

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФО ГУАН» (СВЕТ БУДДЫ)

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 2

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1993

§ 76

Море дыхания (ци хай)— понятие даосской физиологии. Этим термином обозначают жизненно важный центр дыхания, который помещается несколько ниже пупка и именуется нижним «полем киновари».

Круг пупка (ци лунь)— с этой областью буддисты связывают свои представления о фонетике и языке в целом.

Встретив его и не узнаешь...— старое изречение (источник не установлен), к которому часто прибегали чаньские наставники, когда хотели сказать, что для «настоящего человека» не имеют значения ни индивидуальные признаки человека, ни его имя.

§ 77

...играют в передачу слов— игра, напоминающая наш испорченный телефон. Смысл последней фразы не совсем ясен.

(Продолжение следует)

Хуэй-юань

МОНАХ НЕ ДОЛЖЕН ОКАЗЫВАТЬ ПОЧЕСТИ ИМПЕРАТОРУ

Автор предлагаемого ниже трактата Хуэй-юань (334—416)— одна из ключевых фигур в истории китайского буддизма, соизмеримая с такими величинами, как Кумараджива, Сюань-цзан или Хуэй-нэн. С каждой из этих личностей связан определенный рубеж или поворот в истории развития буддизма в Китае. С Хуэй-юанем прежде всего ассоциируется зарождение в китайском буддизме школы «Чистая Земля» и создание духовного сообщества «Белый лотос»¹. Но не меньшее значение для дальнейшей судьбы буддизма в Восточной Азии имеет и его участие в полемике IV—V вв., разгоревшейся в высших кругах китайской администрации при династии Цзинь (265—420) по поводу статуса сангхи в Среднем государстве — кардинального вопроса, решение которого предопределяло судьбу и направление развития буддийского учения в Китае². Именно этой проблеме и посвящен предлагаемый ниже текст.

На первый взгляд, вопрос о том, какие почести должен при встрече оказывать императору буддийский монах, может показаться частным и незначительным. Однако он сразу перестает быть таким, как только мы вспомним, какое место подобная проблема занимала в истории раннего христианства, и поймем, что в этой форме решался вопрос статуса сторон во взаимоотношениях государства и мировых религий.

Дискуссии, подобные цзиньской, естественно, не возникают в тех случаях, когда мировая религия создает в новой сфере своего распространения монополярный идеологический комплекс и, в сущности, новую государственность, которая рассматривается зачастую в качестве необходимого, но подсобного института, обеспечивающего существование и распространение новой религии. Как известно, именно так и обстояло дело в период средневековья во многих странах, как в Европе, так и в Азии.

Напротив, если распространение новой мировой религии происходит в виде диффузии в старые верования и в старую государственность, проблема взаимного статуса приобретает судьбоносный характер. Хорошо известно, что именно так и обстояло дело в Римской империи. Именно так было и в Китае. Но, в отличие от Рима, новой мировой религии в Китае не удалось подчинить себе традиционную государственность. Победа, в конечном счете, осталась за последней. Поэтому уже в цзиньской полемике проблема статуса решалась в более скромных рамках — в рамках борьбы за автономию сангхи. Автономия — вот та цель, которую ставит перед собой Хуэй-юань в своем трактате.

Разумеется, такой сугубо историко-религиозной проблемы далеко недостаточно, чтобы сделать трактат «Монах не должен оказывать почести императору» предметом широкого интереса. И трактат этим далеко не ограничивается. Его смело можно отнести к довольно небольшому кругу китайских буддийских текстов, отличающихся исключительной информативностью и поражающих глубиной идей. Все это привнесено в трактат в качестве теоретического обоснования автономии буддийской общины, обоснования, которое затрагивает широкий круг не только религиозных, но и общекультурных вопросов, и которое представляет главный интерес как в буддологическом, так и в синологическом плане.

С идеологической точки зрения, как нам представляется, трактат Хуэй-юаня интересен в трех аспектах. Если располагать их по широте темы, то на первое место несомненно следует поставить столкновение двух этапов человеческого мировоззрения, выразившееся в дилемме или, скорее, антитезе «космос—откровение».

