.: Алетея, 2004.
72. Муллин Г. Хрестоматия по Шести йогам Наропы. М.: Открытый Мир, 2009.
73. Мьялль Л. Дхарма - текст и текстопорождающий механизм. // Труды по знаковым системам. — Publisher, 1987;
74. Накорчевский А.А. Синто. СПб.: Азбука-классика, 2003.

75. Науменко Т., Маликова Ф. Естественное освобождение. Учение Падмасамбхавы о шести бардо. СПб.: Уддияна, 2003.
76. Норбу Н., Рейнолдс Д. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен / коммент. Дуджом Ринпоче, Дза Патрул Ринпоче. М.: Номос, 2007.
77. Норбу Н.Ч., Кlemente А. Всевышний Источник. Основная Тантра Дзогчен Сэмдэ. Донецк-М.: Ринчен-Линг, 2001.
78. Орлов А. Читтаматра. Миф и реальность. М.: Шечен, 2005.
79. Орофино Д. Практики смерти и умирания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001.
80. Островская Е. П., Рудой В. И. Буддийский взгляд на мир. СПб.: 1994.
81. Островская-младшая Е. А. Тибетский буддизм. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2008.
82. Ошанин И. М. Большой китайско-русский словарь по русской графической системе в 4 томах. М.: ГРВЛ, 1983-1984.
83. Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг. СПб.: Уддияна, 2004.
84. Пахомов С. В. Антология дзэн. СПб.: Наука, 2004.
85. Пахомов С. В. Мир дзэн. СПб.: Наука, 2007.
86. Привалов У. Древняя мудрость: йога сна, медитация и трансформация в традиции Ньингма. Пенза: Дхарма, 2004.
87. Пятигорский А. М. О психологическом содержании учения раннего буддизма. Труды по востоковедению I. // Учёные записки ТГУ. 1968.
88. Пятигорский А. М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007.
89. Ранджунг Дордже, Третий Кармапа. О различении сознания и изначального осознания. О сущности Татхагаты. Москва: Ганга/Шечен, 2008.
90. Сонг Ринпоче, Богдо Геген Ринпоче. Комментарий на практику Чод. М.: Открытый Мир, 2006.
91. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.
92. Сакья Пандита Кунга Зангпо. Отсечение четырех привязанностей. Руководство по практике. 2007. URL: http://www.indostan.ru/biblioteka/47_802_0.html
93. Сибаяма Д. Цветок безмолвствует. СПб.: Наука, 2003.
94. Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб.: Наука, 2002.
95. Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. Т 1. СПб.: Наука, 2002.
96. Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. Т 2. СПб.: Наука, 2004.
97. Судзуки Д. Т. Антология дзэн-буддийских текстов. СПб.: Наука, 2005.
98. Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. Т 3. СПб.: Наука, 2005.
99. Сумедхо А. Читтавивека. Учения безмолвного ума; Осознанность. Путь к Неумирающему. Русскоязычный самиздат Amaravati Publikations по копирайтам 1984, 1987, 1992.
100. Сэкигути К. Мохэ чжигуань.
101. Сюэ-ли. "Сокровищница Двенадцати Врат" Нагарджунуны. Dordrecht: 1982. URL: <http://lib.ru/URIKOVA/SANTEM/nag.txt>
102. Тендзин Вангъял Ринпоче. Тибетская йога сна и сновидений. СПб.: Уддияна, 2007.
103. Титаренко М. Л. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994.
104. Торчинов Е. А. Избранные сутры китайского буддизма. СПб.: Наука, 2000.
105. Торчинов Е. А. Нерождённый. Жизнь и учение мастера Дзэн Банкэя. СПб.: Евразия, 2000.
106. Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002.
107. Торчинов Е. А. Философия китайского буддизма. СПб.: Издательский Дом "Азбука-классика", 2007.

108. Трубникова Н. Н. "Различение учений" в японском буддизме IX в. Кукай о различиях между тайным и явными учениями. М.: Российская политическая энциклопедия, 2000.
109. Трубникова Н. Н. Начало проповеди Хо:нэн. Возникновение «Школы Чистой земли». 2008. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian26.htm>
110. Трубникова Н. Н. Почитание будды Амида и его «Чистой Земли». 2008. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian14.htm>
111. Трубникова Н. Н. Шесть буддийских школ периода Нара. 2008. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Nara07.htm>
112. Трубникова Н. Н. Обучение «прекращению неведения и постижению сути» в школе Тэндай. 2008. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian05.htm>
113. Трубникова Н. Н. Подготовка к созданию школ Тэндай и Сингон. Учеба Сайтё: и Ку:кай в Китае. 2008. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian02.htm>
114. Трубникова Н. Н. Развитие школы Тэндай в IX в. Эннин, Энтин, Хэндзё:, Танкэй, Аннэн. 2008. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian10.htm>
115. Трубникова Н. Н. Сайтё: о задачах буддийской общины и о «заповедях бодхисаттвы». 2008. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian07.htm>
116. Тругпа Ч. Миф свободы и путь медитации. М.: Издательский дом "Гелиос", 2001.
117. Тубтен Еше, лама. Блаженство внутреннего огня. Сокровенная практика Шести йог Наропы. М.: Открытый Мир, 2010.
118. Туччи Дж. Религии Тибета. СПб.: Евразия, 2005.
119. Тхондуп Тулку Ринпоче. Ум Будды: антология текстов Лонгчена Рабджама по Дзогпа Ченпо. М.: Саттва. Институт трансперсональной психологии, 2006.
120. Уотс А. Это — ТО. // Головина, Н.В., Плотникова, С.В. Что такое дзэн? Львов: Инициатива, 1994.
121. Фельдман-Конрад Н. И. Японско-русский учебный словарь иероглифов. М.: Русский язык, 1977.
122. Фесюн А. Г. Тантрический буддизм. М.: Серебряные нити, 2003.
123. Фесюн А. Г. Тантрический буддизм. М.: Серебряные нити, 2004.
124. Фримантл Ф., Тругпа Ч. Тибетская книга мёртвых. М.: Издательский дом "София", 2003.
125. Фромм Э. Дзэн и психоанализ. // Головина, Н.В., Плотникова, С.В. Что такое дзэн? Львов: Инициатива, 1994.
126. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
127. Хантаева Е.И. Происхождение и формирование школы Цзинту. // Цыбиковские чтения-7. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1998.
128. Херригель Е. Дзэн и искусство стрельбы из лука. СПб.: Наука, 2005.
129. Хун-жэнь. Сю Синь Яо Лунь (трактат об основах совершенствования сознания). Санкт-Петербург: Дацан Гунзэчойнэй, 1994.
130. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005.
131. Цонкапа Чже. Последовательное руководство к этапам Пути Пробуждения. СПб.: Нартанг, 1998.
132. Цонкапа Чже. Последовательное руководство к глубокому пути шести учений Наропы, обладающее троичной надёжностью. СПб.: Нартанг, 2004 [препринт].
133. Чандракирти. Введение в Мадхьямику. Перевод с тибетского, предисловие, комментарии, глоссарий и указатели Донца А.М. под общей редакцией Монтлевича В.М. СПб.: Евразия, 2004.
134. Чаттерджи А.К. Идеализм йогачары. М.: Шечен, 2004.
135. Чжэнь-цзи Ч. Практика дзэн. СПб.: Наука, 2004.
136. Шуртухин К. Поток золотого песка. Сон Чоль Сыним. Тула: Левша, 2000.

137. Шэн-янь. Поэзия просветления. Поэмы древних чаньских мастеров. СПб.: Дхарма центр, 2000.
138. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988.
139. Эду Ж. Мачиг Лабдрон и основы практики Чод. М.: Открытый Мир, 2008.
140. Юнг К. Г. О природе психе. М.: Рефл - Бук, Ваклер, 2002.
141. Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск.: Наука, 1982.
142. Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: Наука, 1995.
143. Янгчен Гавэ Лодой. Арья Нагарджуна о путях и ступенях Гухьясамаджи. М.: Номос, 2011.
144. The Lankavatara Sutra. L.: George Routledge & sons, LTD, 1932.
145. Abe M. A study of Dōgen: his philosophy and religion. Albany: State University of New York Press, 1992.
146. Anesaki M. Nichiren: the Buddhist Prophet. Gloucester: Peter Smith, 1966.
147. Asaṅga. Mahāyānasūtrālaṅkāra. Paris: 1907.
148. Beal S. The Life of Hiuen-Tsiang. By the Shaman Hwui Li. L.: Trurner & Co., 1911, 2003.
149. Bhattacharyya B. L. The Indian buddhist iconography. L.: 1924.
150. Bhattacharyya B. Introduction to Buddhist Esoterism. L.: 1932.
151. Bleichsteiner. L'eglise jaune. Paris: Payot, 1950.
152. Blum M. L., Gyōnen. A Study and Translation of Gyōnen's Jōdo Hōmon Genrushō. N.-Y.: Oxford University Press, 2002.
153. Brown Holt L., Edison T. From India to China: Transformations in Buddhist Philosophy. // Qi: the Journal of Traditional Eastern Health & Fitness. 1995.
154. Ch'en K. K.S. Buddhism in China. A historical survey. Pinceton: 1968.
155. Chōkyi Nyima Rinpoche. The Union of Mahamudra & Dzogchen. Kathmandu: Rangjung Yeshe Publications, 1994.
156. Dōgen E. Z. Bendōwa: Talk on Wholehearted Practice of the Way by Eihei Dōgen Zenji. Tokyo: Kyoto Sōtō Zen Center. Toko Insatsu Kabusiki Kaisya, 1993.
157. Dowman K. Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the 84 Buddhist Siddhas. Albany, NY: SUNY, 1985.
158. Dowman K. Masters of Enchantment: Lives and Legends of the Mahasiddhas. Rochester: Inner Traditions, 1988.
159. Eliade M. Shamanism: Archaic Techniques of Extasy. Princeton: Princeton University Press, 1964.
160. Evans-Wentz W. Y. Tibetan Yoga and Secret Doctrines. Oxford: Oxford University Press, 1958.
161. Fox A. "Jizang", Great Thinkers of the Eastern World. N.-Y.: Harper Collins, 1995.
162. Gregory P. N. Traditions of Meditation in Chinese Buddhism. Honolulu: Kuroda Institute, 1986.
163. Groner P. Saicho. The establishment of the Japanese Tendai school. Berkeley: 1984.
164. Heine S. Existential and ontological dimensions of time in Heidegger and Dōgen. Albany: State University of New York Press, 1985.
165. Heine S., Wright D. S. The Kōan: texts and contexts in Zen Buddhism. N.-Y.: Oxford University Press, Inc., 2000.
166. Heine S., Wright D.S. The Zen Canon: understanding the Classic Texts. N.-Y.: Oxford University Press, Inc., 2004.

167. Heine S., Wright S. Dale. Zen classics: formative texts in the history of Zen Buddhism. N.-Y.: Oxford University Press, 2005.
168. Hsuhe-li C. Nāgārjuna's "Twelve Gate Treatise." Translation with Introductory Essays. Dordrecht: 1982.
169. Hurvitz L. Chih-I. An introduction to the Life And Ideas of Chinese Buddhist Monk. Bruxelles: 1962.
170. Jamgon Kongtrul the Great. The torch of Certainty. Boston & L.: Shambala, 1993.
171. Kasahara K. A History of Japanese Religion. Kosei Publishing, 2004.
172. Kasulis T. Zen Action/Zen Person. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1981.
173. Kelsang Gyatso, geshe. Guide to Dakini Land: The Highest Yoga Tantra Practice of Buddha Vajrayogini. Tharpa Publications, 1996.
174. Kelsang Gyatso, geshe. Essence of Vajrayana: The Highest Yoga Tantra Practice of Heruka Body Mandala. Tharpa Publications, 1997.
175. Kern H. Saddharma-puṇḍarīka or the Lotus of the True Law translated by H. Kern. Oxford: Clarendon press, 1884.
176. Kim Hee-Jin. Dōgen Kigen: Mystical Realist. Tucson: University of Arizona Press, 1987.
177. Kino K. Nichiren daishonin gosho zenshu. 1981.
178. Koseki A.K. The concept of practice in San-lun thought: Chi-Tsang and the "concurrent insight" of the two truths. // Philosophy East and West. Volume 31, no. 4, University of Hawaii Press, 2007; p. 449-466.
179. Libenthal W. Chao Lun: The Treasures of Seng-chao. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1968.
180. Migmar Tseten. Treasures of the Sakya Lineage: Teachings from the Masters. Boston.: Shambhala Publications, Inc., 2008.
181. Ming-Wood L. The Yogaacaaraa and Maadhyamika Interpretation of the Buddha-nature Concept in Chinese Buddhism. // Philosophy East and West, Volume 35, no. 2, University of Hawaii Press, 1985, p. 171-192.
182. Müller F.M. India. What Can It Teach Us? L.: 1883.
183. Murti T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L.: 1973.
184. Murty K.S. Nāgārjuna. Delhi: 1978.
185. Nanjo B. Lankawatarasutra. Kyoto: Otani University Press, 1923.
186. Obermiller E. Buston's History of Buddhism, Tr. by Obermiller. Heidelberg: 1931.
187. Ohasama S., Faust A. Zen, der lebendige Buddhismus in Japan. Gotha: 1925.
188. Ōno T. Jōdai-no Jōdokyō. Tokyo: Yoshikawa Kōbundō, 1972.
189. Park S. B. Wonhyo's Commentaries on the Awakening of Faith in Mahayana. Berkeley: University of California, 1979.
190. Pettit J.W., Penor Rinpoche. Mipham's Beacon of Certainty: Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection Studies in Indian and Tibetan Buddhism. Boston: Wisdom Publications, 1999.
191. Renondeau G. La doctrine de Nichiren, suivie de la traduction annotée de six ses œuvres. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
192. Robinson R.H. Early Mādhyamika in India and China. Madison; Milwaukee; L.: The University of Wisconsin Press, 1967.

193. *Sāṅkrtyāyana R. Vijñaptimātratāsiddhi by Hsuan Tsang, partially reconstructed by R. Sāṅkrtyāyana. // Journal of the Bihar and Orissa Research Society.*
194. Schilbrack K. *Metaphysics in Dogen. // Philosophy East and West.* Volume 50, no. 1, University of Hawaii Press, 2000, p. 34-55.
195. Sherbatsky T. *The conception of buddhist Nirvāna.* Leningrad: 1927.
196. Snellgrove D. L. *The Hevajra Tantra. A Critical Study.* L.: Oxford University Press, 1959.
197. Soothill W.E. *The Lotus of the Wonderful Law or The Lotus Gospel. Saddharma Puṇḍarīka Sūtra.* Miao-fa Lien Hua Ching. Oxford: 1930.
198. Takeuchi M. *Dōgen. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan,* 1992.
199. Tanahashi K. *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen.* San Francisco: North Point Press, 1985.
200. Tenzin Vangyal R. *Wonders of Natural Mind – The Essence of Dzogchen in the Native Bon Tradition of Tibet.* N.-Y.: Station Hill, 1993.
201. Thomas E. J. *The History of Buddhist Thought.* L.: 1953.
202. Thondup Tulku Rinpoche. *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzoga Chenpo.* Ithaca: Snow Lion Publications, 1989.
203. Waley A. *Zen Buddhism and its Relation to Art.* Luzac and Co, 1922.
204. Walleser M. *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Heidelberg: 1904-1927.
205. Walleser M. *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources.* Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
206. Walleser M. *The Life of Nagarjuna from Tibetan and Chinese Sources.* Delhi 1979.
207. Watanabe S. *Nihon-no bukkyō. Tōkyō: Iwanami Shoten,* 1965.
208. Welch H. *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.
209. Williams P. *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations.* L.; N.-Y.: 1989.
210. Winternitz M. *History of Indian Literature.* Calcutta: Calcutta University, 1933.
211. Yamada K. *The gateless gate: the classic book of Zen koans.* Massachusetts: Wisdom Publications, 2004.
212. Yün-hua J. *Nāgārjuna, One or More? A New Interpretation of Buddhist Hagiography. // History of Religion. — Publisher,* 1970;
213. Yuxuan, Sasaki R.F., Kircher T., Yūhō. *The record of Lin-ji / translation and commentary by Ruth Fuller Sasaki.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
214. 頼富本宏. 聖なるものの形と湯*目次. . 京都: 株式会社法蔵館, 2004.

(URL проверены 23 февраля 2012 г.)

Приложения.

-
- ¹ 1. Не из себя и не из иного, и не из того и другого, и не без причины возникают когда-либо, где-либо какие-либо вещи.
 2. Имеются четыре условия: причина, основание, предшествующее и господствующее условия. Пятой причины нет.
 3. Среди этих условий мы не находим ничего, что обладало бы собственным бытием. Где мы не находим собственного бытия, там мы не находим и другого бытия.
 4. В условиях не содержатся следствия. Также не бывает условий, которые не обладали бы следствиями. То же относится и к следствиям.

