

ЗАМЕТКИ О «ДХАРМИЧЕСКОМ» ТЕЛЕ БУДДЫ (DHARMAKĀYA) В КОНТЕКСТЕ ABHISAMAYĀLAŅKĀRA- -PRAJÑĀPĀRAMITĀ-UPADEŚA-ŚĀSTRA

Владимир Коробов

Центр ориенталистики, Вильнюсский университет

В статье на материале *Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra* и традиционных комментариев к ней обсуждаются проблемы, связанные с «дхармическим» телом будды (*dharmakāya*). Анализируются традиционные дискуссии о значении и месте *dharmakāya* в учении о трех телах будды и интерпретации этого термина в работах представителей разных философских школ махаянского буддизма (Харибхадра, Буддхаджнянапада, Стхирамати). Рассматривается связь учения о трех телах будды с концепцией «восьми сознаний» у йогачаров, а также с доктриной о «пяти мудростях» (*ye shes Inga*), сыгравшей существенную роль в развитии буддийского тантризма.

В 17 шлоке первой главы *Abhisamayālaṅkāra*, при перечислении общего содержания трактата, о «дхармическом» теле говорится следующее:

«В своей собственной сущности, в [своем] совершенном блаженстве, в своих превращениях (манифестациях) дхармическое тело со всеми своими деяниями будет рассматриваться в четырех аспектах» (AA I, 17)¹.

Т.е. это можно понимать так, что само «дхармическое» тело, представляющее собой «плод» махаянской деятельности, может быть описано посредством четырех характеристик, а именно посредством «трех тел» – «тела сущности» (санскр. *svābhāvika*, тиб. *ngo bo nyid sku*), «тела блаженства» (санскр. *sāmbhogika*, тиб. *longs sku*) и «тела превращений» (санскр. *nairmāṇika*, тиб. *sprul sku*), – и активности (деятельности) (санскр. *kāritra*, тиб. *phring las*). Однако это только одна из возможных интерпретаций. Другую интерпретацию соответствующих шлок *Abhisamayālaṅkāra* предлагает Харибхадра в *Abhisamayālaṅkāra-Sphuṭārthā*, согласно которому в тексте идет речь не о трех телах будды, а о четырех². Если придерживаться интерпретации

¹ Ngo bo nyid longs rdzogs bcas dang | de bzhin gzhan pa sprul pa ni | chos sku mdzad pa dan bcas pa | nam pa bzhir ni yan dag brjod ||

² См. J. Makransky, *Buddhahood Embodied. Sources of controversy in India and Tibet*, State University of New York Press, p. 167 и далее.

Харибхадры, то приведенную выше шлоку I, 17, было бы правильнее переводить следующим образом:

«[Тело] сущности, [тело] совершенного блаженства, [тело] превращений, а также дхармическое тело со всеми своими деяниями будет рассматриваться в четырех аспектах».

Однако, как довольно убедительно показывает Джон Макрански³, в восьмой главе *Abhisamayālaikāra* речь идет не о четырех отдельных «телах будды», но о четырех дескриптивных характеристиках, посредством которых описывается «дхармическое» тело – *dharmakāya*. Т.е. *dharmakāya* одновременно описывается и как «тело сущности», и как «тело блаженства», и как «тело превращений», а в довершение рассматриваются 27 видов деятельности, которые присущи «дхармическому» телу. Три тела никогда не рассматривались в качестве отдельных сущностей. Фактически *dharmakāya* суть одна «вещь» по разному коммуникативно развернутая по отношению к различного рода живым существам (буддам, бодхисаттвам, шравакам).