Как известно, во всех культурных очагах древности первоначальная духовная работа протекала в четких рамках «космического» мировоззрения. Человек не выделял себя из космоса и считал себя его неотъемлемой частью, полагая, что нахождение в гармонии с ним является для человека и наивысшей целью, и наилучшим из возможных состояний. Затем в различных очагах древней культуры произошло то, что принято называть «философским прорывом». Эмпирически

данный космос был поставлен под сомнение. Новые интеллектуальные тенденции стремились дезавуировать его в качестве единственно возможной и высшей реальности и выйти за его пределы. Подобные интеллектуальные процессы имели место как в Индии, так и в Китае³. Однако в Индии, в частности в буддизме, этот процесс разрыва с эмпирическим космосом приобрел гораздо более радикальные формы, нежели в традиционной китайской культуре. Поэтому для Хуэй-юаня, пытавшегося доказать китайским властям право сангхи на автономию и обосновывавшего эту автономию трансцендентным характером целей бхикшу, этого «прорыва» в Китае как бы и не существовало. Его рассуждения целиком построены на антитезе устремлений монаха всему естественно данному миру, который в наиболее общем виде фигурирует в его трактате в качестве мира Превращений, в отличие от неизменного мира буддийского учения. Поворот, скажем, весьма необычный для доктрины Шакьямуни.

Второй аспект — анализ традиционной китайской культуры как целого с точки зрения наблюдателя, физически находившегося внутри нее, но духовно вышедшего за ее пределы. Этот ракурс интересен прежде всего синологам. Идеологически второй аспект непосредственно связан с первым и является его логическим развитием. Духовная культура, сделавшая ставку на трансцендентное, дает характеристику другой культуре, продолжающей опираться на единство с космосом, как предшествующей фазе духовного развития. Интересно отметить при этом, что Хуэй-юань не делает никакого различия между традиционными китайскими учениями, относя их все к классу «естественных» (*тяньшу*), возникших на общей космологической почве. В китайской культуре, увиденной глазами Хуэй-юаня, имевшего, кстати, и традиционное китайское образование, первое место как наиболее общей идеологической максиме отводится императорскому «космологизму». Именно он в наиболее общем плане определял в китайской культуре взаимоотношения человека с миром, в основе которых лежала космическая система «воздаяния по принципу эха и тени» (*ин сян чжи бао*). Второе место явно принадлежало даосизму как доктрине, наиболее близкой к космосу. Что же касается влияния характерной для Конфуция императивной этики, равно как и всей конфуцианской доктрины, то их существование как неких отдельных факторов духовной культуры во внимание не принимается. Это служит еще одним подтверждением того, что концепция доминирующего влияния конфуцианства на всю китайскую культуру имеет довольно позднее происхождение. Можно лишь удивляться той глубине в анализе китайской культуры, которой достиг Хуэй-юань, по праву заслуживающий звания одного

из самых глубоких китайских мыслителей. Сделал он это в значительной мере благодаря противопоставлению «космос—трансценденция». Однако надо отметить, что это противопоставление в значительной мере было им преувеличено. Во-первых, с позиций сегодняшнего дня можно сказать, что «космологизм» оказался отнюдь не пройденным этапом в интеллектуальном развитии человечества. В настоящее время он переживает подлинный ренессанс. И в этом свете нежелание китайской духовной культуры порвать с космосом смотрится уже в совершенно ином плане. Во-вторых, Хуэйюань явно недооценил китайский космологизм и не мог предположить, сколь сильно механика «воздаяния по принципу эха и тени» проникнет в буддийскую религиозную практику в Китае⁴.

Третий аспект касается чисто буддийской проблематики. Поскольку речь об этом идет преимущественно в заключительных разделах трактата, то мы предполагаем остановиться на них при их публикации.

* * *

Предисловие

При династии Цзинь в период правления под девизом Сянь кан («Всеобщий мир», 335—342) военачальник Юй Бин, имевший чин чэци цзянцзюнь⁵, высказал сомнения относительно того, что буддийские монахи [правомерно] отвергают обряды поклонения императору. Ему ответил военачальник Хэ, имевший чин пяоци цзянцзюнь⁶, который и разъяснил [этот вопрос]⁷. Однако в период правления под девизом Юань син («Первоначальный подъем [государства]», 402—404) тайвэй Хуань-гун⁸ вновь поднял эту проблему⁹, считая, что у Юй [Бина] она освещена не полностью.

В своем письме в восемь присутствий [Хуань-гун] писал: «Хотя по отношению к [миру естественных] Превращений¹⁰ буддисты проявляют высокомерие, предпочитая погружаться в безбрежное и туманное и выходить за пределы того, что дано нам слухом и зрением, относительно почтения как основы [общественных отношений] не должно быть никакого различия между теми, кто вышел и кто продолжает оставаться [в семье]¹¹. Ведь то, к чему стремятся «уповающие»¹², отнюдь не [направлено на] уничтожение почтения и уважения. Лао-цзы, государи и князья относятся к трем Великим Началам¹³. Если вникнуть в то, в чем состоит важность [этих трех начал], то можно сказать, что она состоит в том, чтобы

обеспечивать жизнь и способствовать движению [всего сущего] ¹⁴. Неужели же Совершенномудрый приравнивается к двум частям мироздания только за то, что он занимает трон? С помощью благой способности Неба и Земли к порождению [государя] содействуют рождению и упорядочению всего сущего. [Все эти благие силы порождения и упорядочения] содержатся в государе, поэтому все мы почитаем его как священный сосуд, и тогда сущность, заключенная в этом теле, достигает процветания. Разве [здесь речь идет лишь] о поклонении пустому образу, разве смысл [этого поклонения] сводится лишь к особе императора?!