5. Пусть то, от чего зависит возникновение вещи, будет ее условием. Но если эта вещь не возникает, то как же возможно ее не-условие?
6. Ни несуществующая, ни существующая вещь не может иметь причину: причиной чего является условие, если вещь не существует? Если же вещь существует, для чего тогда причина?
7. Если ни существующая дхарма, ни несуществующая дхарма не возникают, как можно допустить, что есть производящая причина?
8. О существующей дхарме говорят, что она не имеет причины. Если существующая дхарма не имеет причины, то как же была раньше возможна причина?
9. Поскольку дхармы не возникают, не может быть и уничтожения. Непосредственно предшествующая причина невозможна. Если она уничтожилась, как она может быть причиной? [То есть причина должна сопутствовать вещи во времени. Но тогда как вещь может исчезнуть, если ее причина всё ещё пребывает вместе с ней, а значит – действует?]
10. Так как вещи не имеют собственного бытия и не существуют, излишне говорить: «Если существует это, возникнет то».
11. Ни в одной отдельной причине, ни во всех причинах вместе следствие не содержится. Как может из причин возникать то, что в них не существовало?
12. Если предположить, что следствие возникает из причин, в которых оно не содержится, то почему следствие не возникает из не-причин?
13. Если следствие состоит из причин, то причины состоят не из самих себя. Как может следствие, которое происходит из причин, состоящих не из самих себя, происходить из причин?
14. Поэтому нет следствия, которое состоит из причин, и нет следствия, которое не состоит из причин. Если же не существует следствия, то как могут существовать причины и не-причины? (Mūlamadhyamakakārika 1:1-14. // «Mūlamadhyamakakārikas de Nagarjuna, avec la Prasannapāda, commentarie de Chandrakīrti» — St. Petersburg, 1903-1913. Пер. И. М. Кутасовой // Антология мировой философии, Т. 1, ч. 1. — М.: изд-во социально-экономической литературы «Мысль»).

² «У череды рождений (сансара) нет никакого различия / С отсутствием череды рождений (нирвана). У отсутствия череды рождений / Нет никакого различия с чередой рождений. / Граница [состояния] отсутствия череды рождений является / И границей череды рождений. / Между этими двумя [состояниями] нельзя найти / Ни малейшего различия». («Коренные строфы о срединности» XXV: 19-20 // Андросов В.П. 2006, с. 429)

На Тибете известен следующий вариант: «Нет разницы / Между Нирваной и Сансарой, / Нет разницы / Между Сансарой и Нирваной. / Что кладет конец Нирване, / Это также предел Сансары, / Между ними мы не можем найти / Ни малейшей тени различия. / Ибо в основе Сансары лежит Алая-виджняна» («Коренные строфы о срединности» XXV: 19-20 // Дандарон Б. Д. 1997.). Здесь мы видим интерполяцию в духе сторонников йогачары (см. *Фасян*).

³ Не-рождение/не-уничтожение (*бу-шэн / бу-ме*); не-постоянство/не-прерывность (*бу-чан / бу-дуань*); не-единство/не-различение (*бу-и / бу-и*); не-приход/не-уход (*бу-лай / бу-чу (бу-цю)*).

⁴ Поистине, Бхагаван прибыл во дворец Царя Нагов, и созерцал волны океана, и также – ментальные возбуждения, происходящие в этом собрании, [он думал об] океане Алая-виджняны, где развёртывающиеся виджняны [подобно волнам] волнуемы ветром объективации» (The Lankavatara Sutra. 1932. P. 57).

Indeed, the Blessed One, ...came out of the place of the King of Sea-serpents, and looking at the waves of the ocean and also at the mental agitations going on in the those

assembled, [he thought of] the ocean of the Ālayavijñāna where the evolving Vijñānas [like the waves] are stirred by the wind of objectivity (The Lankavatara Sutra. 1932. P. 57).

Санскритский оригинал – см.: (Nanjo B. 1923).

⁵ Поистине, Махамати, если испускание виджняны есть нечто отличное от Алая-виджняны, хотя бы от ее изначальной формы, то Алая-виджняна не могла бы быть тому причинной. Опять же, если нет разницы [между виджнянами и Алая-виджняной], то прекращение развёртывания виджнян будет значить прекращение Алая-виджняны, но [на самом деле] нет прекращения ее изначальной формы. То, что прекращает функционировать – это не Алая в своем изначальном самобытии, но продуцирующая форма виджнян. Если [бы] изначальное самобытие прекращало бы существовать, тогда действительно будет иметь место прекращение Алая-виджняны. Эта доктрина ничем не [будет] отличается от нигилистической доктрины философов (The Lankavatara Sutra. 1932, pp. 88-89)

Ever so, Mahāmati, if the evolving Vijñāna are different from the Ālayavijñāna, even in its original form, the Ālayavijñāna cannot be their cause. Again, if there are not different the cessation of the evolving Vijñānas will mean the cessation of the Ālayavijñāna, but there is no cessation of its original form. <...> What ceases to function is not the Ālaya in its original self-form, but in the effect-producing from of the Vijñānas. When this original self-form ceases to exist, then there will indeed be the cessation of the Ālayavijñāna, this doctrine will in no wise differ from the nihilistic doctrine of the philosophers (The Lankavatara Sutra. 1932, pp. 88-89).

⁶ Таким образом, психоонтологическое учение соотносится с путём психопрактики. Семь уровней следующие: 1) *Абсолютная реальность, доступная уму*, 2) *... знанию*, 3) *... мудрости*, 4) *... двойственным представлениям*, 5) *... за пределами двойственных представлений*, 6), *доступная прошедшим путь сыновей [Победителя]* и 7) *внутренне выявляемая Истинносушим* (The Lankavatara Sutra. 1932, p. 93) – их самосушая Природа.

⁷ Семь видов пустоты по Ланкаватара-сутре: 1) пусты отличительные признаки общности и особенности всех дхарм; 2) пуста самосушая природа всех дхарм, поскольку она не имеет возникновения; 3) пуста непроявленность скандх – нирвана; 4) пуста проявленность скандх – их кармическая обусловленность; 5) все дхармы не поддаются описанию в силу ложности воображаемого; 6) свобода достигшего благородного знания от любых «ароматизированных» представлений – *великая пустота высшей истины*; 7) физическое отсутствие вещи в определенном месте есть *пустота от совместности* (The Lankavatara Sutra. p. 120).

⁸ 2б) *Из них сознание-основа (вместилище) (ālaya-vijñāna), – это созревание всех семян (sarva-bīja).*

Сюан Цзан: Сознание-основа и аффективные явления становятся взаимными причинами. Таким образом, что оно одновременно является как причиной, так и результатом.

Семена – это потенции (силы) (śakti), которые находятся в коренном сознании (mūla-vijñāna) и произрастают в результирующие явления. Существуют два вида семян: 1) Естественные (натуральные) (prakṛtisiddha), то есть потенции, существующие с безначальных времён (anādikālika) благодаря естественной силе дхарм (dharmatā), и реализующиеся в скандхи, аятаны и дхату. 2) Безначальные семена, которые возникают в результате привычных тенденциях (bhāvanā-māya), происходящих из явлений, которые проявляются снова и снова с безначальных времён. <...>

Также есть разделение на нечистые и чистые, (sāsrava-anāsrava) семена. Первые интегрированы в созревающее сознание (vipāka-vijñāna); сами по себе они являются

неопределенными (*avyākṛta*) и становятся благими или неблагими в зависимости от причин и результатов. Вторые не интегрированы в созревающее сознание и, независимо от причин и результатов, являются благими.

Ачарья Васубандху. Тридцать строф. Комментарии Сюань-цзана по *Vijñaptimātratāśāstra-kārika* (Вэй ши сан си лун сунг) и *Vijñaptimātrasiddhi-śāstra* (Вэй ши сан си лун сунг) // Орлов А. 2005, с. 344).

⁹ 15) *Пять [сознаний] возникают в коренном сознании (mūla-vijñāna) вместе или по отдельности (saha-na-vā) в зависимости от условий (pratyaya-uddbhava), подобно волнам на воде.*

Сюан Цзан: если чувственное сознанием взаимодействия чувств, объектов и сознаний, тогда по какой причине это называется трансформацией сознания? Это можно сравнить с волнами на воде. Волны возникают на воде только под влиянием ветра. Однако можно сказать, что волны – это просто трансформация (модификация) воды, из которой они возникают.

Ачарья Васубандху. Тридцать строф. Комментарии Сюань-цзана по *Vijñaptimātratāśāstra-kārika* (Вэй ши сан си лун сунг) и *Vijñaptimātrasiddhi-śāstra* (Ченг вэй ши лун // Орлов А. 2005, с. 422).

¹⁰ Говорю, золото не имеет собственной природы, но благодаря работе искусного мастера, постепенно возникает вид льва – возникновение [обусловлено] лишь причиной <...>. Говорю, что внешний вид льва нереален, это лишь истинное золото. Лев не существует, а золотое тело не исчезает. Посему называю [это] пустотой формы. [Она] не препятствует существованию иллюзий. <...> Бодхи – здесь говорю о дао, об ощущениях. Говорю, что когда видишь льва, то видишь все существующие дхармы, которые не собираются загрязняться, находятся в спокойствии и угасании (и тогда), покинув все, отбросив привязанности, вступаешь по этой дороге в сарву (целостное чистое), словно в море. Посему называю это дао. Издавна все перевернуто вверх ногами. Изначальное не имеет реальности. Это называю ощущением. И, наконец, знающий об этом в полной мере считается просветленным» (Фа Цзан. Очерк о золотом льве в хуаянь. // Янгутов Л. Е. 1982, с. 112-115).

Десять сокровенных врат в образе золотого льва, согласно Фа-цзану, представлены так: 1) золото и лев существуют как совершенные и законченные [соответствует ⁽¹⁾ Ду-шуня]; 2) ⁽⁷⁾ поскольку все части льва золотые, из любой можно сделать льва; 3) ⁽²⁾ золото и лев существуют одновременно, включая друг друга в себя, что не мешает их существованию; 4) ⁽³⁾ любая часть льва – даже волосок – включает в себя всего льва, поскольку сделана из золота; 5) ⁽⁶⁾ можно сосредоточиться на льве, забыв о золоте, и наоборот; 6) ⁽⁵⁾ и то, и другое может проявляться как скрытое и явное, взаимно беспрепятственно; 7) ⁽⁴⁾ часть льва, вмещающая в себя целого льва, входит во все другие части; 8) ⁽¹⁰⁾ ошибочно считать скульптуру живым львом или массой золота; 9) ⁽⁸⁾ все дхармы становятся в девяти временах [по Чжи-яню]; 10) ⁽⁹⁾ «Золото и лев либо скрыты, либо проявляются. Либо одно, либо многое. Каждое из них не имеет природы и вращается вокруг разума. Если говорить о ши и ли, то оба они имеют установление и существование» (Васильев В.П. Обозрение китайской Трипитаки. — ААН, ф.775, оп. 1, д.4, л. 7 об.).

¹¹ Десять Тел Будды: 1) 衆生身, *syujō-shin* – Тело, в котором Будда проявляется в живых существах; 2) 国土身, *kokudo-shin* – «Тело земли-страны», Истинносущий в мире-вместилище: горах, деревьях; 3) 業報身, *gōhō-shin* – «Тело воздаяния за деяния» – момент Будды в кармическом акте, в каком-то смысле – гармония и справедливость сансары; 4) 聲聞身, *shōmon-shin* – «Тело слушающих голос», Будда в телах шраваков; 5) 緣覺身, *enkaku-shin* – «Тело

постигающих связь причин», т.е. пратьякабудд; 6) 菩薩身, *bosatsu-sin* – «Тело бодхисаттв»; 7) 如來身 *nyorai-shin* – «Тело Так Пришедших» [т.е. Истинносущих, Бхагаванов-будд]; 8) 智身, *chi-sin* – «Тело мудрости», проявление *праджны* в каждом, кто к ней прикасается; 9) 法身 *hossin* – «Тело Закона»; хотя терминологически Хоссин и соответствует Дхармаке, но в десятиричной модели это скорее лишь один из ее аспектов, Будда в своей Дхарме; 10) 虚空身 *kokū-shin* – «Тело пространства», Будда как Абсолют, объемлющий и пронизывающий всё.

¹² Десять таковостей Тяньтай: «1) так есть – вид (кит. 相, *xiàng*; яп. *sō*) – общие качества предмета; 2) так есть – природа (кит. 性, *xìng*; яп. *shō*) – свойства; 3) так есть – тело (кит. 体, *tǐ*; яп. *tai*) – синтез вида и природы; 4) так есть – сила, (кит. 力, *lì*; яп. *riki*) – его потенции; 5) ...действие (кит. 作, *zuò*; яп. *sa*) – проявление потенции; 6) ...внутренне присущие причины (кит. 因, *yīn*; яп. *in*), 7) ...внешние причины (кит. 緣, *юань*; яп. *en*), его детерминирующие; 8) ...плод (кит. 果, *guǒ*; яп. *ka*) – непроявленный результат двух причин, 9) ...воздаяние (кит. 報, *bào*; яп. *hou*) – результат, который проявился; 10) ...крайний предел начала и конца (кит. 本末究竟, *běnmò jiùjìng*[*deng*]; яп. *Hommatsu kikyō*[*go*]) – генеральное условие предмета».

13

1) Самадхи, [обретаемое] через постоянное сидение (кит. 四種三昧; *ганцзо-саньмэй*, яп. *дзёдза-дзаммай*). Практика происходит в пустом зале с верёвочными циновками. Созерцание длится 90 дней. Подвижник должен воздерживаться ото сна, нельзя ложиться, стоять и прислоняться – допускаются только промежутки для ходьбы; имеет два способа:

- i) Непосредственное созерцание реальности мира будд и бодхисаттв – радикальный способ, требующий умения останавливать весь поток мыслей, избегать определений; следует полностью погрузиться в мир бодхисаттв, переживая тождество собственного состояния с миром Будды;
- ii) Концентрация на имени, образе и достоинстве конкретного будды. Включает громкую декламацию имени Будды и концентрацию на точках тела, где будут ощущаться силы, приходящие от просветленных – темени, зубах, губах, дёснах, языке, горле и груди);

2) Самадхи, [обретаемое] через постоянное хождение (кит. 常行三昧; *ганьсин-саньмэй*, яп. *дзёгё-дзаммай*) требует строительства алтаря, ритуальных одеяний и омовений. Практика происходит под руководством наставника и также длится 90 дней. Медитируют на 32 великих и 80 малых знаков Истинносущего Будды Амитабхи: сначала подвижник визуализирует Амитабху, выстраивая фигуру от пят до головы и обратно; затем он созерцает качества Будды;

3) Самадхи, [обретаемое] наполовину через сидение и через сидение (кит. 半行半坐三昧; *баньгин-баньцзо-саньмэй*, яп. *хангё-хандза-дзаммай*) – также включает два вида:

- i) Самадхи, [обретаемое с помощью сутр] *широкого распространения* (кит. *фаньдэн саньмэй*), – оно совершается ради «полного покаяния»; богатый ритуал происходит в четырёх комнатах (включая святилище и зал омовений), украшенными флагами и балдахинами, стены покрываются благовониями, на алтаре возжигаются огни и курения, ставятся изваяния «двадцати четырёх почитаемых» и зеркало – всё это призвано создать атмосферу Чистой Земли. Подвижники, установив предварительно связь с божествами сновидения, приступают к семидневному обряду. Цикл практики проходит в следующей последовательности: а) подношение, покаяние, простираие, принесение обетов и омовение; б) хождение с чтением *дхарани*; в) простираие, покаяние и принесение обетов; г), медитация в прозе лотоса – над «пустотой», «срединностью» и ритуальным пространством е) как б; ф) как д;
- ii) Самадхи [обретаемое с помощью Сутры о] Цветке Дхармы (кит. *фахуа-саньмай*, яп. *хоккэ дзаммай* – это практика, призванная очистить от грехов; она включает два обряда: 21-дневное чтение XXVIII главы Лotosовой Сутры – нараспев или про себя¹³. Совершают а)

подношения телом, речью и умом; б) Восхваление трех сокровищ; с) простирания перед одним из будд; d) покаяние в грехах каждого из «шести корней» е) практику β с формулой принятия прибежища; второй обряд – чтение «Спокойных и радостных деяний Бодхисаттвы Совершенная Мудрость». Комментируя эту практику, А.Н. Игнатович отмечает, что тьянтайское самадхи предполагает отсутствие мыслей (кит. *усинь мусин*) и достигается оно «в результате дзэнской медитации» (Игнатович А.Н. 1998, с. 142); и отмечает существование «амидаистского и дзэнского пласта» (Там же, с. 144);

4) Самадхи, [обретаемое] не через сидение, и не через хождение (кит. 半行半坐三昧; *фэйсин-фэйцзо-саньмэй*, яп. *хигё-хидза-дзаммай*):

i) Самадхи [обретаемого просьбой к бодхисаттве] *Авалокитешваре* (а также к бодхисаттве Обретшему Великие Силы), которое совершается в обставленном зале (сходном с III:3:i) и включает а) обращение к Трём сокровищам; б) подношение цветов и благоволий; с) медитацию на счет вдохов и выдохов с созерцанием будд сторон света; d) как а; е) как чтение *гатх* и *дхарани*; f) покаяние и произнесение заповедей; g) поклоны; h) круговое хождение;

ii) Самадхи [обретаемое путём] *следования собственным намерениям* (кит. *суйцзи-саньмэй*; яп. *дзуйдзи-саньмэй*) – анализ благих, неблагих и нейтральных объектов: а) созерцание парамит; б) ...их восприятие «корнями»; с) ...их выражение в действиях; d) постижение «шести зол» и е) «нейтрального» – вместе это приводит к «постижению трех истин».