Вообще все многообразие махаянских практик имеет двоякое предназначение. Это, во-первых, деятельность для себя, ради собственного полного освобождения от сансары, которая характеризуется наличием сил *karma* и *kleśa*. И, во-вторых, это деятельность ради других, имеющая своей целью обучение других живых существ способам освобождения от страданий. Этот двоякий путь подразумевает развитие запредельной мудрости (*prajñā*) и использование особых методов (*upāya*). Традиционно говорится о «двух собраниях» – «собрании мудрости» и «собрании добродетели» (*jñānapuṇyasambhāra*). Результатом этих «двух собраний» и является неманифестируемое *svābhāvikakāya* или «тело сущности», понимаемое как «тело-для-себя» и два типа манифестации (*rūpakāya*) – *sāmbhogikakāya* или «тело блаженства» и *nairmāṇikakāya* или «тело превращений». Здесь следует особо подчеркнуть, что таковость (*tathatā*), открытая *svābhāvikakāya*, ничем не обусловлена (*asamskrta*) и подразумевает наличие совершенного недвойственного знания (*nirvikalpañāna*). Точно также ничем не обусловлено и само «тело сущности» – *svābhāvikakāya*. Однако, поскольку речь идет не только о развитии мудрости, но и о развитии сострадания в разнообразных практических методах, направленных на благо других, то происходит манифестация, подразумевающая участие в сансаре, т.е. *rūpakāya*. Таким образом, можно говорить о *sāmbhogikakāya* и *nairmāṇikakāya* как о двух типах манифестации *svābhāvikakāya*. Функциональное различие между двумя этими манифестациями заключается в том, что живые существа, ради которых собственно и происходят манифестации, отличаются друг от друга кармическими условиями своего существования. То, что доступно бодхисаттве, недоступно обычному человеку,

³ См. J. Makransky, *Buddhahood Embodied. Sources of controversy in India and Tibet*, State University of New York Press, p. 167 и далее.

поэтому каждый получает знание в соответствии со своими собственными возможностями.

По своей сути *svābhāvikākāya* представляет собой конечный результат всего махаянского пути и является полным раскрытием «таковости» элементов, составляющих присутствие. При этом *svābhāvikākāya* определяется как то, что возможно познать только в результате своей собственной реализации (*pratyātma-vedaniya*). Это то, что недоступно никаким видам знакового познания, и принципиально не может существовать в мире вещей, с которыми можно было бы сравнить «тело сущности»⁴. Кроме того реализация «тела сущности» не подразумевает создание или достижение чего-то нового, это именно раскрытие истинного положения дел, того, чем на самом деле и является пространство присутствия. Это находит свое подтверждение и в текстах йогачарской традиции, где говорится о том, что ум любого существа изначально чист (*citta-prakṛtīśuddhi*) и обладает светящейся природой, которую скрывают различные типы интенциональности (*kleśa*). Йогическая практика не создает ничего нового, она только очищает ум, делает доступным то, что всегда присутствовало в человеческой природе⁵.

В восьмой главе *Abhisamayālaṅkāra* так называемые «тела» Будды описываются в следующем образом:

1. *Svabhāvakāya* – «тело сущности», обладающее следующими пятью признаками (*ngo bo nyid sku la mtshan nyid lnga*): а) необусловленность [несвязанность] (*'dus ma byas pa*); б) неделимость (*dbyer med*); в) непричастность к «двум пределам» [возникновению и уничтожению] (*mtha' gnyis spangs pa*); г) свобода от трех видов омраченности (*sgrib pa gsum las grol ba*); е) источник изначального света (*rang bzhin gyis od gsal*).

Таким образом, *svabhāvakāya* понимается как изначальная природа (*prakṛti*) несвязанных (т.е. изначально чистых) элементов.

Кроме того в различных текстах могут встречаться такие термины как «неоусловленное (несоставное) тело» (*dus ma byas kyi sku*) и «тело вечности» (*rtag pa'i sku*). В словаре *Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas* говорится, что все эти термины являются синонимами *svabhāvakāya* (*ngo bo nyid sku*).