Поскольку каждый монах получает свою жизнь благодаря существованию государства и [удовлетворяет] свои ежедневные потребности благодаря упорядоченной [императором] жизни, то как же он может, пользуясь этим благотворным воздействием [императора], отказываться от [предписанных] норм поведения [по отношению к императору], как же он может, будучи облагодетельствованным [императором], [проявляющим по отношению к нему] милость, отбросить почитание императора?» ¹⁵

К настоящему времени [на это письмо] ответило уже много государственных мужей и знаменитых мудрецов. И хотя временами их слова [кажутся мне] непонятными, все [эти ответы] содержат и хорошее. [В них люди] до конца выражают [обуревающие их] тревоги и [пытаются] привести в порядок свои чувства. [Если] позволить Наивысшему Пути погибнуть в мирской пыли, а просветленному сознанию быть искаженным человеческими делами, то — увы! это бы было причиной многих несчастий и неблагоприятным поворотом событий на тысячи лет. Опасаясь как бы Великое Учение не погибло и заботясь о том, чтобы не были забыты прошлые деяния, я написал трактат в пяти частях, где изложил свои ничтожные мысли. Разве не говорят, что глубокий омут ждет утренней росы, чтобы пополнить свою бездонность. Надеюсь также и на то, что те из последующих государей, которые проявят почтение к учению Будды, внимательно прочтут его!

В семье [I] ¹⁶

Буддийское учение придает огромную важность различию двух состояний человека: его пребыванию в семье и вне ее. Вышедшие из семьи распадаются на четыре категории ¹⁷. [Все] они занимаются распространением учения и проникают в суть вещей. Следовательно, по своим свершениям они равны государям, [ибо содействуют] Превращениям ¹⁸ и занимаются устройством Пути ¹⁹. Что же касается тех, кто реагирует на обычное и [занят] постижением [своего] времени,

то их хватает в любом поколении. Но встречаются еще и такие, которые «либо действуют, либо хранят себя»²⁰. [В зависимости] от подъема или падения [государств и династий] они то проявляют себя, то исчезают. Среди них есть и такие, о которых стоит поговорить, [поэтому я] прошу разрешения сказать о них несколько кратких слов.

Если человек, находясь в семье, почитает Закон²¹, то он [все-таки] относится к людям, находящимся в согласии с [миром] Превращений. В своих чувствах он не изменяет обычному, и следы его лежат в пределах [известного]. Поэтому он наделен естественной²² любовью и выполняет обряды почитания государя. Обряды и почитание являются [в данном случае] основой. Следуя им, [подобные люди] приходят затем к Учению²³. [Если доискиваться] корней, обусловивших [подобное поведение], то [надо сказать, что] причины и достижения [таких действий] лежат в глубокой древности. Вот почему [таких людей] обучали любви, следуя чувству родства, и тогда люди понимали, что они наделены естественным милосердием. [Вот почему таких людей] обучали почтительности, основываясь на страхе перед отцом, и люди понимали, что они обладают чувством естественного почтения. Оба эти чувства исходят из [смутного осознания] ответов²⁴. Поскольку ответы могут приходить не тотчас, то возникает [настоятельная] необходимость ускорить эту основу [действий]²⁵. Поэтому [устанавливается такой порядок, когда] преступления влекут за собой наказания, и тогда люди, страшась их, становятся осмотрительными. [Поэтому] при императорском дворе раздают награды и титулы, и люди, радуясь этому, становятся деятельными [на службе]. Все это [не что иное, как] воздаяние, основанное на принципе действия эха и тени. Когда же [принципы действия этой системы воздаяния] уясняются, тогда она превращается в «учение»²⁶. [Но это учение], проникая во все сущее, следует Превращениям и не меняет природы вещей.

Что это означает?