¹⁴ Развитие тантрического буддизма происходило на Дальнем востоке иначе, нежели на Тибете. В Китае тантризм утвердился как школа в VIII в., однако можно говорить и о «латентных тантрических элементах» (Чжоу Илян, Тантризм в Китае // Фесюн А.Г. 2004, с. 9). В числе проповедников, переводивших и практиковавших *дхарани*, следует назвать *Чжу Лю-яня* (III в.), *Чжи Цяня*, *Дхармаракишу*, *Шримитру* (IV в.), *Тан-у-чаня* (IV-V вв.). *Тань-яо* (V в.) перевёл *Да-цзи-и шэнь-чжоу цзин*, организовал строительство алтарной площадки, развивал учение об обретении *сиддхи*. *Шань-у-вэй* (VIII в.) перевёл *Суру о сиддхи*, где излагаются сходные практики. Со времени эпохи Лян создано несколько переводов *Мо-ли-чжи-тянь цзин* – позднейший из них принадлежит *Амогхаваджре*; *дхарани* включает описание мандалы, мудр, амулетов и достоинства практики. В танском Китае *дхарани* практиковали *Чжи-тун*, *Атигупта* и *Пуньодая*. Тантрические тексты входят в число переводов *Сюань-цзана* и *И-цзина* (Подробнее – там же, с. 10-14).

О Шань-у-вэе говорится, что «Дхармагупта передал [ему] *дхарани*, йога и учение трёх Таинств. Окружённый драконами и божествами в кругу, он посидев всего один раз выучился составлению *мудра*. В тот же день он получил абхишека и стал Учителем людей и дэва...» (Тайсё Трипитака 50.714b1-716a17, цит. по: Фесюн А.Г. 2004, с. 28-29). Под тремя таинствами понимаются таинства *тела*, *речи* и *ума*. У Амогхаваджры в *Пу-ти-синь лунь* они определяются следующим образом: «Из трёх таинств первое – таинство тела: составление *мудра*, приглашая святых. Второе – таинство речи: таинство возгласения *дхарани*, [слова] которых должны [произноситься] отчетливо и без ошибок. Третье – таинство сознания: отправлять способ соединения [букв, “пребывать в *йога*”] и сосредотачиваться на *Бодхичитта*, воображая своё сознание в форме белой, чистой, круглой луны» (Тайсё Трипитака, 32.574b13; цит. по Фесюн А.Г. 1999, с. 29). Образ луны, популярный у китайских ваджраянских (упоминается в *Пи-лу-чжэ-на цзин* (Там Тайсё Трипитака, 18.17b22, 20c3), находится в явном родстве с тибетским медитативным образом *тигле*. *Дхарани* Шань-у-вэя именуются «кратчайшим путем к просветлению, сведением «в единую нить» всех сосредоточений (Тайсё Трипитака 50.714b1-716a17, цит. по: Фесюн А.Г. 2004, с. 30-31), учения *винаи* и *сутры*. Проповедуя «для всех хорошее сосредоточение», Шань-у-вэй устанавливал «штандарт Вайрочаны» (Тайсё Трипитака 50.711b6-712a22, цит. По: Фесюн А.Г. 2004, с. 33). Сходным образом описывается образование *Ваджрабодхи* – он прослушал лекции по *Винае* 18 школ, затем изучал трактаты Хинаяны,

учение йоги, Три таинства и дхарани, освоил всю Трипитаку (Там же, с. 51). *Амогхаваджра* изучал «Науку Звуков», сарвастивадинскую *Винаю*, *Пять Подразделений*, *Три Таинства*, *йогу*, ритуалы огненного жертвоприношения – *хома* (Там же, с. 67-68).

Значительное место в биографиях китайских тантриков занимает описание чудес, явлений будд, овладения стихиями, спасения от бедствий, посвящений и создания чудесных артефактов – ступ, статуй. Превознося пользу *дхарани*, биографы не излагают специфику их садхан; нет в них и отражения психоонтологического учения. В целом можно предположить, что оно складывалось на основании тех философских традиций, с которыми были знакомы китайские ваджраянисты, тогда как внутренне онтологическое творчество в этой традиции было минимальным. О мандалах китайского тантризма известно, что они содержали изображения божеств и семенные слоги, соотносимые с текстами дхарани. Зачастую центральное место в дальневосточной Ваджраяне занимает будда Вайрочана. Ритуал *абхишеки* описывается в трактатах Бодхиручи *И-цзы фо-дин лунь-ван цзин* и *Су-си-ди цзе-ло цзин* Шань-у-вэя (Там же, с. 113).

В авторитетном для китайской Ваджраяны «Трактате о пробуждении истинного видения Махаяны» Ашвагхоши, переведенном Парамартхой и Шикшанандой, излагается глубокое психоонтологическое учение. Будда, «повелитель судеб всех десяти направлений» описывается в категориях, *Тела, Сущности и Проявлений*, (Трактат о пробуждении истинного видения Махаяны. // Фесюн А.Г. 2004, с. 139) – систему, родственную ньингмапинской онтологии *сущности, природы и проявления-сострадания*. Закон – это сердце-сознание всех живых существ, охватывающее «дхармы явного и неявного миров» (Там же, с. 141). Его абсолютный аспект соответствует сущности Махаяны; это Истинная Таковость, которой подобны все дхармы, поскольку они не исчезают и не уменьшаются. Второй аспект – *проявление* и *активность*. С *проявлением* соотносится Татхагата-гарбха, которой присущи «неисчислимые восхитительные добродетели», с активностью – многочисленные плоды в обоих мирах (Там же). Сознание как *Истинное Подобие*, сущность всех дхарм, образует Дхармадхату. Оно *пусто*, «поскольку оно изначально не соотносено с какими бы то ни было загрязненными (т.е. обусловленными) состояниями (дхармами); поскольку находится вне всяких разграничений на особенности вещей» (Там же, с. 143); будучи пустым ото всего ложного, оно постоянно, неизменно, чисто и самодостаточно, и потому *не-пусто* (Там же). Второй аспект, сознание живых существ, опирается на Татхагата-гарбху, в которой гармонично сочетаются состояния «рождения-и-смерти» и «ни-рождения-ни-смерти», и называется *алая-виджняной*, объемлющей и порождающей все дхармы.

Единые в Дхармадхату, многочисленные проявления являют свое тождество Дхармакае, что позволяет говорить об изначальном просветлении (Там же, с. 144). Тогда как простые люди стремятся удалить из потока своего сознания дурные дхармы, а мудрые хинаянисты и бодхисаттвы низших *бхуми* отстраняются от изменчивости мыслей, бодхисаттвы, прошедшие все *бхуми* мгновенно обретают единство с Истинносущим, отсекая самые зачатки омрачений. Совершенно свободные от тончайших и изысканных интеллектуальных построений, они разрывают *алая-виджняну*, пресекают поток омрачений и выявляют Дхармакаю. «Состояние заблуждения неотделимо от просветленной сущности. Его невозможно разрушить, но нельзя и не разрушить» (Там же, с. 146).

Пробуждённая природа подобна зеркалу – далека от образов мира, создаваемых сердцем; поистине не-пустотна, поскольку полностью проявляется во всех мирах как Единое Сознание; не отражает загрязненное, чиста и отстранена от алая-виджняны; воздействует на живые существа как условие добродетели и совершенствования (Там же, с. 147).

Причина появления непросветлённого сознания – незнание Истинного Подобия, создающее мысли, у которых нет собственной природы. Люди блуждают и в желаниях пробуждения, считая, что есть сущность непробужденности. Непросветленное сознание порождает три вида проявлений – действия в неведении, стремление видеть несуществующее и мир вещей. Запускается механизм взаимозависимого возникновения.

Истинное Подобие инициирует чистые дхармы, отвращающие ложное сознание от сансары и побуждающее к радостям нирваны. Человек начинает практиковать парамиты и теряет интерес к не-сущему. Для этого требуется объединение сил внутреннего воздействия благих дхарм и внешней связи с буддами, бодхисаттвами и Учением (Там же, с. 156-157).

Возникновение китайской тантрической школы *Ми-цзун* (кит. 密宗) связано с деятельностью Шубхакарасимхи (637–735), сделавшего перевод Махавайрочана-сутры, и его ученика И-сина (683–727). В Махавайрочана-сутре путем к просветлению служит практика созерцания мандале Мира-лона Великого Будды Вайрочаны, предельном воплощении Таковости: «Безграничные, как пустое небо, все дхармы Будды последовательно рождаются из него» (И-син. Разъяснения к сутре Великого Вайрочаны о становлении Буддой // Фесюн А.Г. 2003, с. 142). Замечательную характеристику даёт психопрактическому ядру этой традиции Н.Н. Трубникова: «Специфику «тайного учения» Сингон исследователи (ср. напр., [Розенберг 1918/1991, 2001; Анэсаки 1980, 126]) видят в том, что оно берется адекватно, непосредственно-мистически воспроизвести истинную и по сути непостижимую «тайную» природу будды, выразить ее в зримых и осязаемых формах, доступных для понимания каждого живого существа. И не только воспроизвести <...> – но еще и рассказать, как это делается». (Трубникова Н.Н. 2000, с. 8). Отметим, что перспектива воплощения Вселенского Будды создаёт спайную систему психоонтологии, психопрактики и семиотики; при этом традиция занята прежде всего творчеством семиотического пространства, тогда как онтологические идеи берутся из мадхьямаки, йогачары и теории Татхагатагарбхи. «Эти три: сознание, мир полной пустоты и *бодхи* недвойственны. Их изначальная основа – сострадание, [а проявление] – совершенствующие *упая-парамита*. <...> Если <...> возжелают познать бодхи, им точно так же следует познать собственное сердце» (Сутра Махавайрочаны о становлении Буддой чудесными изменениями привносимого и имеющегося. I:1 // Фесюн А.Г. 2003, с. 139); таким образом, в самой практике должно воплощаться переживание причастности к Будде и его мандале. Согласно И-сину, реализация полного отсутствия самобытия позволяет буддам быть свободными от кармы и чувственных страстей, – карма и страсти перестают чем-то отдельным, всё являет собой дела Будды (И-син. Разъяснения к сутре Великого Вайрочаны о становлении Буддой // Фесюн А.Г. 2003, с. 143).

¹⁵ Школа Нитирэн-сю.

Школа *Нитирэн-сю* (яп. 日蓮[系諸]宗; *Nichiren[-kei sho] shū*), известная также как *Хоккэ-сю* (яп. 法華宗; *Hokke-shū* – «Школа Цветка Дхармы»), получила своё наименование в честь основателя традиции, тэндайского монаха Нитирэна (яп. 日蓮宗, *Nichiren*) (1222-1282), выдающегося проповедника, харизматического лидера, неутомимого полемиста и общественного деятеля; позже учение *Хоккэ-сю* приобрело черты самостоятельной школы. Монашескую жизнь Нитирэн начал в 13 лет в тэндайском храме Киёсуми-дэра. Дальнейшая его жизнь представляла собой череду путешествий, которые привели его на гору Хиэй, где он изучает наследие тяньтайских мастеров Китая и Японии: Чжи-и, Мяо-лэ, Сайтё; он знакомится с доктринами «старых школ» и эзотерическим учением Какубана, возможно, встречается с Догэном. Нитирэн обладал широким кругозором, в его сочинениях цитируется не менее 60 сутр – этот факт отмечает А.Н. Игнатович (Игнатович А.Н. 2002, с. 65) со ссылкой на Г. Ренондо (Renondeau G. 1953, р. 319-324), полемизируя с С. Ватанабэ, предполагавшим, что наставник находился под одним лишь влиянием Сутры Лотоса (Watanabe, Sh. 1965, р. 81). Однако, в отличие от склонных к умеренной эклектике сторонников *Тэндай* и даже довольно самодостаточных приверженцев *Чань*, Нитирэн не отводит другим школам места в Дхарме: *Кэгон* и *Сингон* он называет «ворами», обвиняя их в присвоении доктрины «в одном мгновении – три тысячи миров». Будучи ярким противником амидаизма, дзэн-буддизма, и «старых», т.е. восходящих к эпохе Нара, школ, он противопоставил их вероучительным моделям

«глубочайшую Дхарму» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы и заявил о себе как о последователе линии Чжи-и и Сайтё (Игнатович А.Н. 2002, с. 309). «В сочинениях первого патриарха школы [Хоккэ-сю] нет и намёка на пересмотр и тем более ревизию классических доктринальных положений Чжии и его учеников, а также Сайтё. Этим объясняется и отсутствие в трактатах Нитирэна разработок фундаментальных проблем тэндайской метафизики» (Там же, с. 89).

В рассуждении о «промежуточных» и «исчерпывающих» формах Великой колесницы наставник идет дальше всех своих предшественников: он провозглашает, что только в Лotosовой сутре содержится махаянское вероучение, а всё остальное – не более чем хинаянские доктрины, полезные только там, где ещё не слышали проповедей Великой Колесницы. Напротив, в землях, где уже проповедано махаянское учение (к их числу Нитирэн относит Японию) «хинаянская» проповедь вообще не должна звучать. Замысел Нитирэна, стоящий за этой моделью, фактически идет наперекор тому духу, который был свойственен и китайским, и корейским, и японским последователям Тяньтай: если для них иерархия учений позволяла ассимилировать наследие других школ, то Нитирэн призывает к разрыву со всеми не-тяньтайскими доктринами.

Онтологическое Единое предстает в учении Нитирэна как «великая тайна» – *хондзон*. Обычно этот термин обозначает «объект почитания» – изображения будд и бодхисаттв в виде скульптур и в мандалах. В контексте учения Нитирэна слово приобретает новое, вселенское содержание: *хондзон* – это сам «изначально наличествующий, [никем] не сотворенный (...) глава Учения — Почитаемый Шакья[муни] в Трех Телах» (Там же, с. 97). Современный нитирэнист Дз. Тэрасава связывает отношение школы *Нитирэн* к изображениям с *доктриной трех тысяч таковостей* и отвергает упреки в идолопоклонстве: обращаясь к изображению Истинносущего, человек вступает в связь не с материальным предметом, а с самой природой Будды, явленной и в его собственном сознании (Тэрасава Дзюнсэй. Учение нитирэна для нашего века. // Игнатович А.Н. 2002, с. 37). Таким образом, тэндайское онтологическое учение определяет смысл практики.

Именно в области сотериологии и психопрактического учения находит выражение новаторский дух Нитирэна. Отправной точкой его проповеди становится концепция эпох Дхармы, провозвестие наступления «Эпохи конца Закона» – в этом отношении Нитирэн не одинок, подобных взглядов придерживаются и амидаисты, известны они и приверженцам Тэндай, но у него эта доктрина становится драматическим ядром специфической программы. Себя Нитирэн отождествляет с «бодхисаттвами, появившимися из-под земли», утверждая, что сам он – воплощение *Дзёгё-босацу*, Бодхисаттвы Высшие Деяния:

«Вам нет необходимости защищать и хранить эту Сутру. Почему? [Потому что] в моем мире Саха есть бодхисаттвы-махасаттвы, которых столько, сколько песчинок в шестидесяти тысячах реках Ганг <...> Когда Будда поведал это, земля в [мире] Саха трехтысячного великого тысячного мира сотряслась, и из-под нее появились неисчислимые тысячи, десятки тысяч, миллионы бодхисаттв-махасаттв.<...> Среди этих Бодхисаттв было четыре поводыря: первого звали – Высшие Деяния, второго звали – Безграничные Деяния, третьего звали – Чистые Деяния, четвёртого звали – Деяния, Устанавливающие Покой». (Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. // Игнатович А.Н. 2007, с. 229-230).

Основные категории нитирэновской практики сведены в понятие «великих тайн». К ним относятся *хондзон*, *кайдан* и *даймоку*. *Хондзон* – т.е. «Истинно-почитаемое», Будда, Абсолют, тождественный во всех своих трех телах и бесчисленных проявлениях, становится объектом поклонения в форме специфической мандалы – *гохондзона* (яп. 曼荼羅御本尊, *mandara-gohonzon*). Нитирэн строил этот сакральный символ в форме вертикальной иероглифической надписи заглавия Сутры Лотоса (яп. 妙法蓮華經, *Myōhō Renge Kyō*), с добавленным сверху славословием (яп. 南無, *namu*), окруженной именами будд, бодхисаттв (включая *ками*, переосмысленных в буддийском духе). Следуя своей глобальной социально-религиозной программе, Нитирэн настаивал на том, чтобы *мандара-гохондзоны* были в

каждом доме; помимо этого следовало создать и «великие гоходзонны» (яп. 大御本尊, *daigohonzon*) – общегосударственный и даже мировой. Местом практики перед гоходзоном служит *кайдан* (яп. 怪談, *kaidan*) – открытое или закрытое пространство в буддийском храме, где послушник принимает прибежище в Трех Драгоценностях в качестве монаха и получает соответствующие заповеди. Воплощая собой принцип единства Сангхи, *кайдан* также удостоверяет право монастыря давать монашеское прибежище (в Японии этот аспект *кайдана* приобрёл политическую окраску – так, полемика Тэндай со «старыми школами» сопровождалась борьбой за право создания собственных кайданов). Нитирэн насыщает образ кайдана символикой всеобщего единения: он настаивает на всеобщем посвящении (а не только для монахов) – всё население страны должно войти в практику Сутры Лотоса: «Человек, побывавший на кайдане, переживает духовную революцию, и такая метаморфоза должна произойти со всеми гражданами страны, что гарантирует гармонию общества и, следовательно, процветание государства» (Игнатович А.Н. 2002, с. 98)». Помочь этому должна государственная (а затем – и всемирная) система кайданов во главе с Великим Кайданом. По замыслу Нитирэна, Великий Кайдан должен походить на «Чистую Землю на Священной Горе [Гридохракуте]» (Кино, К. р. 1022), цит. по: (Игнатович А.Н. 2002, с. 98).