Харибхадра в *Sphuṭārtha*, интерпретируя 2–6 шлоки восьмой главы *Abhisamayālaṅkāra*, говорит также о «теле знания» (*jñāna-ātmaka dharmakāya*). Согласно принципам Мадхьямики, которые отстаивает Харибхадра, *svabhāvakāya* представляет собой «чистую таковость», чистое дхармовое пространство (*dharmatā*), из которой

⁴ В «*Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas*» *dharmakāya* в ипостаси *svabhāvakāya* описывается следующими характеристиками или «достоинствами» (*yon tan lnga*): а) безмерность (*gzhal du med pa*); б) неисчислимость (*grangs med pa*); в) непредставимость в мыслях (*bsam du med pa*); г) несравнимость ни с чем (*mnyam pa med pa*); е) чистота (*dri med dag pa*).

⁵ См. Jikido Takasaki, 'A Study on Ratnagotravibhāga' (Serie Orientale Roma, vol. 33), Rome, 1966, p. 34–44.

логически невыводимы остальные «тела» Будды, т.е. существует только пустота «условных» тел, которая и есть *svabhāvakāya*. Поэтому с точки зрения Мадхьямики и следует говорить о «теле знания», которое по своей природе является непостоянным и обусловленным, и которое суть осознание Буддой всех «чистых» дхарм. По логике йогачаров тела Будды суть манифестации для определенного класса живых существ: *svabhāvakāya* – собственная манифестация, манифестация для себя; *sāmbhogikakāya* – манифестация для бодхисаттв, которые еще не достигли полного просветления; и *nairmāṇikakāya* – манифестация для всех остальных живых существ. Согласно Харибхадре, *jñāna-ātmaka dharmakāya* («тело знания»), *sāmbhogikakāya* («тело блаженства») и *nairmāṇikakāya* («тело превращений») имеют отношение к познанию следующим образом: буддам открыта чистая природа элементов, и это знание будд составляет *jñāna-ātmaka dharmakāya*, бодхисаттвами осознается *sāmbhogikakāya*, все же остальные живые существа в состоянии осознать *nairmāṇikakāya*. Но ни *jñāna-ātmaka dharmakāya*, ни *sāmbhogikakāya*, ни *nairmāṇikakāya* не имеют непосредственного отношения к «телу сущности», которое суть пустота всех трех тел.

Перечисляя, в соответствии со своей интерпретацией, «незагрязненные» дхармы⁶, из которых состоит *dharmakāya*, Харибхадра как бы возвращается к абхидхармистскому пониманию природы просветления. Именно сарвастивадины понимали природу Будды как собрание «чистых» элементов. Однако Харибхадра, будучи конечно же последовательным мадхьямиком, далее пишет⁷, что понимание просветленности в качестве «собрания чистых дхарм» соответствует только относительной истине⁸, тогда как абсолютной истине соответствует понимание природы Будды как пустоты. Вот это и есть *svabhāvakāya*. Таким образом, Харибхадра строит свою схему в соответствии с разделением на условную (*saṃvṛti*) и безусловную (*paramārtha*) истины. *Jñāna-ātmaka dharmakāya*, *sāmbhogikakāya* и *nairmāṇikakāya* отражают только условную истину, тогда как в абсолютном смысле существует только пустота (*dharmakāya* = *svabhāvakāya*).

Такая интерпретация Харибхадры отличается как от йогачарской интерпретации «трех тел», так и от предшествующей Харибхадре традиции Мадхьямики. Согласно йогачарам, список «незагрязненных» элементов является нашим способом описания природы Будды. Это условное знание присуще нам, но не Будде, который познает все элементы в присущей им таковости. Такой же точки зрения придерживались и такие представители Мадхьямики как Арья Вимуктисена и Чандракирти. Харибхадра, наоборот, утверждает, что Будда внутри своего собственного познания различает

⁶ См. Haribhadra, “Abhisamayālaṅkāra-Sphuṭārtha”, *A Study on the Abhisamayālaṅkāra-kārikā-śāstravṛtti*, by Hirofusa Amano, Tokyo, Japan Science Press, 1975, fols. 24b4–25a4.