Потакать своему телу и сохранять жизнь означает застывать в [естественных] пределах. Увеличивать укорененность [в естественном мире] и углублять упроченность [в нем] означает непрестанно сохранять [свое собственное] «я»²⁷. Если рассматривать свои желания как прекрасный сад, если относиться к слуху и зрению как к [возможности] приятного путешествия, то впадешь в глубочайшее опьянение от мирских удовольствий и не сможешь освободить себя и проявить [в себе что-нибудь] особенное. Поэтому [таких людей] обучают, как ограничивать себя. [Это обучение] является для них пределами [их личности]. И что за этими пределами, они не знают. Поскольку они не понимают того, что

находится за этими пределами, то они пребывают в великом согласии с [процессом] Превращений. А раз так, то они не могут, принимая благое воздействие [императора], будучи затопленными его милостями, отказываться от норм [его почитания], отказаться [от выражения по отношению к нему] почтения. Поэтому [такие люди], обрадовавшись ветру, [принесшему весть об учении] Шакья, прежде всего почитают своих родственников и оказывают почести государю. Для того чтобы изменить обыденному и вытащить шпильку из волос²⁸, надо подождать веления [судьбы?] и уже затем действовать. Если же у государя или родственников возникают сомнения [на этот счет], то [собравшиеся уходить из семьи] отказываются следовать [велению] своей воли и ждут согласия [государя и родственников]. Именно этим буддийское учение оказывает содействие поддержанию жизни [на земле] и помогает государю в преобразованиях и устройении Дао-пути.

[У всех], принявших участие в дискуссии, главный смысл был достаточно сходным, так что должностные лица, занимавшие как внутренние, так и внешние посты [с ее помощью] могли уяснить [для себя] содержание третьей воли²⁹. Я же кратко изложил здесь свои мысли, чтобы выразить [в них свою] озабоченность.

Уход из семьи [II]³⁰

Уход из семьи означает переход за пределы, означает прекращение следов на вещах³¹. Те, [кто уходит из семьи], следуют учению, которое [утверждает]: познай, что причины страданий коренятся в твоём теле³², перестать сохранять своё тело, и страдания прекратятся. Пойми, что порождение рождений заключено в [процессе] Превращений, перестань следовать этим Превращениям и ищи сущность. Поиски сущности заключены не в следовании Превращениям, поэтому [ушедшие из семьи] не ценят того, что способствует проникновению в процесс движения [всего сущего]. Прекращение страданий заключено не в сохранении своего тела, поэтому [ушедшие из семьи] не дорожат тем, что преумножает жизнь. Их принципы поведения не согласуются с тем, чего [требуется] материальная оболочка, их путь противоречит общепринятому [в мире]. Такой человек сам принимает на себя обет, который начинается с вытаскивания шпильки из волос, сам занимается установлением своей воли, которое начинается с того, что его материальная оболочка меняет своё облачение. [Эти люди] уходят из семьи, чтобы покинуть мир и осуществить свою волю. [Они] изменяют привычному и обыденному, чтобы стать на свой Путь.

Если [вы сами] изменяете мирскому и обыденному, то и [ваше] облачение не должно следовать тем правилам, которые предписываются мирскими канонами, если [вы] уходите от мира, то и следы [ваши] должны подняться высоко [над всем материальным]. Если [с ушедшими из семьи] все так и обстоит, то тогда они могут оказать помощь слабым мирянам, [находящимся в] глубоком течении жизни, могут вырывать темные корни [неблагоприятной кармы] из многих кальп. Они могут издалека определить [местонахождение] брода трех колесниц³³ и широко раскрыть дорогу небожителей. Если такой человек полностью проявит свое благое воздействие, то его путь распространится на все шесть степеней его родственников, а его милосердное воздействие затопит всю Поднебесную. И хотя [такой человек] не занимает трона ни государя, ни князя, по соболезнованию народу он равен императорскому стандарту. Поэтому можно считать, что хотя в душе [ушедшего от мира] нарушена обычная ценность вещей, он не изменяет своей сыновней почтительности, хотя в его внешнем поведении отсутствует почитание государя, он не теряет своей почтительности [к нему]. Если рассматривать вещи с этой точки зрения, то окажется, что у того, кто постиг [необходимость] подняться над [миром] Превращений и заняться поисками сущности, принципы поведения глубоки, а внешние проявления [этих принципов] — искренни. У того же, кто занят только возвышениями и падениями [государств и династий] и рассуждает о гуманности³⁴, свершения — малозначащие, а милосердие — мелкое. А если это так, то даже если [ушедший из семьи], увидев перед собой темную гору³⁵, повернет назад, в этом не будет ничего постыдного. Разве можно его почитание государя и сыновнюю почтительность равнять с теми людьми, которые следуют за Превращениями, с теми придворными мудрецами, которые зря получают свое жалование?!