Даймоку (яп. [お]題目, [*o-*]*daimoku*). «Заглавие» – третья «великая тайна» Нитирэна – это мантра-молитва *Nam(u) Myōhō Renge Kyō* (南無妙法蓮華經), «Слава Сутре Лотоса Чудесной Дхармы». Произнося это словословие, человек «открывает в себе и реализует «мир» будды» (Игнатович А.Н. 2002, с. 98). *Даймоку* – ядро всего нитирэновского учения. Согласно Нитирэну, мантра включает в себя все смыслы учения Сутры Лотоса в целом (в этом он следует семиотическим идеям Чжи-и (Игнатович А.Н. 1998, с. 109) – см. выше), отчего она действенна даже для того, кто не освоил идеи Тяньтай:

«[Вопрос:] «Хоть огонь и называют огнем, но [им] не обожжешься, пока не дотронешься [до него] рукой. <...> Если только произносить нараспев *НАМУ МЁХО РЭНГЭ КЁ*, не постигнув сути [учения], то как же избежишь [впадения] в плохие состояния?»

[Ответ Нитирэна:] «(...) Название <...> Сутры о Цветке Дхармы — суть, сердцевина восьмидесяти четырёх тысяч святых учений. [Оно] — глаз всех будд! И вы ещё сомневаетесь, что произнося ее нараспев, не отдалитесь от четырёх плохих состояний?» (Нитирэн. Трактат о даймоку Сутры о Цветке Дхармы. // Игнатович А.Н. 2002, с. 99).

Таким образом, психотехническим ядром школы *Цветка Дхармы* становится практика, напоминающая по форме *памятования* столь нелюбимых Нитирэном амидаистов (см. ниже); это явным образом контрастирует с богатым медитативным арсеналом *Тяньтай*. Нитирэн прилагает немало усилий, чтобы обосновать эффективность и исчерпывающий символизм *даймоку*; иногда для этого он даже прибегает к текстам своих оппонентов (Там же, 99-100).

Хотя между утонченной картиной тяньтайского мироздания и незамысловатой практикой Нитирэна трудно обнаружить родство, не стоит, однако, делать вывод, что онтология и психопрактика совмещены в его учении произвольно. Нитирэн чувствует напряжение в этом соотношении, и всячески старается его разрешить, прибегая к принципу «*в одном мгновении – три тысячи миров*» (Нитирэн многократно упоминает эту доктрину в Тракте об истинно-почитаемом (Нитирэн, Трактат об истинно-почитаемом... / Игнатович А.Н. 2002, с. 213), в том числе – со ссылкой на Мяо-лэ (Там же, с. 209) и Чжи-и (Там же, с. 205, 207).); который он считает более глубоким, чем доктрина «*сто миров – тысяча таковостей*», т.к. он относится ко всей вселенной, а не только к живым существам (Нитирэн, Трактат об истинно-почитаемом... / Игнатович А.Н. 2002, с. 194). Новаторский дух японского реформатора не помешал ему взять за основу психоонтологию, восходящую к «сутрам второй волны», восприняв ее, однако, в духе тэндайского объективизма. Нитирэн проповедует о присносушем и всеобщем «знании и видении Будды» (Там же, с. 205.), в силу которого только

и возможно пробуждение живых существ. Чтобы подчеркнуть ценность этой доктрины (излагаемой в Лотосовой Сутре в образе «сокрытой жемчужины»), Нитирэн ссылается на «Сокровенный Смысл Сутры о Цветке Лотоса» Чжи-и и «Толкование “Рассуждений о постижении сути”» Чжан-аня (Там же). Можно предположить, что именно «единомгновенность» воспринимается им как тот идеал, который уравнивает сложные учебно-психотехнические программы тьянтайских монастырей с простейшим *даймоку*. Сама же техника наделяется глубоким семиотическим измерением: каждый слог оказывается шифром, вмещающим в себя целые доктринальные комплексы, в том числе – и онтологические: М. Анэсаки (Anesaki, M. 1966, p. 78-79) обращает внимание на реализуемое «восстановление связи с Буддой», что одновременно означает «реализацию истинного естества» подвижника. Отношение к иероглифу, свойственное Нитирэну, напоминает ваджраянские представления о кладах на «языке дакини». Комплекс *хондзон-кайдан-даймоку* и по содержанию, и функционально соединяет в себе одну из принципиальных тенденций дальневосточной махаяны – назовём ее «идеал непосредственной и простой техники», с семиотическим принципом, «свёртываемости» доктрины в символ. Отличительная черта практики «великих тайн» – это ее социально-политическая интенция (осью здесь выступает *кайдан*) – в такой форме она не известна ни китайцам, ни тибетцам; впрочем, своим происхождением она обязана тьянтайской «сотериологии мироздания». И физические, и ментальные усилия последователя Хоккэ-сю служат выявлению *хондзона* и воплощению Чистой Земли в пространстве и сознаниях нашего мира.

¹⁶ Хуэй-кэ, пришедший в Шаолинь за наставлениями, застал Бодхидхарму погруженным в медитацию. Простояв целый день перед безмолвным учителем, он, наконец, услышал вопрос о том, чего он желает. Ответом на его просьбу о «ценных наставлениях» были слова: «Ни с чем не сравнимое учение Будды может быть постигнуто только после долгого и сурового самоконтроля, когда человек переносит самое невыносимое и практикует самое трудное». (Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. // Боцман Я. 2001, с. 512). В этом высказывании Бодхидхарма не просто ставит дхьяну в качестве психопрактического ориентира для подвижничества, что предполагает значительную духовную дисциплину, но и свидетельствует о запредельном характере этого опыта.

Далее легенда сообщает, что Хуэй-кэ, чтобы продемонстрировать серьезность своего намерения, отсек себе руку и протянул ее Бодхидхарме. Тогда учитель заметил: «Ты не должен искать эту истину у других»:

– Моя душа еще не знает мира. Прошу тебя, учитель, умиротвори ее». «Принеси мне сюда свою душу, и я ее умиротворю», – сказал Бодхидхарма. После некоторого колебания Эка [японское произношение имени Хуэй-кэ] признался: «Много лет я искал ее и все еще не могу ухватиться за нее». <...> «Ну вот. Твоя душа умиротворена раз и навсегда».

Такое подтверждение со стороны учителя мгновенно привело Эку к сатори (Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. // Боцман Я. 2001, с. 513).

¹⁷ *Дзаммай* [самадхи] – область так называемой махаянской медитации. Тот, кто достиг этого состояния, обретает *праджню* (истинную мудрость); <...> 2. *Кэнсё*, или *сатори*. Эта доктрина введенная, как считают, Дарума-дайси и состоящая в «прямом указании на сознание человек, созерцании собственной природы и обретении состояния Будды», является сущностью дзэн и венцом восточного мистицизма. <...> Мы осознаём, что мирские страсти сами по себе и есть бодхи (мудрость), что сам этот мир и есть Чистая Земля, что само наше тело и есть Будда.<...> Природа Будды, воля небес, божественная природа, Таковость – все это имена одной реальности, вечного, неизменного Абсолюта, которого достигает адепт. 3. *Мукую*, безыскусная

деятельность, достигаемая посредством *сатори*. Это состояние не-знания, не-обладания, не-пребывания. (Рэйкити Кита, Киити Нагая. О воспитании альтруизма в дзэн. // Пахомов С. В. 2004, с. 92-93).

¹⁸ Увидев Ма-цзу в чань-на, Хуай-чжан спросил, с какой целью тот медитирует. Ма-цзу заявил, что хочет стать буддой. Хуай-чжан в ответ на это стал полировать камнем черепицу. Заметив удивление ученика, он сказал, что делает зеркало. Ма-цзу воскликнул, что это невозможно. «А разве можно стать буддой, сидя в медитации?» – ответил Хуай-чжан. Существует и другой вариант диалога, более философский. Учитель разъясняет Ма-цзу, что подлинная практика не имеет отношения к конкретным формам поведения, а природа Будды не скована формами, и потому считать сидячую медитацию выражением высшей истины – явная ошибка.

У этой истории существует и иной вариант, более философский:

«Ты практикуешь **дзадзэн** или **дзабуцу**? Но если это подлинный **дзадзэн**, то знай, что дзэн не имеет ничего общего с сидением и лежанием. Если это подлинный **дзабуцу**, то знай, что Будда не имеет фиксированной формы. Истина внепространственна. Ее нельзя принять или отвергнуть. **Дзабуцу** – убийство Будды, Оставаясь привязанным к сидячему положению, ты не можешь постичь природу вещей» (Блайс Р. Х. 2001, с. 33).

¹⁹ В этом понимании метафизики, которую я называю трансцендентальной метафизикой, метафизические положения являются неограниченными экзистенциальными утверждениями, которые, как предполагается, должны быть истинными при каждом мыслимом положении вещей. Они трансцендентальны не в том смысле, что они описывают сферу, выходящую за пределы феноменального, но скорее в том, что они описывают те свойства вещей, без которых они вообще не могли бы существовать. Метафизические заявления Догэна предположительно также соответствуют этой ограниченной дефиниции (Schilbrack, K. 2000, с. 34).

On this understanding of metaphysics, which I will call transcendental metaphysics, metaphysical claims are unrestricted existential statements that purport to be true in every conceivable state of affairs. They are transcendental not in the sense that they describe a realm that transcends the phenomenal one, but rather in the sense that they describe the features of things without which they would not exist at all. Dōgen's metaphysical claims also seem to meet this narrower definition.

²⁰ Дрова истлевают в пепел и уже не станут дровами снова. Пусть же никто не придерживается мнения, что пепел пришёл на смену, а дрова – предшествовали. Следует знать, что дрова пребывали в дхармическом состоянии дров [по отношению к которым] есть предшествующее и последующее. Пусть даже то, что «до» и «после» отделены от «до» и «после». Пепел находится в дхармическом состоянии пепла [от которого] – предшествующее и последующее. Так же, как дрова не станут дровами вновь после того, как они истлели в пепел, так же и человек не продолжит жить после смерти. (Dōgen. Genjōkōan. // Ibid. P 93).

Firewood is reduced to ash and cannot become firewood again. So, one should not hold the view that ash is succeeding and firewood is preceding. One must know that firewood dwells in the dharma- position of firewood [of which] there is preceding and succeeding. Although there is before and after it is cut off from before and after. Ashes are in the dharma-position of ashes [of which] there is preceding and succeeding. Just as firewood does not become firewood again after it has been reduced to ashes, so man does not resume life after death.

²¹ **Просто сидите, отбросив тело и ум.** «Просто» – значит едионаправленно. Осуществление дзадзэн едионаправленно и отбрасывает тело и ум. В Хо:кё:ки [дневник Догэна о его учёбе в Китае] говорится, что практиковать дзадзэн – это значит отбрасывать тело и ум. Некоторые

²² 「五十四年、照第一天 Пять раз по десять и четыре года

я озарял над Поднебесной Небо.
打箇勃跳、躅破大千 Вмиг прыгнув за него, разбил, коснувшись,
бесчисленные тысячи миров.
渾身無、活落黄泉 Теперь Всего не вождедея Тела,
живущим в Жёлтый падаю исток.
Эй, друг, привет!

²³ И будды, и обычные живые существа возникают из Единого Ума, и нет никакой иной реальности, кроме него. Он существует с незапамятных времен; он не знает ни рождения, ни смерти; он не является ни голубым, ни желтым; он не имеет ни очертаний, ни формы; он превышает категорий бытия и не-бытия; он ни стар, ни молод; <...> превосходит любые пределы, слова, знаки и противоположности. Его следует принимать только таким, каков он есть; если же мы пытаемся схватить его в мысли, он ускользает. Он подобен пространству, грани которого лежат вне какого бы то ни было измерения; никакие концепции здесь неуместны. <...>

Этот Ум есть Источник; он есть Будда, абсолютно чистый по своей природе, и он присутствует в каждом из нас. <...> Сущность сама по себе пуста и позволяет всему проходить сквозь себя; она спокойна и безмятежна, просветлена, миролюбива и благородна (Хуан-бо (Обаку Куин). Трактат о сущности передачи ума (Дэнсин Хоё). // Судзуки Д. Т. 2005, с. 159-160; с. 167).

Только этот Единый Ум есть Будда, которого не следует отделять от обычных живых существ. Но чем больше мы ищем его вовне, в мире форм, тем дальше он ускользает от нас. Совершенно невозможно заставить Будду искать самого себя, так как нельзя заставить Ум овладеть самим собой.

<..> Те, кто до конца верит в то, что Ум на самом деле и есть Будда, и пытается достичь успеха посредством практики, привязанной к форме — отдаются ложным фантазиям и отклоняются от правильного пути.

Этот Ум есть — не что иное, как Будда; нет никакого Будды вне Ума, не существует никакого ума отдельно от Будды. <...> Проникая в сущность Единого Ума, вы видите, что нет никакой особенной реальности, [которую можно было бы назвать Умом]. Эта непостижимость является ничем иным, как истиной самого Будды (Там же, с. 159-160).

²⁴ Однажды <...> Бокусю, спросил у Риндзая, как долго тот пробыл у Обаку, и Риндзай ответил ему, что пробыл у Обаку три года. Бокусю спросил у него, обращался ли он с вопросами к мастеру, и тот ответил, что не обращался. Тогда Бокусю сказал ему:

— Пойди к Обаку и спроси у него: «в чем великий смысл буддизма?»

Три раза Риндзай приходил к Обаку и три раза получал удар палкой, не успевая даже выговорить до конца вопрос. Риндзай решил, что не сможет достичь просветления в этой жизни и ему лучше уйти из монастыря, но Обаку, когда узнал об этом, посоветовал ему повидать Дайгу (ученик Кису, который был учеником Басо [Ма-цзу]). Дайгу спросил у Риндзая, откуда тот пришел.

— От Обаку, — ответил Риндзай.

— Что Обаку сказал тебе? — спросил Дайгу.

Риндзай рассказал ему о том, как три раза приходил к Обаку с вопросом о великом смысле буддизма и все три раза был бит.

— Не знаю, была ли в этом моя ошибка, — добавил Риндзай.

— Обаку был очень добр с тобой, забывая о своем высоком положении, а ты еще сомневаешься в том, что это была твоя ошибка! — сказал Дайгу.

Услышав эти слова, Риндзай пережил просветление и воскликнул:

— В буддизме Обаку нет ничего особенного!

Дайгу схватил его за грудки и спросил:

— Маленький дьявол! Только что ты сказал мне, что не знаешь, прав ты или нет, а сейчас ты говоришь, что в буддизме Обаку нет ничего особенного. Что ты только что постиг? Говори!

Риндзай ударил Дайгу три раза по ребрам. Дайгу отпустил его и сказал:

— Мне с тобой больше нечего делать. Твой учитель – Обаку! <...>

— Пусть только Дайгу сюда придет! Он получит от меня щелчок по носу! — воскликнул Обаку.

— Зачем ждать? Почему бы не дать ему щелчок прямо сейчас? — воскликнул Риндзай и ударил Обаку.

— Сумасшедший дергает за усы тигра! — закричал Обаку.

— Риндзай закричал «Кац!» <...> (Блайс Р.Х. 2001, с. 275-276).

²⁵ Помимо Риндзай-дзэн к японским наследникам Линь-цзи следует отнести сформировавшуюся в XIII в. самобытную школу *Фукэ*, (яп. 普化, *fuke*) получившую своё наименование по имени основоположника – китайского мастера Пу-хуа. По легенде, наставник ходил по городу, звоня в колокольчик и призывая всех к просветлению.

Японским продолжателем дела Пу-хуа выступил Синти Какусин (яп. 心地覚心, *Shinchi Kakusin*) известный также под именем Мухон (яп. 无本覚心, *Muhon*) (1207-1298), ученик риндзайского мастера У-мэня, и наставника Чжо-саня, который был наследником Пу-хуа в семнадцатом поколении. Наследником Какусина был Хотто Кокуси (яп. 法燈国師, *Hotto Kokushi*).

Наиболее характерными практиками последователей *Фукэ* было паломничество и медитация *суйдзэн* (яп. 吹禅, *suizen*) – игра на *сякухати* – традиционной японской бамбуковой флейте; считалось, что навыки, требующиеся для совершенного овладения игрой, и те, что нужны для обретения пробуждения – это одни и те же качества; играть безупречно способен лишь пробужденный. Монахи *Фукэ*, получившие название *комусо* (яп. 虚无僧, *Komuso*; «монахи пустоты», «ничтожные монахи») ходили по городам и храмам Японии со свёрнутыми соломенными циновками-корзинами на головах, что должно было символизировать отказ от идеи «Я», и играли на сякухати. Период Эдо стал эпохой расцвета школы; монахи-паломники получили права свободного передвижения по стране; ряды *комусо* пополняли ронины и бродяги, бакуфу нередко использовали монахов как шпионов. Недоверие к *комусо* привело к государственному запрету школы после реставрации Мэйдзи в 1871 г., от которого традиция

«дзэн игры на флейте» медленно оправляется в наши дни: одна из трех современных школ игры на *сякухати*, основанная Одзаки Синрю (1820–1888) – *Мёан-рю* (яп. 明暗流), восходит к храму Мёандзи в Киото.