⁷ *Ibid.*, fols. 24b3–b4.

⁸ Чистые элементы составляют тем не менее дискретное множество, а это означает, что они не являются необусловленными. Множественность и существование различий указывает на обусловленность.

условную и безусловную истины, что именно самому Будде, с одной стороны, присуще видение феноменальной реальности состоящей из «чистых» элементов (т.е. в соответствии с условной истиной), а с другой, – чистое недвойственное, непосредственное и недоступное логическому анализу знание (т.е. в соответствии с безусловной истиной).

Другую интерпретацию «тел Будды» приводит ученик Харибхадры Буддхаджнянапада в своем комментарии на *Ratnagaṇa-saṃcaya gāthā* (*Saṃcaya-gāthā-pañjikā*⁹). Комментарий Буддхаджнянапада интересен тем, что он привязывает текст *Ratnagaṇa-saṃcaya gāthā* к традиционной схеме *Abhisamayālaṅkāra*. Харибхадра и сам написал комментарий на *Ratnagaṇa-saṃcaya gāthā*¹⁰, но он не связывает этот текст с *Abhisamayālaṅkāra*, тогда как Буддхаджнянапада строит свой комментарий исходя из восьмеричной схемы, предложенной в *Abhisamayālaṅkāra*. Поскольку считается, что Буддхаджнянапада был учеником Харибхадры, то можно было бы ожидать, что в своем комментарии он будет следовать интерпретации, предложенной учителем. Однако это не так. Буддхаджнянапада строит свой комментарий исходя из гносеологии йогачаров, т.е. развивает традиционную трехчленную схему «тел Будды» и следует скорее интерпретации Арья Вимуктисены, чем своему учителю Харибхадре. Свою интерпретацию «трех тел» он строит на пятой гатхе XXXII главы *Ratnagaṇa-saṃcaya gāthā*, где говорится:

Тому бодхисаттве, кто полностью и в совершенстве осуществит это постижение¹¹, откроется¹² чистота поля и чистота живых существ; [ему] откроется линия преемственности будд и дхармы, а также линия преемственности благого собрания (*сангхи*). Все дхармы [ему] открываются полностью.¹³

Хотя сама по себе *Ratnagaṇa-saṃcaya gāthā* исторически не связана с *Abhisamayālaṅkāra*, однако Буддхаджнянапада соотносит приведенный фрагмент с трехчленной йогачарской схемой «тел Будды», со структурой йогачарской системы трансформации сознания и, соответственно, с восьмой главой *Abhisamayālaṅkāra*. Согласно йогачарским представлениям о махаянском пути, основой для полной трансформации и обретения просветления являются «восемь сознаний», которые подразделяются на три группы: 1) «сознание-хранилище» (*ālaya-vijñāna*), в котором хранятся все кармические «отпечатки», связанные с предыдущими воплощениями; 2)

⁹ *Saṃcaya-gāthā-pañjikā* (sdud pa'i dk' 'grel), Tg. MDO, VIII, 135–223 = Toh. 3798.

¹⁰ *Saṃcaya-gāthā-pañjikā Subodhinī nāma* (dka' 'grel rtogs sla), Tg. MDO, VIII, 1–93.

¹¹ Имеется в виду предыдущая гатха XXXII главы, где речь идет о постижении таковости элементов (*chos kyi rang bzhin yons shes nas*).

¹² *Yons su 'dzin* – букв. «полностью ухватит».

¹³ Chos 'di yongs rdzogs byas nas byang chub sems dpa' de | yongs dag zhing dang sems can dag pa yons su 'dzin | sangs rgyas rgyud dang chos kyi rgyud kyang yongs su 'dzin | de bzhin dge 'dun rgyud dang chos kun yongs su 'dzin || (Rgs. XXXII, 5).