Ищущие сущность не следуют Превращениям [III]

Вопрос: Если следовать мысли Лао-цзы, то Небо и Земля считаются великими за то, что они обретают единство³⁶, а князья и государи почитаются за то, что они воплощают в себе согласованность с [процессом] Превращений. Обрести единство, [как Небо и Земля], означает становиться основой для всех десяти тысяч Превращений. Воплощать в себе согласованность, [как князья и государи], означает совершать подвиг проникновения в ход [всего сущего]. Если это так, то прояснение сущности находится в предельном воплощении [всех превращений], а это предельное воплощение непременно должно проистекать из согласования с превраще-

ниями. Именно поэтому среди оставленных древними мудрецами прекрасных рассуждений [на эту тему] нет никаких расхождений в этом вопросе. Придерживаться иной точки зрения, чем во всех этих трактатах, не имеет смысла. Да и как [вообще] можно говорить «не согласуйтесь с Превращениями»? ³⁷

Ответ: Все, что находится в пределах [материального мира], обязано своим появлением на свет Великим Превращениям. И хотя мириады созданий обладают необозримым множеством особенностей и степень совершенства их различна, если говорить о них предельно обобщенно, то [можно сказать, что] все они делятся на одушевленные и неодушевленные. Быть одушевленным означает быть наделенным чувствами в процессе Превращений. Быть неодушевленным означает не иметь чувств в процессе Превращений. У тех, кто не имеет чувств в процессе Превращений, с окончанием Превращения—воплощения заканчивается и жизнь. Если жизнь возникает не от чувств, то с разрушением формы прекращаются и Превращения. Те же, кто обладает чувствами в процессе Превращений, действуют, реагируя на вещи. Поскольку их действия непременно [осуществляются] с помощью чувств, то их жизнь не прекращается. Поскольку их жизнь не прекращается, то их Превращения—воплощения [все] ширятся и ширятся, формы [их перевоплощений] все умножаются и умножаются, чувства все накапливаются и накапливаются, а их бремя все увеличивается и увеличивается. В этом и заключается их бедствие, которое невозможно передать словами! ³⁸ Поэтому в сутре сказано: «Нирвана не знает изменений, она — то место, где прекращаются Превращения. Поток же дел в трех мирах ³⁹ — это прибежище преступлений и горестей».

Когда Превращения исчерпываются, то и цепь причинности навечно прерывается. Когда же течение дел продолжается, то и бедствия не прекращаются. Жизнь относится к своей материальной оболочке как к оковам, а возникает жизнь от наличия Превращений. Превращения сопряжены с раздражением [и возбуждением] чувств, в результате чего в духе происходит перенапряжение основы, а у мудрости замутняется ее ясность. Если замкнуться исключительно в этих пределах, то [тогда человек] остается наедине со своим «я», а то, что происходит вокруг него, сводится лишь к передвижению. При таком положении повода разума утрачивают свою руководящую силу, а грязь жизни с каждым днем все прибывает и прибывает, [в такой ситуации] привязанность и алчность начинают течь широкими потоками. Кто же может [в таких делах] ограничиться одним разом?

По этой причине человек обращается вновь к основе и начинает искать сущность, и тогда жизнь не перенапрягает свою духовность. [А когда человек] преодолевает пыльные пределы [материального мира], его чувства перестают отягощать его жизнь. [В том же случае, когда] жизнь не отягощена чувствами, жизнь можно прекратить. [В том случае, когда] дух не обременен жизнью, дух можно погасить. Погасший дух прерывает [действие сознания в его] границах⁴⁰. Поэтому его называют нирваной. А такое наименование, как «нирвана», разве может даваться попусту?

Разрешите теперь перейти к сути дела. Небо и Земля хотя и велики своими способностями к порождению жизни, [тем не менее] не могут заставить живущее не умирать. Князья и государи хотя и славны своими способностями сохранения [всего живущего], [тем не менее] не могут заставить живущее не страдать. По этой причине в предыдущем рассуждении сказано: постигни, что обременяющие тебя бедствия коренятся в [твоем] теле. Не сохраняя тело, ты прекращаешь бедствия. Постигни, что цепь порождений⁴¹ присуща [процессу] Превращений. Не следуя Превращениям, [ты начинаешь] поиск сущности. Смысл заключается именно в этом⁴². Поскольку же смысл заключается именно в этом, постольку и монах противится совершению церемоний по отношению к обладателю десяти тысяч колесниц⁴³ и высоко ставит свою миссию. Хотя он и не наделен титулом государя или князя, [он принадлежит к тем], кто орошает [других] своим милосердием!⁴⁴

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О Хуэй-юане см. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China, Leiden, E. J. Brill, 1959, p. 202—239.

² Подробнее об этой полемике см. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтительным к императору. Из буддийской полемики в Китае в IV—V вв. — сб. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.; Наука. 1987. С. 47—70.