²⁶ Есть реальность, которая ближе неба и земли; / Но у нее нет ни формы, ни названия; / Глазами ее не увидеть; / У нее нет глоссы, чтобы уши могли ее слышать; / Назовешь ее Умом или Буддой — раздушишь ее природу, / Ибо она тогда будет подобна воображаемому цветку-призраку; / Это не Ум и не Будда; / Пребывая в безмолвии, она таинственно мерцает, / Ее может узреть только чистое око. / Это Дхарма, которая превосходит форму и звук; / Это Дао, которое превыше всех слов. / Желая завлечь слепых, / Будда позволил словам шутливо срывать с его золотых уст; / С тех пор небо и земля усыпаны колючками шиповника. / О мои добрые достойные друзья, собравшиеся здесь! / Если вы желаете услышать громовой голос Дхармы, / Исчерпайте слова, освободите свои мысли, / Ибо только тогда вы сможете прийти к осознанию этой Единой Сущности. / Брат Хуэй говорит: «От дхармы Будды / Не следует отрываться в угоду простым человеческим мнениям». (Дайо-кокуси. О Дзэн. // Судзуки Д. Т. 2005. С. 220).

²⁷ Дальневосточный амидаизм.

Школы Чистой Земли, так же, как и Чань, следует отнести к «праксицентрическим» традициям дальневосточного буддизма. Зародившись во II в н.э., *Цзинту* (кит. 淨土宗, упр. 淨土宗, *jìngtǔ*; кор. *jeongtojong*; яп. 淨土宗 *jōdoshū*) уже к IX в. наравне с Чань заняла господствующие позиции в китайском буддизме, а в XII – XIII вв. две этих традиции практически вытеснили все иные школы на всём Дальнем Востоке. Пожалуй, даже в меньшей степени, нежели Чань, учение *Цзинту* определялось некой определенной махаянской религиозно-философской системой или сутрой, в которой излагалась бы некая психоонтологическая модель. Тем не менее, амидаистские школы восприняли определенные психоонтологические установки, имплицитно содержащиеся в сутрах, где излагается учение об буддах – Амиабхе и Амитаюсе (в Китае эти образы сливаются (Малзунова Э. Л.-Д. 2007, с. 14)). Принципы эти восходят к общемахаянским представлениям, в особенности – к доктрине Трех Тел Будды. В этой модели Самбхогакая – это идеальное, но пространственно определенное тело, наделенное всеми признаками Истинносущего, а также всё пространство его манифестации. В Самбхогакае махасаттвы проявляют себя, создавая целые миры, практика Дхармы в которых осуществляется беспрепятственно.

Определяющим признаком школ «Чистой Земли» стало учение об освобождении «с опорой на другого» (Розенберг. О.О. 1991, с. 39), вдохновляемое учением о Сукхавати – Западной Земле Амиабхи – самым «спорным моментом во всей буддийской философии» (Малзунова Э. Л.-Д. 2007, с. 15). Разграничение «практик с опорой на собственные силы» и «практик с опорой на другого» сделал Сань-луань: «Полагаясь на «собственную силу», человек как бы идет к цели пешком, а полагаясь на «силу другого» он как бы плывет на лодке», цит по: (Янгутов Л. Е. 1995, с. 178).

Стоит отметить, что новая сотериологическая перспектива, задаваемая образом Чистой Земли, в школах *Цзинту* не упраздняет принципиальный идеал Нирваны, но либо опосредует его (Чистая Земля предстает либо пространством для идеального подвижничества), либо отождествляется с нирваной. Второй вариант – наиболее утонченный, в нём утверждение о том, что «Западный Рай лишён чувственных характеристик» (Малзунова Э. Л.-Д. 2007, с. 15) выводится за рамки сакральной топологии и в онтологическое измерение.

Три основополагающих текста школ *Цзинту* – «*Проповеданная Буддой махаянская сутра величественного чистого, спокойного, ровного и равного просветления [Будды] Амитаюса*» («Большая Сукхавативьюха сутра»), «*Рассказанная Буддой сутра Амиабхи*»

(«Малая Сукхавативьюха сутра»), «Сутра созерцания Будды Амитаюса». Первый текст был переведён Кан Сэн-хуем в 252 г., второй – Кумарадживой (402 г.), третий атрибутируется Калаяшасу (V в); по некоторым версиям, это – китайская компиляция. «Сутра созерцания будды Амитаюса» представляет собой руководство по визуализации Чистой Земли. Последователи Цзинту высоко почитают эту практику, однако не рекомендуют ее неопытным практикующим (Поповцев Д.В. Сутра созерцания Будды Амитаюса. Предисловие. // Торчинов Е.А. 2004, с. 224).

Большая Сукхавативьюха сутра описывает прекрасную Чистую Землю, «в которую может попасть человек с развитыми корнями благого и добродетелями, если произнесет обет родиться там: если он станет повторять имя Амиабхи «один день, два дня, <...> семь дней», и «сознание не колеблется, то незадолго до смерти Амиабха вместе со всеми божествами явится...» (Проповеданная Буддой махаянская сутра величественного <...> просветления [Будды] Амитаюса)// Торчинов Е.А. 2004, с. 80) и подвижник обретет рождение в Сукхавати. В Большой Сукхавативьюха-сутре даётся *мантра*, ставшая средоточием амидаистской практики:

«Будда сказал Ананде: «Если желаешь узреть неизмеримое, чистое, ровное и равное пробуждение <...> следует обратиться лицом к западу, где заходит солнце, поклониться и произнести мантру “Намо Буддхая Амиабхья”» (Большая Сукхавативьюха сутра. // Торчинов Е.А. 2004, с. 192); (кит. 南無阿彌陀佛; Námó Āmítuó Fó; яп. 南無阿彌陀仏 Namu Amida Butsu). Вместе со славословием следует упорядочить сознание и блюсти чувства, раскаиваться в злодеяниях и быть гармоничным в поведении (Там же, с. 187). В шестой главе рассказывается, как бодхисаттва Дхармакара, ныне ставший буддой Амиабхой, дал обет создать Чистую Землю, «превосходящую бесчисленные земли будд», откуда свет мудрости смог бы достичь существ десяти сторон света – от небожителей до насекомых. Обет Дхармакары включает 48 обещаний, среди которых последующая амидаистская традиция особо выделяет, 19-й, 20-й, и, особенно, – 18-й обет – привести всех, кто обращает к нему своё сознание, в свою Чистую Землю:

[18] Когда я стану Буддой, все живые существа десяти сторон света услышат моё имя и таким образом достигнут сознания веры, радости и корней блага. Они обратят своё сознание [ко мне], желая родиться в моей стране. Если, достигнув сосредоточения на протяжении десяти [моментов] мысли, они не родятся [там], да не обрету я истинного просветления.

[19] Когда я стану Буддой, живые существа десяти сторон света услышат моё имя. Они разовьют сознание бодхи и будут практиковать заслуги и добродетели. Они примут практику шести парамит и утвердятся в невозвращении. Затем, благодаря [своим] корням блага обратятся [ко мне] и возжелают родиться в моей стране. Объединив своё сознание, они будут днём и ночью непрерывно памятовать обо мне. Когда их жизнь подойдет к концу, я со всеми бодхисаттвами появлюсь перед ними и встречу их. Они мгновенно родятся в моей стране и станут бодхисаттвами-авайвартика. Если я не исполню этот обет, то да не достигну я истинного просветления.

[20] Когда я стану Буддой, живые существа десяти сторон света услышат моё имя, будут сосредоточенно памятовать о моей стране и разовьют сознание бодхи. Они утвердятся в невозвращении, возрастят все корни добродетели и достигнут сознания обращения [ко мне]. Среди них не будет таких, которые не достигнут успеха. Если у них дурная карма, то, услышав моё имя, они сами раскаются. На пути [Махаяны] они будут свершать добро, будут придерживаться сутр и заповедей. Они возжелают родиться в моём краю. После смерти не родятся вновь в дурных формах существования, а родятся в моей стране». (Большая Сукхавативьюха сутра. // Торчинов Е.А. 2004, с. 110-111).

Амидаистское учение (по преимуществу – по «Сутре созерцания Будды Амитаюса») в Китае было институционализировано Хуэй-юанем (476–542), под его началом на горе *Лушань* сформировалась община, практикующая созерцание по методам сутр Амиабхи. Учением Хуэй-юаня вдохновлялись секты Белого Лотоса (кит. 白蓮教, *báiliánjiào*).

Распространение идей *Цзинту* в Поднебесной связывается с проповедью Тань-луаня

(476-542), сочетающее в себе элементы амидаизма, мадхьямаки и даосизма. В его миросозерцании философия Нагарджуны служила обоснованием учения о «Западном Рае». Тань-луань создал комментарий на шастру Васубандху о Чистой Земле. Мастер перетолковывает комментарии к «Ступням бодхисаттвы», атрибутируемые Нагарджуне, о лёгкости практик бодхисаттв по сравнению с техниками иных практикующих. Важность столь простой психотехники Тань-луань объяснял низкими способностями людей, живущих во времена оскудения Дхармы. В своей практике наставник опирался на сочинения Васубандху, у которого он почерпнул техники декламаций, медитаций, подношений, простираций и др.; в особенности он ценил славословие имени Будды, утверждая, что в нём присутствует сила Истинносущего. Пользовался Тань-луань и даосскими техниками «достижения долголетия».

Идеи Тань-луаня о временах конца Дхармы развил его ученик Дао-чо, утверждавший, что существование Учения проходит три этапа: «истинный Закон» (кит. *чжэньфа*, яп. *сёбо*), «подобие Закона» (*сяньфа*, яп. *дзобо*) и «конец закона» (кит. *мофа*, яп. *маппо*). Согласно Дао-чо, в эпоху конца Закона на земле просто невозможны ни подлинная практика, ни Освобождение, отчего единственным выходом для практикующих должно стать упование на будо Амиабху: «Практика произнесения имени стала центральной традицией этой школы и получила название «няньфо» в Китае и «нэмбуцу» в Японии. Термины «нянь» и «нэн» с течением времени получили множество различных толкований» (Малзунова Э. Л.-Д. 2007, с. 21).

Наследник Дао-чо, Шань-дао, «видный популяризатор» *Цзинту* (Малзунова Э. Л.-Д. 2007, с. 21) практиковал и монашескую дисциплину, и амидаистские техники – прежде всего – *няньфо*. Помимо славословия, он нараспев декламировал сутры, медитировал на образ Будды и почитал его изображения (Хантеева Е.И. 1998, с. 153). Хуэй-юань и Шань-дао фактически создали «догматику» китайского амидаизма (Малзунова Э. Л.-Д. 2007, с. 4).

В самостоятельную традицию *Цзинту* окончательно оформляется во времена Тан (618 – 907) и Сун (960 – 1279). Амидаистские практики были знакомы и чаньским наставникам. Бай-чжан называл обращение к Амиабхе «надёжной практикой», а фаяньский мастер Юнь-мин Янь-шоу настаивал на параллельном использовании техник *Чань* и *Цзинту*. В учении Юнь-мина Чань – это и есть Чистая Земля. Приверженцами Амиабхи были Хуэй-цзин, Юань-сянь, Дао-шэн и Юань-лай из *Цаодун*, Ци-сун, И-хуай и Цзун-бэнь из *Юньмэнь*, Сы-синь У-синь и Мин-бэнь из *Линьцзи*. Наставник Мин-бэнь утверждал, что только в Чань возможно должным образом практиковать амидаизм. В чаньских интерпретациях Западный Рай предстает и как опора практики в посмертии, и как к Таковость, присущая сознанию подвижника.

К VIII в. под явным китайским влиянием буддийская традиция Кореи, существовавшая с IV в, оформляется в ряд школ, включая *Цзинту* (кор. *Чонтхо*). Для махаянской традиции Силлы было весьма характерно почитание будд и махасаттв (в особенности – Шакьямуни, Майтреи, Амиабхи и Авалокитешвары). Учение корейского буддизма времён трех государств складывалось из представлений, фрагментарно воспринятых из махаянской религиозной философии: мир рассматривался как «некая лишенная содержания иллюзия» (Малзунова Э. Л.-Д. 2007, с. 30). Объединение Кореи в результате завоеваний Силлы (668 г.) определило повсеместное распространение силлской традиции буддийского вероучения. Сангха оказывается вовлеченной в бюрократический аппарат, отчего корейский буддизм приобретает специфическое «охранительно-государственное» измерение. Элементы амидаизма содержатся в учении наставника Вон Хё, создавшего в числе своих трудов *Пульсоль[амита]-кёнсо*, *Симпунхва чэннон* и *Кымган саммэ кеннон*. В сочинении «Вдохновение в практику» Вон Хё воспринимает «Врата Чистой Земли» как саму способность к практике, доступную всем (Вон Хё. Вдохновение в практику). В VII в. культ Амиабхи в Корее переживает расцвет.

В Японию учение амидаизма пришло в VI в. На японской земле амидаистские идеи развивались в рамках двух направлений. Первая была тесно связана с *Тэндай* (внутри нее можно выделить сторонников мистического тождества бытия и Чистой Земли и, напротив, радикальную «традицию упования»). Вторая существовала в форме народного амидаизма.

Среди новых практик стоит отметить своеобразное сочетание культа предков с упованием на Амидабху – «оплакивание умерших ради Амиды» – культ, практиковавшийся в храме Кансиндзи (598 г.) (Мещеряков А.Н. Синто и буддизм. // Ермакова, Е.М.; Комаровский, Г.Е.; Мещеряков, А.Н. 2002, с. 139). Так же, как и в Корее, японский буддизм (и амидаизм – в частности) приобретает государственно-охранительные черты. Этому способствует доктрина *хондзи-суйдзюку* (яп. 本地垂迹) – «исконная земля и сошествие будд», развивающаяся в XII-XIV вв. Из защитников Учения и формы жизни в буддийском космосе японские божества становятся манифестациями будд, «приглушающих [свое] сияние» – (яп. 和光; wa kō).

Мастер Сайтё (яп. 最澄, Saichō), (767 – 822), основавший школу Тэндай, был не только сведущ в тэндайском учении и ваджраянских практиках, но и прибегал к обрядам, связанным с Амидабхой. В жизнеописаниях Сайтё мы видим пересечение различных направлений буддийской традиции: «Во время аскезы на горе Хиэй ему вдруг ночью явилось три сияющих круга. Это были три будды (Сяка-Шакья, Якуси-Бхайшадрьягуру, Амида-Амидабха); которые обещали покровительствовать основанной им школе Тэндай и спасать людей. Тогда же Сайтё определил, что ками горы Хиэй троичен, и каждая из его ипостасей является аватарой этих будд». (Накорчевский А.А. 2003, с. 321).

Сайтё связал идеи амидаизма с доктриной «защиты страны». Подобные взгляды были весьма характерны для Тэндай, стремившейся «синтезировать все известные религиозные учения и практики» (Малзунова Э. Л.-Д. 2007, с. 63). Среди тэндайских почитателей Амидабхи следует отметить Эннина (яп. 圓仁/円仁 Ennin) (794-864), изучившего технику славословия Будды – *нэмбуцу* (кит. 念佛, *niànfó*; яп. 念仏, *nembutsu*) в монастыре на горах Утайшань. Его ученик Соо (яп. 相応 Sōō) (831-918) практиковал технику «непрерывного памятования Будды» (яп. 不斷念仏, *fudan nembutsu*).

Другой тэндайский наставник, Рёгэн (яп. 良源, Ryōgen) создал «Указания о девяти способах возрождения в Чистой земле Вечной Радости» (яп. 極樂浄土九品往生儀, *Gokuraku Jōdo kuhon ōjō-gi*), где он интерпретирует «Сутру созерцания Амидаюса». Девять способов пропорционально соответствуют трём уровням способностей практикующего. Освоение каждой из этих ступеней определяет поведение подвижника в предсмертный час. Технику *нэмбуцу* Рёгэн рассматривает как практику, словесная сторона «делания» вторична. (Трубникова Н.Н. Почитание будды Амида и его «Чистой Земли». 2008). Помимо «памятования Будды» психопрактическая система Рёгэна включала и другие памятования: «...о Дхарме» (яп. 念法, *nempō*), «...об общине» (яп. 年僧, *nensō*), «...о небесах» (яп. 念天 *nenten*), «...о заповедях» (яп. 念戒, *nenkai*) и «...о подаянии» (яп. 念施, *nense*) – «подаянии наставлением» мирянам, жертвующим монахам. (Kasahara K. 2004, p.116). Различные виды памятования связываются с уровнями освоения практики.

Особое место среди тэндайских почитателей Амидабхи занимает Гэнсин (源信, *Gensin*; также 恵心, *Ensin*) (942–1017), ученик Рёгэна. Будучи образованным и в наставлениях Цзинту, и в собственной тэндайской доктрине, Гэнсин создавал интегральное учение, сочетающее в себе простоту практики (в противовес эзотеризму тайных посвящений) с прочным психоонтологическим основанием – таковым послужило учение о Природе Будды, которой преисполнено всё сущее, и Экаяне – исчерпывающему учению, изложенному в Сутре Лотоса; согласно Гэнсину всем Трём Колесницам отводится место в этом едином учении.

Чистой Земле Гэнсин посвятил масштабный труд «Собрание сведений о возрождении» (яп. 往生要集, *Ōjyōshū*). По примеру трактата Чжи-и «Махаянское прекращение неведения и постижения сути» Гэнсин делит «Собрание...» на десять глав: 1) Удаление от здешнего мира; 2) Стремление к Чистой земле, 3) Свидетельства о Чистой земле, 4) Правила памятования о будде, 5) Дополнительные приемы памятования, 6) Памятование в особых случаях, 7) Блага от памятования, 8) Последствия памятования, 9) Различные пути, ведущие к возрождению, 10) Вопросы и ответы.