«омраченное сознание» (*kliṣṭa-manas*), т.е. сознание существующее в своей иллюзорной субъектно-объектной диспозиции вместе с т. н. «концептуальным» сознанием (*manovijñāna*); 3) пять сознаний принадлежащих пяти органам чувств. Эти три группы представляют собой основу для трансформации, как ее понимают представители йогачары и Буддхаджнянапада. Сама трансформация осуществляется посредством т.н. «двух собраний» – «собрания знания» (*jñānasambhāra*) и «собрания добродетелей» (*puṇyasambhāra*), а результат такой трансформации также тройкий: 1) *ālaya-vijñāna* превращается в «зерцалоподобную мудрость Будды» (*ādarśa-jñāna*) и соотносится с «телом сущности» – *svabhāvakāya*; 2) «омраченное сознание» вместе с *manovijñāna* трансформируются в *samatā-jñāna* и *pratyavekṣā-jñāna* – знание Буддой самого себя и аналитическое знание всех элементов, что соответствует *sāmbhogikakāya* – «телу блаженства»; 3) пять сознаний соответствующих пяти органам чувств трансформируются в «знание способов действия» (*krtyānuṣṭhāna-jñāna*), что соответствует «телу превращений» – *nairmāṇikakāya*¹⁴. Интерпретируя соответствующую гатху из *Ratnaguna-samcaya*, Буддхаджнянапада рассматривает «поле» (*zhing*) как объектный полюс познания, а «живые существа» (*sems can*) как субъектный полюс познания. Вместе они составляют «сознание-хранилище» (*ālaya-vijñāna*). «Чистота» «поля» и «живых существ», по мысли Буддхаджнянапада, указывает на трансформацию этого уровня сознания в «зерцалоподобную мудрость»; мудрость, которая «отражает» истинное положение вещей. «Линия преемственности будд», согласно Буддхаджнянападе, суть любовь и сострадание ко всем живым существам, что характеризует превращение «омраченного сознания» (*kliṣṭa-manas*), а «линия преемственности дхармы» суть аналитическое знание всех элементов существования, и это соответствует *sāmbhogikakāya*, поскольку любовь и сострадание, с одной стороны, и знание всех элементов по отдельности, с другой, позволяет Будде разделить радость учения с бодхисаттвами. «Линия преемственности благого собрания (сангхи)» соответствует согласно Буддхаджнянападе трансформации пяти видов сознания, связанных с пятью органами чувств. Пять органов чувств, будучи выражением телесной воплощенности, указывают на *nairmāṇikakāya*. Выражение «все дхармы [ему] открываются полностью» Буддхаджнянапада трактует в духе недвойственной гносеологии йогачаров, согласно которой истинное познание не различает между «загрязненным» и «чистым», ибо всё «одного вкуса».

Таким образом мы видим, что Буддхаджнянапада следует традиционной йогачарской интерпретации, согласно которой речь идет не о четырех телах (как у Харибхадры), а о трех телах, т.е. «тело сущности» – *svabhāvikakāya* – отождествляется с «дхармическим» телом – *dharmakāya*. Недвойственное знание «чистого» дхармового пространства (*dharmadhātu-viśuddhi-jñāna*) соотносится с *svabhāvikakāya*, которое, будучи вовлеченным в «колесо сансары», последовательно манифестирует себя как *sāmbhogikakāya*

¹⁴ Здесь очевидна связь с т.н. «пятью мудростями» (*ye shes lnga*), но об этом ниже.

и как *nairmāṇikākāya*. Кроме того, стадии превращения восьми типов сознания соотносятся Буддхиджнянападой с пятью так называемыми «мудростями» (*ye shes chos sku mdzad pa*)¹⁵.

В «*Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas*» эти пять мудростей перечисляются следующим образом: а) «зерцалоподобная мудрость» (*me long lta bu ye shes*); б) «уравнивающая (недифференцирующая) мудрость» (*mnyam pa nyid kyi ye shes*); в) различающая (дифференцирующая) мудрость (*so sor rtogs pa'i ye shes*); д) «деятельная мудрость» (*bya ba bsgrub pa'i ye shes*); е) «мудрость дхармового пространства» (*chos kyi dbyings kyi ye shes*)¹⁶.