³ Ш. Н. Айзенштадт так определяет сущность идеологического конфликта того времени: «Эта революция или, точнее, серия революций, обозначаемая с легкой руки Карла Ясперса как „осевая эпоха“, связана с возникновением, концептуализацией и институционализацией понятий о коренном конфликте между порядком трансцендентным и порядком от мира сего» (Айзенштадт Ш. Н. Осевая эпоха: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий — сб. Ориентация — поиск. Восток в теориях и гипотезах. М.: Наука. 1992. С. 42). Характеризуя степень конфликта между двумя этими порядками в различных странах, Ш. Н. Айзенштадт оценивает китайский вариант как нерадикальный и «секулярный» — там же. С. 59.

⁴ Об этом убедительно свидетельствуют тексты буддийских молений, в которых традиционная система воздаяния (*бао*), и прежде всего воздаяние государю за его милости, играет первостепенную роль. См. об

этом, например, Contribution aux Etudes de Touenhouang. vol. III, Publication de l' EFEO, P., 1984, p. 217.

⁵ Юй Бин — регент малолетнего императора династии Цзинь Чэн-ди (326—342). В 340 г. он опубликовал соответствующий указ на эту тему. Перевод двух его указов на эту тему см. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтительным к императору. С. 61—63. Биографию Юй Бина см. Цзинь шу (История династии Цзинь, цз. 73. Сер. «Эршиуши», Шанхай. 1987. Т. 2. С. 1469/225).

⁶ Ответ Хэ Чуна см. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтительным к императору. С. 62—63; «летающий генерал» Хэ Чун занимал при императоре Чэн-ди высший административный пост и фактически делил реальную политическую власть с Юй Бином; биографию Хэ Чуна см. Цзинь шу (История династии Цзинь, цз. 77. Сер. «Эршиуши». Т. 2. С. 1481/237).

⁷ Сам Хэ Чун отличался редким политическим прагматизмом и даже сомневался в существовании Шакьямуни, но видел практическую пользу буддизма в его благотворном влиянии на нравы. Возможно, на его позицию по отношению к сангхе повлияло и то обстоятельство, что его младший брат Хэ Чжунь, находившийся в свойстве с императорской фамилией, был ревностным буддистом. Биографию Хэ Чжуна см. Цзинь шу (История династии Цзинь, цз. 93. Сер. «Эршиуши». Т. 2. С. 1527/283).

⁸ Биографию Хуань Сюаня см. Цзинь шу (История династии Цзинь, цз. 99. Сер. «Эршиуши». Т. 2. С. 1546—1548/302—304).

⁹ Дискуссия вокруг статуса монаха при династии Цзинь как бы распадается на два этапа. Юй Бин начал ее в 340 г. Затем через 60 лет она была фактически возобновлена Хуань Сюанем.

¹⁰ *Хуа* — очень многозначное понятие в традиционном китайском мировоззрении. Но в космологическом плане, как оно употреблено у Хуань Сюаня и далее у Хуэй-юаня, это — доступный нашим чувствам эмпирический мир, обозначенный, в духе даосской традиции, через свой динамический момент, что в какой-то мере сближало традиционное китайское понимание эмпирического мира с буддийским подходом к нему.

¹¹ Таковы были китайские выражения, обозначающие жизнь в миру и уход из него.

¹² По всей вероятности, «уповающие» — это желающие уйти в монахи или уже принявшие монашеский сан.

¹³ Три Великих Начала, по нашему мнению, в данном контексте, обозначают Небо и Землю как порождающие начала, и государя — как упорядочивающего все сущее.

¹⁴ Словосочетание «*тун юнь*» буквально означает «проникнуть в движение». Но в данном контексте понимается движение как циклический процесс в мире Превращений, в который государь должен проникнуть с целью содействия этому процессу и упорядочения всего сущего. Поскольку буквальный перевод дезориентировал бы читателя, превращая функцию императора в гносеологическую, то необходимо было отступить от буквальной передачи текста.

¹⁵ Перевод письма Хуань Сюаня, которое пересказывает здесь Хуэй-юань. См. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтительным к императору. С. 64—65.

¹⁶ См. примеч. 11. Если «быть монахом» обозначалось по-китайски как «*чу цзя*» (уйти из семьи), то «быть мирянином» соответственно обозначалось как «*цзай цзя*» (быть в семье), что, безусловно, указывает на гораздо большую роль семьи в Китае, чем на Западе.

¹⁷ *Сы кэ* (четыре категории) — точно такого термина нет в буддийских словарях. По всей видимости, «*сы кэ*» здесь употреблено вместо «*сы шэн*» («четыре видов совершенномудрых»), под которыми имеются в виду будды, пратьекабудды, бодхисаттвы и шраваци, т. е. «услышавшие» учение.

¹⁸ О Превращениях см. примеч. 10. В данном случае значение понятия «*хуа*» слегка смещается в сторону значения «преображение к лучшему», которым и занимался император. Именно на этой почве «преображения» в деятельности монахов и императоров наблюдается нечто общее.