Практику памятования наставник представляет как средство, подходящее всем. Гэнсин поддерживает идею о периоде конца Закона, а также прибегает к картинам нижних миров, чтобы подчеркнуть необходимость освобождения – подробнее об этом: (Трубникова Н.Н. Почитание будды Амида и его «Чистой Земли». 2008). Стремление к Сукхавати, согласно Гэнсину, преисполняет подвижника десятью радостями: «1) следовать руководству бодхисаттв Чистой земли; 2) видеть, как раскрывается цветок лотоса, в котором ты возродишься; 3) видеть свой собственный новый облик; 4) созерцать прекрасный мир вокруг с пятью «палатами» 官, кан; 5) чувствовать непрестанное счастье; 6) спасти все страдающие существа; 7) видеться и беседовать с бодхисаттвами Чистой земли; 8) слушать проповедь будды; 9) сердцем совершать подношения будде; 10) идти по пути будды». (Трубникова Н.Н. Почитание будды Амида и его «Чистой Земли». 2008). Примечательно, что превознося красоты Чистой Земли и действенность практики памятования, он не отвергает и другие техники – однако, ни одна из них, согласно Гэнсину, не сочетает в себе такой простоты и общедоступности. Принципиальное значение в практике имеет не ее техническая составляющая, а искренность подвижника, его сердце-дух, (яп. 心, *kokoro*).

Нэмбуцу может принести пользу даже на смертном одре: «...наша слепая память [妄念, мо:нэн, иначе — «слепая мысль»] — это исконная суть и ступень помрачения. А вне слепой памяти нет никакого сердца, отдельного от нее. В предсмертный час, если помнишь о будде, держа в уме одно — неужто я останусь помраченным, со слепой памятью! — то удостоишься пришествия. И когда будда воссядет на лotosовом престоле, то тут же развеет слепоту твоей памяти, и тогда — да обретешь ты просветленное сердце! Памятование о будде, повторяемое внутри слепой памяти, подобно лотосу, растущему в грязи. (Гэнсин. Ёкава хо:го. // Трубникова Н.Н. Почитание будды Амида и его «Чистой Земли». 2008).

Опорой для этой практики служат и собственные «корни благого», и «помогающее памятование множеств мудрецов» и сам «обет-основание» Амитабхи. Должная практика осуществляется пятью способами: 1) *почтением* Амитабхи (яп. 礼拝, *raihai*), 2) *восхвалением* (яп. 讃歎, *sandan*), 3) обетованием (яп. 作願, *sagan*), 4) созерцанием (яп. 觀察, *kanzatsu*) и 5) *посвящением* заслуг (яп. , 廻向 *ekō*). Обетование включает в себя четыре обета бодхисаттвы. Памятование имеет четыре основных формы: 1) *сосредоточение деяний* (яп. 定業, *jōgō*) – сидячая медитация; 2) *отпадение деяний* (яп. 散業, *sangō*), – состояние, когда погруженность в памятование сохраняется и при обычной деятельности; 3) *деяния, наделенные обликом* (яп. 有相業, *sōkō*), – созерцание Амитабхи и Чистой Земли; 4) *деяния, лишенные облика* (яп. 無相業, *musōkō*) – соединение интенсивного памятования с осознанием всеобщей пустотности, и, одновременно, недвойственности (Идеи недвойственности, столь характерные для психоонтологии китайских буддистов, тем не менее, имеют индийское происхождение, так что мы никак не можем согласиться с Э. Л.-Д. Малзуровой, считающей доктрину «разработанной в Китае» (Малзурова Э. Л.-Д. 2007, с. 77)). Таким образом, предел практики становится для подвижника обретением интуитивного понимания той Реальности, о которой говорит тэндайская психоонтология.

Среди проповедников «народного амидаизма» следует отметить «площадного мудреца» Кую (яп. 空也, *Kūya*) (903–972) – создателя практики «плясового памятования» (яп. 踊念仏, *odori-nembutsu*). Куя проповедовал *нэмбуцу* как способ почитания Трех Драгоценностей, и, в отличие от мастеров Тэндай, не связывал технику с «охранением страны». Своих последователей Куя призывал к добродетельным поступкам и сам участвовал в общественных работах.

Самой древней амидаистской школой Японии считается *Юдзу-нэмбуцу*. Основатель традиции Рёнин (яп. 良忍 *Ryōnin*) (1072–1132), монах из школы Тэндай, в качестве психоонтологического основания своего учения использовал доктрину Кэгон и ряд тэндайских идей. Бытие – это Дхармадхату, «Тело-основание» (яп. 本体; *hontai*) всего сущего. Рёнин учил, что Чистая Земля Амитабхи тождественна Татхате: «Один человек – это все люди; все люди –

это один человек; одно деяние – это все деяния. Это называется возрождением [в «Чистой Земле»] при помощи силы другого, десятью мирами в одном мгновении мысли, *взаимопроникновением-и-слиянием* [юдзу], *славословием* [нэмбуцу], всеобщей наполненностью, совершенством добродетелей» (Ōno, Tatsunosuke 1972, с. 224). Поэтому упование на Будду не просто приносит пользу какому-то конкретному человеку – но всё живое, изначально единое в *Хонтай*, получает благословение от практики. «Единая мысль» связывает всех обитателей сансары и Истинносущих, и открывает неуничтожимый момент нирваны в сансаре. Воззвать к Амитабхе один раз – всё равно, что совершить миллион *нэмбуцу*. Иллюзорные границы «отдельных» вещей преодолимы здесь и сейчас, но сам этот опыт меняет саму перспективу, «здесь и сейчас» исчезают.

Таким образом, Чистая Земля – это не область мироздания, а состояние сознания. Единство, не препятствующее индивидуальности (идея Кэгон) и взаимопроникновение вещей (характерный принцип Тяньтай, в Кэгон также известный) выступают у Рёнина как психоонтологическое обоснование амидаистской психопрактики. Среди школ Чистой Земли *Юдзу-нэмбуцу* – одна из самых философических, в ее учении элиминируется характерный для других школ дуализм «своих» сил и сил «другого». Хотя мы не можем утверждать, что практика школы действительно проистекает из психоонтологии Аватамсаки и Ланкаватары, однако согласование, сделанное Рёнэном, представляет собой одну из наиболее целостных систем амидаизма. Идеи этой школы, однако, не получили такого широкого распространения, как школы «радикальной» практики.

Основателем «Школы Чистой Земли» – *Дзёдо-сю* (яп. 浄土宗, *Jōdoshū*) считается Хонэн (яп. 法然, *Hōnen*) (1133-1212). Наиболее характерной чертой этой традиции стало учение о том, что все практики, помимо памятования об Амитабхе, бесплодны. В «*Послании на одном листе бумаги*» (яп. 紙小消息, *Isshi-kōshōku*) наставник призывает уповать на Амитабху, не опасаясь собственных грехов и слабой практики. Преимущество Западной Земли среди обитателей всех Истинносущих состоит в том, что Амитабха приходит к тем, «кто памятовал три или пять раз»; Будда принимает даже тех, кто совершил «десять злодеяний и пять преступлений»:

«Изначальный обет Амида движет нас сейчас к возрождению — и не может быть, чтобы обещанное не было достигнуто! Чтобы двигаться силою Изначального обета, нужно глубоко укрепиться в верящем сердце [信心, синдзин].

Трудно получить человеческое тело — но мы его получили; трудно встретиться с Изначальным обетом — но мы с ним встретились; трудно пробудить сердце, идущее по пути, — но мы его пробудили; трудно отдалиться от круговорота, что несет нас, — но мы от него отделимся; трудно родиться в Чистой земле, но мы в ней возродимся — вот радость из радостей!» (Хонэн. Послание на одном листе бумаги. // цит. по: Трубникова Н. Н. Начало проповеди Хо:нэн... 2008).

Для практикующего, согласно Хонэну, принципиальным должно стать лишь отсутствие «сомнений» (яп. 疑い, *utagai*). Примечательно, что в описании мироздания Хонэн говорит о «собственном теле» практикующего (яп. 自身, *jishin*) и «грешных людях» (яп. 罪人, *sainin*). Н.Н. Трубникова отмечает, что в числе этих категорий следует рассматривать и «последний век» (яп. 末世, *masse*), осмысляемый как мироздание, – тогда мы получим классическую онтологию Тяньтай: три плоскости мира: вместилище, мир как форму жизни и «пять совокупностей» (Трубникова Н.Н. Начало проповеди Хо:нэн... 2008.). Помимо *Тэндай* Хонэн изучал *Хоссо* и *Кэгон*.

По отношению к китайским классикам *Цзинту* Хонэн применял метод «созерцательного толкования» – (яп. 観心釈, *kanjin-shaku*) – компиляцию цитат, зачастую переинтерпретирующую взгляды наставника. В «Собрании выдержек об избранном основном обете и памятовании о Будде» (яп. 選択本願念仏集, *Senchaku hongan nembutsu-shū*) (ТСД 83, № 2608; цит. по: (Трубникова Н.Н. Начало проповеди Хо:нэн... 2008.) наставник разбирает

практическое наследие мастеров *Цзинту*. Из «должных (яп. 正, *syō*) практик памятования», восходящих к Шань-дао и известных тэндайскому культу Амиабхи – декламации сутр, созерцания, поклонения, повторения имени Будды и восхваления, – Хонэн выделяет *нэмбуцу*, а остальные определяет как смешанные (яп. 雜, *zō*); к таковым «во Вратах Чистой Земли» прибегать не следует. Памятование – единственный путь в Чистую Землю, а учения об уровнях подвижничества – лишь уловка. Практика *нэмбуцу* дарует три качества «сердца»: *предельную искренность* (яп. 至誠心, *sinjōsin*), *глубину* (яп. 深心 *jinsin*) и *обращенность к изначальному обету* (яп. 廻向発願心 *ekō-hotsugansin*), и она способна привести подвижника в Чистую Землю даже против его желания. Хонэн согласен с Шань-дао в том, что практика искреннего *нэмбуцу* превосходит все возможные грехи живого существа. Глубина практики определяется укорененностью иллюзии самости.

В учении Хонэна явным образом происходит отход от классических категорий буддийской психологии и типологии практикующих. Поскольку категория омрачения (санскр. *kleśa*) нивелируется, теряет смысл и медитативный комплекс. Всякий человек в общине Хонэна – это «простой человек» (яп. 凡夫, *bonbu*), и его качества практикующего не связывается ни с омрачениями, ни обетами. (Blum M.L. 2002, P.1 p.4). Категоричность Хонэна вызывала жёсткую критику со стороны других школ, в частности, Гэдоцубо Дзёкэй из *Хоссо* апеллировал ко двору о запрете проповеди «исключительного памятования».

Тэндайское происхождение имеет и «Истинная школа Чистой Земли» (яп. 浄土真宗, *Jōdo-shinshu*), созданная наставником Синраном (яп. 親鸞, *Shinran*) (1173-1269), учеником Хонэна. *Дзёдо-синсю* небезосновательно считают самой радикальной формой амидаизма. Синран утверждал, что единственным абсолютно истинным обетом Амида следует считать 18-й, а совершение благих деяний (19-й) и соблюдение заповедей с упованием (20-й) лишь дополняют его. Личная сила в деле спасения не играет никакой роли, спасение возможно только по милости Будды, т. е. «с опорой на другого» (яп. 他力, *tariki*). Подвижнику следует совершать лишь одну практику – петь мантру Амиабхи. Синран заявляет, что «не претерпит падения в ад благодаря практике *нэмбуцу*, которой придерживался Хонэн» (Blum M.L. 2002, P.1 p.4). В сочинении «Учение, практика, вера, постижение истин» наставник развивает идеи уровней Чистой Земли: уделом подлинно верующих становится *Синдзицу-ходо* – Истинная Земля Воздаяния, сомневающиеся попадают в *Хобэн-кэдо* – Условную Землю. Таким образом, вера в системе Синрана становится сугубым сотериологическим критерием, в свете которого объясняются все иные стороны учения – гносеологические и сакрально-топологические. Следуя Тань-луаню, Синран утверждал, что Будда Амида одновременно находится в Теле Дхармы и Теле Воздаяния (т. е. в Самбхогакае, в пространстве Чистой Земли). Таким образом наставник согласует исключительный характер практики *нэмбуцу* с махаянской онтологией учения Трёх Тел Будды: Амиабха оказывается не просто проявлением Дхармакаи – это и есть Дхармакайя, непосредственно манифестирующая себя в Чистую Землю. Отметим, что для радикальных амидаистов не характерен глубокий интерес к вопросам психоонтологии, однако, находясь в тесной связи с Тэндай, эти школы не могут и отказаться от осмысления этих вопросов.

Выходец из *Сингон*, Какубан Когё-дайси (яп. 覚鑁/覺鑁 興教大師, *Kakuban Kōgyō-Daishi*) (1095–1143), создавший практику «*эзотерического нэмбуцу*», утверждал, что Амиабха выявляет в себе Природу Вселенского Будды, он – его манифестация, Ум Вайрочаны; по сути, почитаемый ваджраянистами Вайрочана и Амиабха – это один и тот же Будда. В памятовании с Амиабхой, практикующий через него обретает единение с Вайрочаной – истоком всего сущего.

Весьма интересным в отношении соединения религиозной философии и амидаистской практики следует считать учение мастера Иппэна (яп. 一遍; *Ippen*) (1234–1289), основателя *Дзи-сю*, «Школы времени» (時宗 *Jishū*), получившей своё название из-за сессионной практики воспевания Амиабхи. «Чистую Землю» Иппэн понимает как особое состояние сознания,

достигаемое усилием мысли (Козловский Ю.Б. 1998, с. 26). «Рай» Будды Амитабхи – это не космографическая, а психоонтологическая реальность, присущая живому существу, и практика *нэмбуцу* служит ее выявлению. Иные практики также способны принести пользу, но в меньшей степени. Чистая Земля в перспективе учения Иппэна оказывается тождественной нирване (Там же, с. 9). *Дзи* испытала влияние дзэн-буддизма, а сам Иппэн считается обладателем печати Дхармы. В целом учение *Дзи* несколько напоминает *Юдзу-нэмбуцу*.

На всём дальнем Востоке амидаизм вдохновлял практиков – так же, как и Чань – но, однако, с противоположной сотериологической перспективой – «опорой на другого» (в меньшей степени это верно для Гэнсина, Рёнина и Иппэна). При этом японский амидаизм демонстрирует тенденцию к упрощению техник памятования – давая ей «вместе с тем философское обоснование» (Малзунова Э. Л.-Д. 2007, с. 49). Используя в качестве необходимого основания доктрину Трикаи, встраивающую учение о Чистой Земле в буддийский психокосм, амидаизм стремится либо к разрыву с философской традицией (наиболее характерно для «радикальных» школ японского амидаизма – *Дзёдо*, *Дзёдо-син*, – школ ещё менее склонных к «метафизике», чем «южные» традиции *Чань*), либо к усвоению сложившихся психоонтологических доктрин (амидаизированный *Тэндай* Эннина, Соо, Рёгэна), – вплоть до создания синкретических учений (*Чань-амидаизм*, *Тэндай-амидаизм* Гэнсина, *Кэгон-амидаизм Юдзу-нэмбуцу* Рёнина, эзотерический амидаизм Какубана, *Дзи* Иппэна). Амидаистское учение «в той или иной степени соприкасается с постулатами других школ и это не удивительно...» (Малзунова Э. Л.-Д. 2007, с. 54). В любом случае, связь между психоонтологическими доктринами и психотехникой для амидаизма вторична: характер школы определяет практика. Именно в силу отсутствия *собственного* онтологического измерения амидаизм охотно вступает во взаимодействие со школами, где это измерение развито.

²⁸ Однажды Энкан-осё позвал своего помощника и попросил его:

— Принеси мне веер из носорожьего рога.

— Веер сломался, — сказал помощник.

— Если сломался веер, то принеси мне самого носорога, — бросил Энкан. (Миура И.; Сасаки Р.Ф. 2004, с. 93).

²⁹ Радостно наслаждайся непрерывным восприятием объектов шести чувств!

Чем бы ни наслаждался, бодхи разгорается все сильнее.

Когда обрел силу высшего присутствия и стал с ним знаком,

Созерцать – значит оставить сознания шести чувств свободными и раскрепощенными!

<...>

...Созерцая ум, я вышел за пределы объекта созерцания.

Исследуя ум, ничего не увидеть.

Но именно зреть это «нечего видеть» есть «видение».

Созерцать — значит не отвлекаться от смысла «нечего видеть»!

<...>

Не цепляться за то, что возникает, — состояние самоосвобождения.

<...>

Созерцать — значит оставаться в измерении знания, не создавая понятий и не отвлекаясь!

<...>

Просветленный изначально

Ум и есть Бхагаван-Всевышний, великое самородное состояние:

Сансара всегда была совершенно чиста.

Поняв Ум, я открыла просветленное состояние.

<...>

Понимание просветленного состояния за пределами усилий — лучшее созерцание, Просветление превосходит созерцание и несозерцание.

<...>

Сознание-основа – Самантабхадри, Мыслительное сознание – Самантабхадра. Таковы сиддхи недвойственности мужских и женских божеств.

Чогьял Намкай Норбу. Происхождение и учение Дзогчен Семде // Чогьял Намкай Норбу, Адриано Клемента. Всевышний Источник. Основная Тантра Дзогчен Сэмдэ. — Донецк-М.: «Ринчен-Линг», 2001. — С. 18-104.