Первоначально в девятой главе *Mahāyānasūtrālamkāra* и комментариях к ней говорится о четырех видах мудрости, но более поздних текстах, имеющих отношение к тантрам, добавляется «мудрость дхармового пространства»¹⁷. В *Mahāyānasūtrālamkāra* виды мудрости рассматриваются как различные аспекты единого постижения, и в качестве основы рассматривается «зерцалоподобная мудрость».

Согласно тексту *Mahāyānasūtrālamkāra* (9.67) и комментариям Стхирамати¹⁸ и Шилабхадры¹⁹, «зерцалоподобная мудрость» является «неподвижной» (*acala*) и непосредственно связанной с дхармовым пространством, с таковостью. Стхирамати говорит, что «зерцалоподобная мудрость» суть внеконцептуальное знание, пости-гающее все феномены в их таковости, т.е. как «дхармовое пространство». Подобно тому, как чистое зеркало бесстрастно отражает любой оказавшийся перед ним предмет, так и «зерцалоподобная мудрость» отражает феномены в их таковости. И подобно тому как *rūpakāya* являются манифестациями *svabhāvikākāya* для феноменального мира, так и остальные виды мудрости являются выражением направленной на феноменальность активности Будды. Понятно, что этот вид мудрости (а также «мудрость дхармового пространства») в йогачарской традиции соотносится с *svabhāvikākāya/dharmakāya*. Добавление еще одного вида мудрости может быть связано с существованием у «зерцалоподобной мудрости» двух функций. Это, во-первых, недвойственное постижение дхармового пространства (*dharmadhātuviśuddhijñāna*), а, во-вторых, бесстрастное отражение таковости (собственно *adarsajñāna*).

«Уравнивающая (недифференцирующая) мудрость» – это постижение единой сути всех феноменов, которая есть пустота или таковость. Согласно тексту *Mahāyāna-*

¹⁵ Эта тема активно используется в тантре, однако не следует забывать, что Буддхиджнянапада считается основателем линии Джнянапада в Гухьясамаджа-тантре.

¹⁶ *Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas* («Источник Мудрецов»). Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. Парамита и Мадхьямика, Улан-Удэ, 1968, с. 45.

¹⁷ В тантре пять видов мудрости соотносится, с одной стороны, с пятью семьями будд, а с другой, с пятью скандхами.

¹⁸ См. *Sthiramati, Sūtrālamkāravṛttibhāṣya*. Pk 5531, vol. 108. sDe dge 4034, sems tsam, fols. Mi 140b1–141a4.

¹⁹ См. *The Buddhābhūmi-sūtra and the Buddhābhūmi-vyākhyāna of Śīlabhadra*, edited by Kuuo Nishio, Tokyo: Kokusho Kankokai, 1982, p. 85 и далее.

sūtrāṅkāra (9.70–9.71) и комментариям к нему «уравнивающая мудрость» имеет отношение к проблеме интерсубъективности. Когда бодхисаттва впервые достигает непосредственного знания пустоты на первой ступени (*bhūmi*) совершенствования бодхисаттв («путь видения»), он приобретает «уравнивающую мудрость», поскольку через постижение пустоты к нему приходит знание о том, что на безусловном уровне не существует никаких различий между ним самим и всеми остальными живыми существами. Таким образом, под воздействием этого постижения забота о себе и озабоченность своими делами трансформируется в заботу о других и участие в делах других. Достигая впоследствии совершенства в этой мудрости, бодхисаттва полностью отождествляет себя с другими живыми существами, испытывая к ним любовь и сострадание. Любовь и сострадание являются в данном случае основанием для разнообразных манифестаций Будды в зависимости от способностей и кармы других живых существ.