¹⁹ *Дао* (путь)— это понятие употреблено в данном случае в значении правильного направления, которое императорская деятельность придает развитию всего эмпирического мира, и особенно политического организма.

²⁰ Речь идет о принципиальных людях, «совершенных мужах» (*цзюнь-цзы*), которые занимаются общественно полезной деятельностью лишь в том случае, когда есть возможность действовать согласно своим принципам. Текст намекает на одно из высказываний Конфуция, обращенное к его любимому ученику Янь Юаню: «Когда нас используют, мы действуем (*син*), когда нас отвергают, мы удаляемся от дел (*цан*). Только я и вы можете так поступать». — Древнекитайская философия, М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 154. Именно на основе этого выражения и составлено у Хуэй-юаня словосочетание «*син цан*» (действовать и скрываться).

²¹ *Фа* (Закон), который в данном случае, несомненно, обозначает «учение Будды». Интересно, что Хуэй-юань хочет подчеркнуть, что почитание буддийского учения теми, кто «остался в семье», не приводит к их радикальной внутренней трансформации.

²² В тексте «*тянь шу*» — буквально это словосочетание означает «принадлежащий небу», но поскольку «небо» в данном контексте понимается как естественный феномен, как синоним природы, мы предпочли перевод «естественный».

²³ Под термином «*цзяо*» (учения) имеются в данном случае в виду, по всей вероятности, все традиционные китайские учения, которые как естественные противопоставляются буддийскому учению как трансцендентному.

²⁴ *Мин ин* (Темный ответ)— один из технических буддийских терминов, описывающих взаимодействие Будды с миром. Но в данном случае он употреблен для обозначения концепции причинности и воздаяния в традиционной китайской культуре.

²⁵ Под «ускорением основы действий» Хуэй-юань подразумевает весь общественный порядок. Применительно к Китаю подобное толкование имело большую силу, поскольку проблема надлежащих карательных и поощрительных мер занимала одно из центральных мест в официальной идеологии.

²⁶ Оценка Хуэй-юанем всех традиционных китайских доктрин как «естественных» и не вышедших «за пределы» еще раз подтверждает тот факт, что при столкновении буддизма с китайской культурой возникла идеологическая ситуация, как бы еще раз воспроизводящая духовную коллизию осевого времени с его антитезой «эмпирическое—трансцендентное».

²⁷ *Во* — «я» как феномен сознания в отличие от физического «я», для которого чаще употребляется «*шэнь*». Для буддистов представление о собственном «я» как о некоем хозяине, постоянно распоряжающемся нашим телом и постоянно пребывающем в нем, является одной из фундаментальных ошибок непросвещенного сознания. Интересно отметить, что для психологов утрата этого представления является одним из главных критериев психического нездоровья. Психопатология и буддизм как бы располагаются в симметричных пограничных областях нашего сознания — в до-личностной и после-личностной.

²⁸ *Вытащить шпильку из волос* — образное выражение, обозначающее уход в монахи, который знаменует отказ от официально предписанной прически.

²⁹ *Первая воля* — стремление Неба и Земли порождать все сущее, вторая воля — стремление родителей дать жизнь детям и третья воля — стремление монаха заняться поисками сущностного мира.

³⁰ *Чу цзя* (уход из семьи), что по-русски означает, как мы отмечали выше, «уход от мира», понимается Хуэй-юанем не как перемена своего социального статуса типа «постригся в монахи», а как радикальная духовная перемена.

³¹ Понимая уход в монахи прежде всего как радикальную духовную трансформацию, Хуэй-юань считает, что она должна быть ознаменована полным прекращением какого-либо соприкосновения с миром обыденным, действуя в котором, мы невольно «оставляем следы на вещах и тем ухуждаем свою карму».

³² Выше (см. примеч. 27) мы уже говорили о различии двух обозначений «я» — «*во*» и «*шэнь*». Хуэй-юань в этом трактате часто употребляет «*шэнь*» вместо «*во*», как бы желая подчеркнуть физическую доминанту в традиционном китайском мировоззрении.

³³ *Цзинь* (брод) тесно связан с буддийским представлением о спасении как переправе через реку, «парамите». «Три колесницы» — очень многозначный буддийский термин, и контекст не дает возможности в данном случае определить его точное значение. Скорее всего имеются в виду три пути: путь архатов, пратьекабудд и бодхисаттв.

³⁴ *Жэнь* (гуманность) — одна из основных категорий в учении Конфуция. «Рассуждающие о гуманности» — конфуцианцы, реальные достижения которых, по мнению Хуэй-юаня, незначительны.