³⁰ Подробное изложение истории тибетского буддизма на русском даётся в работе Е. А. Островской-мл. «Тибетский буддизм» (Е. А. Островская, 2008), история Карма Кагью изложена у В. П. Андросова и Е. В. Леонтьевой (Андросов В.П., Леонтьева Е.В. 2009); сделанный Ю. Н. Рерихом в 1946 г. перевод английский перевод классического исторического труда Гой-лоцавы Шоннупэла «Синяя Летопись» также стал доступен на русском усилиями О.В. Альдебиля и Е.Ю. Харьковской (Гой-лоцава Шоннупэл. 2001). Нам же остаётся развернуть перспективу нашего исследования таким образом, чтобы рассматривать учение ваджраянских школ как сложившегося феномена, давая по мере необходимости и историческую перспективу их развития.

³¹ Система **пяти скандх** (санскр. *skandhāḥ*) – подразделение дхарм на пять групп: 1) телесно-сенситивных переживаний, (санскр. «*rūpaṃ*», тиб. «*gzugs*»), 2) эмоциональных реакций (санскр. «*vedanā*», тиб. «*tshor ba*»), 3) представлений (санскр. «*sañjñā*», тиб. «*du shes*»), 4) сил и влияний прежних действий (санскр. «*saṃskārāḥ*», тиб. «*du byed*») и 5) сознания (санскр. «*viññānaṃ*», тиб. «*tam shes*»).

Все дхармы пяти скандх непостоянны (санскр. *anityataḥ*); лишены самости (санскр. *anātmataḥ*), т.е. ни одной из этих дхарм не присуще самобытие, все они предполагают страдательное претерпевание (санскр. *duḥkhataḥ*) и обладают потенциалом прекращения. Согласно представлениям Махаяны все дхармы также не являются определенными сущностями, внеположными классифицирующему их языку; дхармы определимы лишь в их отношении друг к другу, попытка их рассмотрения как конкретных сущностей ведет к неразрешимым парадоксам (фундаментальная идея «Коренных Строф о Срединности», «Двенадцати врат» и других сочинений, атрибутируемых Нагарджуне); в силу этого дхармы *пустотны* (санскр. *śūnyataḥ*).

Помимо классификации дхарм по скандхам существуют матрицы *двенадцати опор восприятия* (санскр. *dvādaśa āyatanāni* – двенадцать аятан) и *восемнадцати опор сознания* (санскр. *aṣṭādaśa dhātavaḥ* – восемнадцать дхату).

К аятанам относятся *пять чувств*, [или соответствующих им органов] (санскр. «*caṅkṣuḥ*» – зрение; «*śrotam*» – слух; «*ghraṇām*» – обоняние; «*jihvā*» – вкус; «*kāyaḥ*» – осязание); *пять типов чувственных переживаний* [или «объектов»] («*gūrām*» – цветоформа, «*śabdaḥ*» – звук, «*gandhaḥ*» – запах, «*rasaḥ*» – вкус и «*sparśaḥ*» – осязаемое), а также *аятана ума* (санскр. «*mano-āyatanāni*») и соответствующие ей *дхармо-аятаны* (санскр. «*dharma-āyatanāni*»).

Дхату включают в себя все аятаны, а также шесть типов сознания – пятой скандхи. Вместе они образуют всю систему, дхарм, которая участвует в акте восприятия.

(Подробнее о скандхах: Андросов В. П., 2001; Торчинов Е. А., 2002).

³² В *нирмана-чакре* из авадохути выходит шестьдесят четыре тончайших канала, загибающихся вверх. Чакра визуализируется алой, ее внутренняя форма – треугольник (реже – круг). В области сердца расположена *дхарма-чакра* (тиб. *chos kyi 'khor lo*; соответствует *анахата-чакре*) – белая шарообразная структура (однако, во многих визуализациях бывает синей), вместилище *тигле*; именно с нее начинается формироваться зарождающийся организм. Из *дхарма-чакры* выходит восемь каналов, сгибающихся вниз, к *нирмана-чакре*. В горле расположена *самбоха-чакра* (тиб. *longs spyod gyi 'khor lo*; соответствует *вишуддха-чакре*) – красный шар, из которого выходят шестнадцать спиц, уходящих вверх. На темени находится

махасукха-чакра (тиб. *bde chen gyi 'khor lo*; соответствует *сахаспара-падме*) – разноцветный треугольник с тридцатью двумя каналами, уходящими в направлении горла. Круглые чакры заряжены *упаей*, треугольные – *праджней*. Согласно Цонкапе, в области каждой чакры боковые каналы оплетают авадхути, образуя узлы по два витка, а в дхарма-чакре – по шесть (Там же, с. 185). Это описание заметно отличается от изображения у ламы Анагарики Говинды (Лама Анагарики Говинда, 2005, с. 167). Помимо четырёх основных чакр в тонком теле имеются и другие: в межбровье находится центр с шестью каналами, аналогичный *аджня-чакре*; на уровне основания (у мужчин – у основания «ваджры») позвоночника расположена *гухья-чакра*, «тайный диск» – красный шар с тридцатью двумя каналами (тиб. *bde skyong gi 'khor lo*; соответствует *муладхара-чакре*), у этого центра есть полюса – белая *ратна-чакра* («драгоценный» или «срединный тайный диск») с восемью каналами и *конечная тайная чакра* (у мужчин – на конце «ваджры», у женщин – внутри «лотоса»). Различные ваджраянские тексты могут описывать о четырёх до восьми центров; «*аджня-чакра*» может включаться в *махасукха-чакру* – *центр дабтонг* (тиб. *dab stong*), а «*свадхистана-чакра*» – в *гухья-чакру* (Там же, с. 169-170) Таким образом, ваджраянская система чакр не совпадает с системой кундалини-йоги прежде всего в осмыслении огненного центра: буддисты располагают ее там, где в индуистской системе находится подобие *ратна-чакры*. При этом центра солнечного сплетения в ваджраянской модели, по-видимому, нет. В центре чакры зачастую визуализируется *семенной слог*, выражающий соответствующий мантрический звук.

³³ «Теперь из темени падает вниз белое начало – «семя», унаследованное от отца. <...> Ты видишь «белый путь», похожий на лунный свет, заливающий чистое небо. Внутренний признак – ощущение ясности... Это состояние называется «появление».

Из области пупка взлетает вверх красное начало – «кровь», унаследованное от матери. <...> Ты видишь сияние «красного пути», похожее на солнечный свет, озаряющий чистое небо. Внутренний признак – ощущение великого блаженства. <...> Это состояние называется «увеличение».

Когда белое и красное встречаются в сердце, сознание оказывается между ними. <...> Ты видишь «чёрный путь» похожий на темноту, разливающуюся в ясном небе. Внутренний признак – ощущение отсутствия мыслей. Затем ты проваливаешься в абсолютную темноту. Это состояние называется «достижение».

Вскоре, придя в себя, ты увидишь ясный свет основы, похожий на чистое небо, свободное от трех оказывающих влияния причин» (Патрул Ринпоче, 2004, с. 479-480).

«Забрезжит изначальная лучезарность первого бардо. <...> Это дхармата, пустая и открытая, как пространство; это лучезарная пустота; это чистый обнаженный ум» (Великое освобождение посредством слушания...// Фримантл Ф., Трунгпа Ч., 2003, с. 82).

³⁴ При всем разнообразии конкретного содержания техники созерцания йидама строятся по определенной модели.

Дж. Туччи описывает модель садханы следующим образом: «...все начинается с возникающего из пустоты семенного слога в сердце практикующего; семенной слог превращается в лунный или солнечный трон; за этим следует сосредоточение на звуках мантр конкретных божеств и на каждом слоге мантры в отдельности. Читая мантры, иногда рекомендуется прикасаться к отдельным частям собственного тела; такие жесты рук носят название мудра <...> При этом практикующий должен уверенно считать, что является сам созерцаемым божеством – это так называемая гордость идама (*nga rgyal*)» (Туччи Дж. 2005, с. 131-132). Однако следует отметить, что элементы конкретных практик могут не соответствовать данной схеме.

Характерными визуализациями садханы можно выделить следующие: 1) пустота, 2) спонтанное раскрытие образа (может начинаться с возникновения лотоса в пустоте), 3) подношение (в садханах гневных божеств – устрашающее или отталкивающее; 4) коренные

слоги, 5) свет, 6) сам образ йидама – зачастую с праджней; 7) божества-бинду в чакрах и/или органах чувств 8) присущая йидаму мандала (если в практике ее нет, йидам называется *одиночным*); 9) ряд излучений света (могут приглашать Татхагата и/или божеств абхишеки, распространять благословения или ассимилировать всё окружающее в йидама); 10) взаимопроникновение элементов образа; 11) работа с коренными слогами в центральном канале, сопровождаемая чтением мантр; 12) обратное растворение образа в пустоте.

Так, в гелугпинской «*Краткой садхана бхагавана одиночного героя Шри Ваджрабхайравы*» после молитвы о даровании способностей-*сиддхи*, обращения к Трем Драгоценностям и обетования Бодхичитты совершается «спонтанное преображение в йидама» – из основы-пустоты через слог и визуализацию жертвоприношения. Затем все визуализируемое вновь низводится в пустоту. Ритуал повторяется вновь – но уже с разворачиванием мандалы Ваджрабхайравы. Затем следуют мантры внешнего и внутреннего подношения, восхваление, и, наконец, синтез: сначала в Отца-Будду и Мать-Дхармадхату, затем в Свет-Пустоту, «побуждение» собрания духов-локапал и молитва о добродетели и благе.

³⁵ В качестве четырёх основ отсечения демонов Мачиг Лабдон выделила следующее: 1) пребывание в пустоте, 2) отказ от пренебрежения к живым существам любого рода, 3) точное следование наставлением и 4) принятие духовного влияния Сугата (Джамгон Конгтрул. Краткое изложение в строфах. // Эду Ж. 2008, с. 60). Привязанность к иллюзорным объектам (внешним и внутренним) преодолевается постижением *пустоты* в сострадании, направленном на всё живое – включая своих врагов и существ демонического класса. Для этого подвижник совершает ритуал жертвоприношения собственного тела (тиб. *lus sbyin*).

В визуализации йогин призывает *гостей восьми родов*: внешние злые силы (врагов, вызывающих отвращение, силы, вызывающие расстройства тела и ума и условия, препятствующие и отсекающие заслуги), внутренние злые силы (демонов кармы – например, цепляние за «Я», демонов тела и демонов зловещих мест), а также отца и мать – символ всех живых существ, перед которыми йогин в долгу. (Эду Ж. 2008, с. 61). Существуют и иные классификации уровней чод – четырёх уровням объективации – *внешним объектом* служат опасные места (тиб. *gnyan sa*), *внутренним* – болезни и силы обусловленности (тиб. *nad gdon*), *тайным объектом* – все сознаваемое: мысли и переживания, *таковым объектом* – три яда (неведение, алчность и гнев) и пять омрачений. Реализация внешнего аспекта практики позволяет хранить спокойствие и гибкость; внутреннего – посредством *сиддхи* подчинять и очищать естество богов и демонов; тайного – через растворение мыслей, обуславливающих сил и болезней достичь блаженства тела и ума.

Йогин созерцает, как его собственные плоть и кровь становится жертвой соответствующего вида для каждого класса гостей. Идея *отсечения* одновременно предполагает решительный отказ от любой привязанности и идею преображения всякого омрачения в опору практики, «*ловлю демонов крюком сострадания*»: сама плоть подвижника, более не связанная привязанностью, становится, лекарством. Смысл практики Мачиг Лабдон объясняет так: «Силой доброты и сострадания, свойственным бодхичитте, я меняю их сознание и делаю их своими учениками» (Эду Ж. 2008, с. 61).

Комплекс жертвоприношения может включать семь элементов: 1) Порождение бодхичитты намерения (тиб.: *theg chen sems bskyed*) и призыв гостей на пиршество (тиб.: *mgroṇ 'gug tshul*); 2) созерцание Прибежища, упражнение ума в четырех неограниченных чувствах и приглашение собрания божеств Древа Прибежища; 3) восьмичленное приветствие и *пуджа*; 4) Разделение тела и сознания, подношение мандалы (тиб.: *lus sems dbye ba dang man dal 'bul ba*); 5) призыв и вдохновение; 6) подношение физического тела и распределение гостям (тиб.: *lus sbyin*); 7) посвящение заслуг и молитва-пожелание.

³⁶ Описание «йоги форсированного переноса», ставшее без *самай* почти бесполезным, сохранилось, вплоть до позднейших текстов Гелуг:

«...Для всех трех [практик] – (1) особого переноса, (2) введения своего сознания в мертвое тело другого и (3) переноса сознания другого из его тела в собственное – требуется умение задержать ветры при помощи созерцания слогов в девяти отверстиях [тела], способность ввести прану в дхути благодаря очищению этих отверстий [пранаямой] кувшина [ветров]. Также необходимо умение практикуя туммо, с помощью [созерцаемого] в пупе А-тунга, красного, [как пламя] побуждать слог НЎМ – умственное сознание, которое несет тонкий жизненный ветер сердечной [чакры]. <...> [Следует найти достойный труп человека и положить его на мандалу.] Визуализировав себя в образе идама и отбросив цепляние за обыденное представление о своем теле, осознай, что все явления мира является иллюзией, <...> соверши подношение ритуальных пирогов (балинов) учителям и стражам Учения (дхармапалам). Помолись им, чтобы они устранили препятствия. Затем в сердце – и в своем, и трупа – тоже представляемого в образе божества – визуализируй слоги НЎМ. Затем, прильнув лицом к лицу трупа, созерцай, что твой сердечный НЎМ вместе с выдыхаемым воздухом выходит через твою правую ноздрю и входит в труп через левую ноздрю; отождествив прочно свое сознание со [слогом] НЎМ [в сердце трупа <...>] сильно выдохни воздух, больше не вдыхая...» (Чже Цонкапа. с. 84-85).

³⁷ В садхане «Глубокого Пути Пховы» Дагпо Кагью стадия завершения описывается следующим образом: после обращения ко всем ламам линии передачи и преобразования их в Будду Амитаюса, подвижник низводит его в себя и соединяется с ним, при этом обращаясь к нему с молитвой. Затем он осуществляет растворение образа, посвящение заслуг и обращается с молитвами о рождении в Дэвачен и о распространении учения. Очистив себя от нарушений самой посредством практики Ваджрасаттвы, йогин преобразует себя в Ваджрайогини. Визуализируется центральный канал – «толщиной с бамбуковую стрелу», проходящий от отверстия Брахмы ниже пупка. В сердце – светло-зеленое бинду, облекающее сознание в виде алой буквы ХРИ. Над головой предстает Амитабха. После обращения к нему пять раз читается слог ХРИ и один раз – ХИК – делается *парчог* (силой праны сознание поднимается по центральному каналу и соединяется с Амитабхой. Прямо об этом не говорится). Это повторяется три раза. Затем йогин обращается к Амитабхе, Дхармакае Самантабхадре – с просьбой об обретении престола Дхармакаи, и к учителям линии передачи, делается три *парчог*. Затем обращаются к наставникам Пховы Дацугма Дзогчен (терма Ньида Сангье), а затем – к ламам *Пальюл* (терма Намчо). После каждого обращения вновь делается тройной *парчог*. Завершается практика пятикратным чтением мантры ПХЭТ.

³⁸ «Свободный от сомнений практикующий, который сторемится / Целиком посвятить себя служению благу всех живых существ, / Пусть взыскует высшего блаженства, секретом которого владеют дакини. / В качестве опоры для практики пусть он выберет мудру / В возрасте от шестнадцати до двадцати пяти лет – /Ваджрную йогиню, искусную в тантрических сексуальных практиках, / Принадлежащую к одному из типов: лотос, антилопа или раковина. / Такая удача делает йогина равным самому Херуке Чакрасамваре, / Теперь он должен, не впадая в двойственность, искать в объятиях кармамудры / Как мирского, так и запредельного блаженства. / Нисходящее бинду надо удерживать, повернуть вспять и распространить / По каналам и спицам приникающего рассеяния: / Как орёл, вытягивающий сущность, как лев, слон, павлин, тигр или черепаха. / Гляди! Появляется по три аспекта четырёх восторгов, в итоге давая двенадцать. / Раскрывается врожденная мудрость недвойственности, / И всё, что бы ни возникало, проявляется как немирское блаженство. / Тайное посвящение: мудра, нектар, снадобья в пилюлях: / Если дважды разделить шестнадцать бинду пополам, получится как раз четыре. / Блаженство растекается через чакры и три канала. / Если йогин опьянён привязанностью и созерцания не держит, / Он упускает суть и проваливается в миры страдания; / Если же правильно применит тантрические методы, / То без всякого сомнения, станет буддой в этой жизни». (Наропа. Ваджрные строфы Карнатантры. // Муллин Г. 2010, с. 43-44).

³⁹ «Чтобы разжечь сияние мудрости махамудры, / Запри три двери на замок и посади пять чувств на привязь. / Гляди, не глазами глядя, а в природу ума всмотришься. / Верни ум на его собственное место — / В несотворенное безобъектное состояние. / Не глядя наружу, познай спонтанную / В основе своей несотворенную природу ума. / Помести ее в великую традицию простого смертного; / не сделав ни единого движения, он увидит беспредельный простор / Свободного от рождения и смерти тела дхармакаи» <...> Суть ума нерожденность, пустотность, дхармакая. / Непрестанно возникающее ясное присутствие есть нирманакая. / Нигде не пребывающее великое блаженство – есть самбхогакая. / В этом смысл махамудры». (Наропа. Ваджрные строфы Карнатантры. // Муллин Г. 2010, с. 44-45).