«Различающая мудрость» (*Mahāyānasūtrāṅkāra* 9.72–9.73) – это постижение общих и частных характеристик, присущих отдельным вещам феноменального мира. Эта мудрость носит аналитический характер и вместе с «уравнивающей мудростью» соотносится с «телом блаженства» – *sāmbhogikakāya*.

«Деятельная мудрость» (*Mahāyānasūtrāṅkāra* 9.74–9.75) – это мудрость, позволяющая Будде быть вовлеченным в мирские дела ради помощи другим живым существам. Именно благодаря этой мудрости становятся возможными самые разнообразные манифестации Будды в зависимости от специфики условий, места, времени и кармы живых существ. Комментаторы соотносят этот вид мудрости с *nairmāṇikakāya* и конкретно с «историческим» Буддой Шакьямуни.

Следует отметить, что, когда речь идет о *svabhāvikakāya*, разница между онтологическими и гносеологическими составляющими может пониматься только условно. Все термины, имеющие отношение к области *dharmakāya*, т.е. *svabhāvikakāya* («тело сущности», «воплощение сущности просветления»), *nirvikalpañāna* («внеконцептуальное знание»), *tathatā-viśuddhi* («чистая таковость»), *dharmadhātuviśuddhi* («чистое дхармовое пространство»), *anāsravadhātu* («незагрязненное пространство») и др. по существу являются синонимами. Фигуры, которые принимает присутствие, не отделены здесь от когнитивных актов и актов внимания.

2. *Sāmbhogikakāya*²⁰ – «тело блаженства» в традиции тибетского буддизма характеризуется так называемыми «пятью определенностями» (*nges pa lnga*): а) опре-

²⁰ Тибетский эквивалент для *sāmbhogikakāya* – *longs spyod rdzogs pa'i sku*, где *longs spyod* соответствует санскритскому *bhogika* – «блаженство», *rdzogs pa* («совершенный», «завершенный») – соответствует префиксу *sa-*, а *sku* соответствует *kāya* – «тело». Как замечает Д. Макрански, тибетский перевод префикса *sa-* в качестве *rdzogs pa* является ошибочным, поскольку санскритский префикс *sa-* означает «совместность». Таким образом, по его мнению правильное было бы переводить *sāmbhogikakāya* как «тело совместного блаженства», т.е. речь здесь идет о том, что Будда, будучи воплощенным в форме *sāmbhogikakāya*, имеет возможность передавать учение собранию бодхисаттв,

деленность места – *sāmbhogikakāya* манифестирует себя только в чистом пространстве, в мире, известном как «Akaniṣṭha» (*og min*); b) определенность времени пребывания (*dus*) – пребывание *sāmbhogikakāya* в мире Акаништха длится вечно или же до окончания сансары; c) определенность формы – обладание 32 особыми знаками и 80 признаками «великого существа» – *mahāpuruṣa* (*sku mtshan dpe gsal rdzogs kyis*)²¹; d) определенность окружения (*spra*) – ближайшие ученики, бодхисаттвы, находящиеся на 10 ступени; e) определенность дхармы (*chos*) – махаянское учение²².

«Тело блаженства» обладает определенными качествами детально описанными в *Abhisamayālaṅkāra* и обширной комментаторской литературе. Это десять «властей» и десять сил. Десять «властей» (*dbang bcu*) суть: a) власть над жизнью (*cho*); b) власть над мыслью (*sems*); c) власть над вещами (*yo byad*); d) власть на кармой (*las*); e) власть над перерождениями (*skye ba*); f) власть над стремлением (*mos*); g) власть над молитвой (*smon lam*); h) власть над чудесами (*rdzu 'phul*); i) власть над мудростью (*ye shes*); j) власть над учением (*chos la*).

чем и достигается совместное блаженство от слушания и понимания дхармы (см. J. Makransky, *Buddhahood Embodied. Sources of controversy in India and Tibet*, State University of New York Press, p. 105–106).