³⁵ *Мин шань* (темная гора) — гора с таким названием находится в провинции Хэнань. Однако составители сборника буддийских материалов не отметили «Мин шань» как имя собственное. См. *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюаньбянь* (Сборник материалов по истории буддийской мысли в Китае), Пекин, 1987. Т. 1. С. 82. Скорее всего, это — выразительный образ, которым Хуэй-юань обозначил трудности, возникающие на монашеском пути.

³⁶ Квалификация Неба и Земли как «великих» содержится в 25-й главе «Даодэцзина». Они великие в силу своей роли в генезисе космоса от хаоса до государства. Этот процесс образует совокупность четырех «великих»: первозданный хаос, небо, земля и государь. См. D u y v e n d a k J-L. *Le livre de lavoie et de lavertu*, Paris, 1953, p. 56—57.

³⁷ Вопрос к Хуэй-юаню составлен исходя из основных положений даосизма, к которому в своих основных положениях была близка и императорская идеология. Нельзя упускать из виду, что с точки зрения официальной доктрины император сохранял ощутимую близость к космосу не только по роли в космогоническом процессе, но и по форме. Так, инициатор полемики Юй Бин в одном из своих докладов трону писал: «В настоящее время я искренне желаю, чтобы государь расширил свой охват, равный все накрывающему своду небес, и углубил свою прочность, равную все несущей на себе толще земли» — см. *Цзинь шу*, цз. 73. С. 1469/225. С этих мировоззренческих позиций «не согласоваться с Превращениями» было действительно невозможно.

³⁸ Определение жизни как страдания является одним из трех главных признаков буддийского учения, отличающего его от всех остальных систем мировоззрения. Три признака — трилакшана. Жизнь как страдание (санскр. *дуккха*, кит. *ку*, или *хуань*).

³⁹ *Сань цзе* (три мира) — согласно буддийским космологическим представлениям, наш мир делится на три части. Первая часть «*юй цзе*» (санскр. *камадхату*, или *камалока*). Эта часть отождествляется с чувственным миром. Она начинается местом юдоли, земным обиталищем и кончается местом блаженства — небом Тушита. Вторая часть — это иллюзорный мир форм «*сэ цзе*» (санскр. *рупадхату*, или *рупалока*). И, нако-

нец, третья часть, символизирующая освобождение сознания от ложных форм, «*у сэ цзе*» (санскр. *арупадхату*, или *арупалока*).

⁴⁰ *Цзин* (границы)— буддийский технический термин, обозначающий тот мир, который создается в сфере действия непросвещенного сознания.

⁴¹ *Шэн шэн* — букв. «рождение жизни». Это выражение применялось в китайских буддийских текстах для описания бесконечной череды «жизнь—смерть—смерть—жизнь». Поэтому мы остановились как на наиболее адекватном на выражении «цепь порождений».

⁴² Иными словами, Хуэй-юань хочет подчеркнуть, что в четырех приведенных выше положениях, связанных между собой причинной зависимостью, и заключен весь основной смысл данного раздела его трактата.

⁴³ Одно из почтительных обращений к китайскому императору.

⁴⁴ Переведенный нами текст принадлежит к разряду канонических и помещен в Буддийский канон. См. «*Да цзан*» годов «*тайсё*», т. 52; однако для удобства перевода мы пользовались текстом, помещенным в китайской хрестоматии, поскольку он снабжен современной пунктуацией. Поэтому наш перевод можно считать основанным именно на этом издании. См. *Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюаньбянь* (Сборник материалов по истории буддийской мысли в Китае), Пекин. 1987. Т. 1. С. 81—83.

(Продолжение следует)

Догэн

РАССУЖДЕНИЯ О РАЗЛИЧИИ ПУТИ

Трактат «Бэндова» (Рассуждения о различении Пути) написан основателем школы Сото-дзэн Догэном (1200—1253) в 1231 г. вскоре после его возвращения из Китая в Японию.

Догэн отправился в Китай в 1223 г., где наследовал традицию Жуцзина из монастыря Тяньтунсы. После возвращения в 1227 г. на родину Догэн некоторое время жил в столице Киото, вначале в монастыре Кэнниндзи, потом — в Косёдзи. Не желая вступать в контакты с правительственными кругами, Догэн удалился в провинцию Этидзэн, где основал храм Эйхэйдзи, превратившийся впоследствии в главный центр школы Сото.

Догэн является одним из самых оригинальных и глубоких японских мыслителей. В отличие от большинства буддийских деятелей того времени Догэн излагал свои идеи преимущественно на японском языке. Основы учения изложены им в монументальном сочинении «Сёбо гэндзо» (Сокровищница Глаза Истинного Закона). Но несмотря на авторитет основателя школы Сото, его сочинения в течение нескольких веков были преданы забвению.

Только в конце XVII в. тридцать пятый настоятель Эйхэйдзи — Кодзэн собрал все существующие рукописи «Сёбо