⁴⁰ Как только утвердится состояние Будды, / вне ума не будет никакой дхармы. / Когда сам ум постигнут – это Будда. / Не ищите Будду где-то ещё. / Прошу, не оставляйте этой *Дхармакаи*, обретая две чистоты / на стороне основания. / Не схватывайте сущность Будды / в *Рупакае*, что является тем, / [живым существам], что умаляются. / В Основании нет Будды – / не уповайте на достижение. / В Пределе нет живых существ; / не испытывайте страданий (Jetsun Dragpa Gyaltsen. The Great Song of Experience. // Migmar Tseten, 2008, p. 3).

[When only buddhahood was established, / aside from mind there were no dharmas. / When mind itself is comprehended, that is Buddha, / do not seek elsewhere for Buddha. / Please do not leave that *dharmakaya* possessing two purities / on the side of the basis. / Do not grasp the essence of Buddha / in the *rupakaya*, which appears to those / [sentient beings] to be tamed. / In the basis, there is no Buddha; / do not hope for attainment. / In the ultimate there is no sentient beings; / do not suffering].

⁴¹ Медитация может быть вовлечена в воззрение, а может не быть, / Но когда медитация вовлечена в воззрение / Нет отвлечения от предельной изначальной природы. / Воззрение может быть вовлечено в медитацию, а может не быть, / Нет цепляния во вкусе *дхьяны*. / Воззрение и медитация могут быть вовлечены в поведение, а могут не быть, / Но когда воззрение и медитация вовлечены в поведение, / В опыте возникает реализация медитации и постмедитативного состояния. (Jetsun Dragpa Gyaltsen. The Great Song of Experience. // Migmar Tseten. Treasures of the Sakya Lineage: Teachings from the Masters. Shambhala Publications, Inc. Boston. 2008, p. 3).

[Meditation may or may not have been integrated into the view, / but when meditation is integrated into the view, / There is no distraction in the ultimate original nature. / View may or may not have been integrated into meditation, / there is no grasping in the taste of *dhyana*. / View and meditation may or may not have been integrated into conduct, / but when view and meditation are integrated into conduct, / The experiential realization of meditation and postmeditation arises].

⁴² В подобном семиотическом пространстве текст формирует автора. Знак существует как отражение состояния сознания индивида, неотличимого – в духе анатмавады – от самого состояния. «Текстопорождающим механизмом» («ТПМ»), согласно Л. Мяллю, «может быть и одна буква, и слог, и даже пауза или в то же время обширные сутры, вся совокупность буддийской литературы» (Мялль Л. 1987). Праджня неотделима от наставника и не может стать отвлеченной категорией; «в буддизме (особенно в махаяне) восторжествовала идея, что в деятельности основоположника <...> важным было не то, что он высказал, т.е. процесс фиксирования его речей, сколько то, что он создал правила (парадигмы), текстопорождения...» (Там же). Дхарма-Реальность как целое формирует тертона, позволяет ему расшифровать терма и гарантирует вовлеченность терма в контекст Дхармы-учения; противоречия между конкретными психонтологическими моделями и уровнями тантр следует понимать как результат множества указательных выражений, а не множества онтологических учений.

Достижение вершины психопрактики означает – справедливо замечает Л. Мялль – возможность бесконечного числа различных знаковых прочтений.

⁴³ «Есть три наставления, проникающие в самую суть практики. / Прежде всего, установи свой ум в состоянии покоя и расслабления, / Не пытайся ни рассеивать, ни сосредотачивать мысли. / [Обнаружив себя] в этом состоянии равностности и полноты расслабления, / По [непроизвольно возникающим] мыслям ударь криком ПХАТ! / Сильно и резко. ЭМА-ХО! (О чудо!) / Не осталось ничего кроме изумленной открытости; Она всепроникающа. / Нет ничего препятствующего; она неопишима. / Узнай в ней непосредственное истинное Осознание, которое есть сама Дхармака» (Патрул Ринпоче. Особые наставления Премудрого и Славного Царя. // Рейнолдс Дж, Норбу. Н., 2007, с. 50-51).

⁴⁴ Практика *тогэл* (тиб. *thod rgyal* – «за пределами черепа») – представляет собой созерцание яркого света неба перед восходом, когда в поле зрения появляется *тигле*, распадающееся на пятицветные лепестки Татхагат. Однако в линии *Паюл* она понимается как внутреннее созерцание, где физический свет – лишь иллюстрация, предвещающая настоящую практику: «Эти нити, трепещущие, тонкие, стремительные, и прозрачные, есть внешние проявления изначальной мудрости – ригпа. Вслед за нитями появляются также различные тигле, в которых можно увидеть радужные цвета и образы вашего йидама. Внутри этих тигле также появляются последовательные цепочки концентрических шаров. Эти видения-тигле есть созидательное выражение изначальной мудрости, а нити есть само ригпа, то есть изначальная мудрость – ригпа». (Гьятрул Ринпоче. Естественное освобождение. // Науменко Т. Маликова Ф., 2003; с. 231). Символом тогэл является павлинье перо.

⁴⁵ «О сын благородного рода (имя), ныне настало для тебя время искать путь. Как только твое дыхание остановится, перед тобой забрезжит изначальная лучезарность первого бардо, на которую уже указал тебе твой гуру. Это дхармата, пустая и открытая, как пространство; это лучезарная пустота; это чистый обнаженный ум, не имеющий ни центра, ни границ. Распознай же ее и останься в этом состоянии, и я укажу тебе на нее в то же время». <...> «Ныне чистая лучезарность дхарматы сияет пред тобою. Распознай ее! О сын благородного рода, сущность ума твоего в этот миг – чистая пустота, лишённая всякой вещественности, качества и цвета; и это – сама дхармата, будда женского рода Самантабхадри. Ум твой пуст, но это – не пустота небытия; ум твой свободен и полон сияния, чист и трепетен; и он есть будда мужского рода Самантабхадра. Эти двое <...> – нераздельны; и это – дхармака будды». Карма-Линпа «Великое освобождение посредством слушания» // Франческа Фримантл, Чогьям Трунгпа. Тибетская книга мертвых. — М.: Издательский дом «София», 2003. — С. 83-84, 86.

⁴⁶ «Все, что проявляется, не отходит от своей основы – ха-ха! Своим пустым умом наблюдай полностью освобожденные видимости. Он и велики, как и их противоядия – вот чудо! Клеши освобождаются сами собой – ха-ха! <...> Результат достигается без усилий – вот чудо! Благодаря узнаванию одного вся сансара и нирвана очищается в недвойственности – ха-ха!» (Падмасамбхава. Дхарма естественного освобождения. // Науменко Т. Маликова Ф., 2003, с. 185).

⁴⁷ «Эти нити, трепещущие, тонкие, стремительные, и прозрачные, есть внешние проявления изначальной мудрости – ригпа. Вслед за нитями появляются также различные тигле, в которых можно увидеть радужные цвета и образы вашего йидама. Внутри этих тигле также появляются последовательные цепочки концентрических шаров. Эти видения-тигле есть созидательное выражение изначальной мудрости, а нити есть само ригпа, то есть изначальная мудрость –

ригпа». Гьятрул Ринпоче. Естественное освобождение. // Науменко Т. Маликова Ф. Естественное освобождение. Учение Падмасамбхавы о шести бардо. — СПб.: Уддияна, 2003. — С. 231.

⁴⁸ «...если практикуешь в соответствии с ключевыми моментами, между бровями находится так называемый «светильник чистой дхарматы». Он проявляется в виде цветов радуги или глазка павлиньего пера. Внутри него находится так называемый «светильник пустого тигле», который подобен кругам на воде. <...> Внутри фигуры, подобной круглым пластинам щита, появляется тигле размером с горчичное зерно или горошину. Внутри него находится «ваджрная нить ригпа», красивая, как узел, завязанный на пряди конского хвоста, как жемчужные бусы, как железная цепь, как колышущая ветром степь, сплетенная из цветов... [далее описываются разнообразные цветочные шары, клинки, шатры, решетки, ореолы]». Падмасамбхава. Дхарма естественного освобождения. // Науменко Т. Маликова Ф. Естественное освобождение. Учение Падмасамбхавы о шести бардо. — СПб.: Уддияна, 2003. — С. 234.

⁴⁹ Лонгченпа выделяет три модуса возникновения неведения:

- «а) Неузнавание (самой) возникшей познавательной способности как (изначальной чистоты) есть неведение тождества с природой причины (rGyu bDag-Nyid gChig-Pa).
- б) Одновременное возникновение познавательной способности и неузнавание саморожденной сущности (т. е. наблюдение спонтанно совершенных проявлений без постижения того, что они суть саморожденные видимости, лишённые самобытия), есть «врожденное неведение» (lHaṅ-Chig sKyes-Pa).
- с) Восприятие саморожденных проявлений как чего-то иного (то есть в контексте воспринимающего и воспринимаемого) есть неведение истинной природы концептуального (Kun-Tu brTags-Pa)» (Лонгчен Рабджампа. Цигдон Ринпочей Дзод // Тхондуп, Тулку Ринпоче. 2006, с. 226).

⁵⁰ Когда по поверхности воды идут ильные волны, в ней не возникает никаких отражений, хотя вода и обладает потенциальной способностью отражать. Точно так же ум спонтанно обладает такими качествами, как предвидение, но из-за бурных волн дискурсивных мыслей эти качества не проявляются. Итак, важно однонаправлено созерцать... Если вы созерцаете, постепенно исчезнут беспокоящие волны концепций и естественным образом воссияет свет лампы Ума. Созерцайте таким образом, не беспокоя воды ума. <...>

Если различные объекты не оцениваются мышлением, то проявляющиеся (объекты) не наносят никакого вреда (созерцанию). Это называется «изначальной мудростью без мыслей» (rNam-Par Mi-rTogs-Pa'i Ye-Shes) <...>

При самовозникновении врожденной изначальной мудрости йогина, ...он в полной мере воспринимает неотделимую идентичность пустоты и проявлений, как в восьми примерах иллюзии, и абсолютную нерожденную природу явлений (Лонгчен Рабджампа. Цигдон Ринпочей Дзод // Тхондуп, Тулку Ринпоче. 2006, с. 300-302).

⁵¹ *Йога иллюзорного тела* включает осознание иллюзорности всех явлений, иллюзорности сновидений и иллюзорной природы бардо. Цонкапа отмечает, что «все вещи абсолютно лишены самобытия, но тем не менее *относительно* бытуют и действуют с достоверной очевидностью» (Лама Дже Цонкапа, Практическое руководство по Шести йогам Наропы. // Муллин Г. 2009, с. 167); единовременность двух истин он сравнивает с отражением в зеркале — хотя изображение не существует само по себе, но в силу определенной причины. *Йога сновидений* включает удержание осознания, управление содержанием сновидений, преодоление страха и «созерцание таковости — то есть пустоты — во сне» (Там же, с. 168). В практике йоги сновидений Цонкапа использует визуализацию в горловой чакре (аналогично в бонском и ньингмапинском дзогчене) слога «Om» (В дзогчене — «А») алого цвета (в ньингме

слог также алый (Норбу Ч. Н, 2003, с. 80), в боне – хрустальная буква на алом лотосе (Тендзин Вангьял, 2007, с. 123).

Осознание иллюзорной природы бардо осуществляется в процессе умирания. Цонкапа описывает опыты, соответствующие *четырем пустотам*: подобное луне белое сияние *пустоты*, жёлто-красный закатный свет *полной пустоты*, непроглядная тьма *великой пустоты*, обморок и раскрытие «абсолютной пустоты», ещё называемой *ясным светом*. Видение окрашено смешанным светом солнца и луны в чистом безоблачном небе на раннем рассвете, когда от ночной темноты не остаётся и следа. Это тот ясный свет, который и является истинной основой». (Лама Дже Цонкапа, Практическое руководство по Шести йогам Наропы. // Муллин Г. 2009, с. 176). Успех в практике прямо зависит от овладения двумя формами иллюзорного тела – возникающей наяву и в сновидении. Йогину следует ещё при жизни осваивать знаки четырёх растворяющихся и культивировать решимость реализовать йогу бардо.

Йога Ясного Света так же предполагает практики наяву и в сновидении. Дневная практика описывается так:

«Представляй себя в виде йидама мандалы яб-юм. В твоём сердце – дхармачакра, через которую проходит центральный канал. Синий мантрический слог ХУМ стоит на солнечном диске в его центре.

Оттуда выходят лучи света и очищают нодушевленную вселенную. Вселенная- *сосуд* тает в ясном свете, который затем растворяется в ее обитателях-*содержимом*. Те, в свою очередь, тают в ясном свете и в йидаме мандалы – тебе самом. После этого *юм* (мать) мандалы в *яб* (отце).

Теперь одновременно, от темени вниз и от ступней вверх к центру, ты сам таешь в свете, который растворяется в сердечном слоге ХУМ.

Мантрический слог ХУМ тает в свете снизу вверх <...> в *бинду*, а *бинду* – в венчающем всё это завитке *нада*.

Таким образом, всё угасает в сердечной чакре центрального канала. Прочно удерживай там свой ум.

Длительная концентрация такого типа непременно вызовет видение четырёх видов пустоты, последняя из которых есть «ясный свет наяву». Когда он воссияет, без колебаний соедини с ним своё осознание и оставайся в этом присутствии. (Лама Дже Цонкапа, Практическое руководство по Шести йогам Наропы. // Муллин Г. 2009, с. 179-180). Сновиденная практика предполагает преодоление сновидений и созерцание синего ХУМ в синем четырёхлепестковом лотосе в сердечной чакре и слияние с этим светом. Использование Цонкапой *семенного слога* указывает на символику, характерную для кагюдпинско-махамудринской традиции *Тантры* – в *бонском Дзогчене* вместо слога представляется *бинду* из голубого хрусталя (Тендзин Вангьял, 2007, с. 188). В качестве источников по йоге ясного света Цонкапа называет «Сборник тантрических практик» Арьядэвы и Гухьясамаджа-тантру.

Далее Цонкапа описывает *йоги переноса ума*. В двух изданиях «Практического руководства», одно из которых предлагалось в качестве сборника садхан (Цонкапа Чже. 2004) в описании техники есть различие: Согласно тексту Цонкапы из сборника Г. Муллинна, в нирманачакре следует визуализировать А-тунг (Лама Дже Цонкапа, Практическое руководство по Шести йогам Наропы. // Муллин Г. 2009, с. 183), тогда как в садхане говорится об алом слоге «А» (Цонкапа Дже, 2004, с. 82). Визуализация слогов строится по модели линии Нгопы:

«Визуализируя себя в образе божества, и созерцая сжатые ветры в [центре] тайного места или пупа, представь в пупочной [чакре] красную А, в сердечной – темно-синий НЎМ и в отверстии Брахмы – белый КṢĀ. Потом, поднимая сильно нижний ветер, созерцай, что он толкает вверх «пупочную» букву А; она толкает поднявшись [слог] НЎМ, который тоже поднимается и толкает КṢĀ. Когда [этот слог] выпадает наружу (phyuір dbab), опять представь в сердце НЎМ, а в пупочной [чакре] – А...

Так наставляют [тибетские Учителя]. При этом некоторые советуют представлять, что [буква] А [поднявшись] растворяется в [слоге] НЎМ, но вышеописанный способ более удобен.

Так упражняйся неустанно, пока не появятся такие признаки, как зуд и пульсация в макушке». (Цонкапа Чже. 2004 с. 82). выведение осуществляется мантрой «Aḥ Nīk» – по системе Чатухпитхи. Для защиты от возможного вреда здоровью используется визуализация «кувшина ветров», втягивающая праны. Технику переселения сознания – *дронгджуг* – Цонкапа не даёт, утверждая, что она исключительно тайная.

⁵² Сравнивая элементы практик различных уровней, он прибегает к методу Дрикунгпы: взяв за опору тетраду кармамудра-дхармамудра-самаямудра-махамудра, он ставит им в соответствие 1) дисциплину, 2) постижение отсутствия «я», 3) уход от скверн и 4) нирвану без скандх в системе шравак; 1) шесть парамит, 2) уход от видимостей, 3) незапятнанность стремлением к личному освобождению и 4) единый вкус пустоты и сострадания в колеснице бодхисаттв; 1) опору на тантрическую супругу, 2) нераздельность пран и ума, 3) нерушимость обетов и 4) обретение вместилища изначальной мудрости – на пути Тайной Мантры (Лобсанг Чокьи Гьялцен, «Светильник дальнейшего прояснения», с. 47-49). Особо выделяемая йога туммо структурируется так же: кармамудра – это янтра-йога с управлением праной, дхармамудра – реализация изначальной мудрости великого блаженства; самаямудра – непривязанность к этому переживанию, а махамудра – «окончательная естественная реализация» (Там же, с. 49).

⁵³ «Большинство методов постижения свободы от крайностей, используемых на пути Великого Совершенства, схожи с теми, которые применяются в Прасангике Мадхьямике. Однако в Мадхьямике наиболее важной считается пустота, В Дзогчене, где опираются на изначально чистое обнаженное осознание (ригпа), которое не имеет ни самобытия ни прекращения, считают это осознание, также как и все феномены из него возникающие, свободным от крайностей, подобно пространству» (Lung gi gter mdzod, p. 76b/l. Цит по: Tulku Thondup, *Buddha Mind*, p. 104).

Табл. 1. Генетические и типологические связи в школах буддизма Махаяны.