²¹ «32 особых знака» суть: округленные руки и ноги, ноги подобные черепахе, перепонки между пальцами на руках, руки и ноги мягкие и пухлые, как у младенца, семь главных частей тела выпуклые, длинные пальцы рук, пятки широкие, тело массивное и прямое, коленные чашечки невыступающие, волосы на теле направлены вверх, икры как у мифической черной антилопы «эная», руки красивые и длинные, половой орган скрыт, кожа золотистого цвета, кожа нежная и тонкая, каждый волос завит в правую сторону, лицо украшено невидимыми волосками, туловище, как у льва, запястья округлые, плечи широкие, обладает способностью превращать неприятный вкус в приятный, сложен пропорционально, как дерево *ньягродха*, обладающий *ушниша* (пучок волос на затылке), язык длинный и красивый, голос подобен голосу Брахмы, щеки, как у льва, зубы белые, зубы ровные, зубы плотно прилегающие друг к другу (частые), обладающий 40 зубами, глаза подобны сапфирам, ресницы, как у быка. 80 признаков также описывают различные части тела Будды.

Кроме того в тибетской традиции перечисляются 60 характеристик голоса Будды, что свидетельствует об особом значении вербальной коммуникации. Эти 60 характеристик голоса суть: мягкий, нежный, приятный для души, чистый, незапятнанный, сияющий, мелодичный, приятный для слуха, не причиняющий вреда, приятной тональности, смиренный, не резкий, исключительно смиренный, нежный для ушей, успокаивающий тело, успокаивающий душу, радующий сердце, рождающий радость и счастье, беспечальный, всеми узнаваемый, понятный, ясный, радующий, истинно радующий, дарующий всезнание, дарующий абсолютное знание, разумный, связывающий всех и вся, свободный от недостатков речи, обладающий силой голоса льва, подобный голосу слона, подобный звуку грома, подобный голосу владыки Нагендра, подобный пению *гандхарвов*, подобный голосу кукушки *калатинга*, подобный голосу Брахмы, подобный песне фазана, подобный голосу Девендры, подобный звуку барабана, невысокий, не низкий, созвучный всем голосам, свободный от неправильных форм речи, лишенный недоговоренных слов, энергичный, не слабый, радостный, проникновенный, точный, плавный, связанный, включающий в себя все звуки, удовлетворяющий все органы чувств, не укоряющий, неизменный, не путающий, успокаивающий, смиренный, очищающий (см. *Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas* («Источник Мудрецов»). Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. Парамита и Мадхьямика, Улан-Удэ, 1968, с. 42–44).

²² См. *History of Buddhism (chos 'byung)* by Bu-ston. P.1, 2. Heidelberg, 1931–1932, p. 131–132.

Десять сил (*stobs bcu*) суть: а) сила познания того, что существует реально и нереально (*gnas dang gnas ma yin pa*); б) сила познания результатов кармы (*las kyi rnam par smin pa*); в) сила познания стремлений (*mos pa sna tshogs*); г) сила познания различных жизненных сфер (*kham s na tshogs*); е) сила познания физических и умственных способностей существ (*dbang po mchog ma yin*); ф) сила познания путей, которыми следуют живые существа (*thams cad du 'gro pa'i lam*); г) сила познания того, что касается омрачения и полного очищения (*kun nas nyon mongs pa dang rnam par byar ba*); х) сила припоминания прежних рождений (*sdon gyi gnas rdzes su dran pa*); и) сила познания смерти, сна и возникновения (*'chi 'pho pa dang skye ba*); j) сила познания методов уничтожения омрачения (*zag pa zad pa mkhyen pa'i stobs*).

Кроме того в *Abhisamayālaṅkāra* рассматриваются имеющие отношение к *sāmbhogikakāya* т. н. «четыре вида неустрашимости» (*mi 'jigs pa bzhi*): а) неустрашимость по отношению к полноте знания (*rtogs pa phun tshogs la*); б) неустрашимость по отношению к наставлению относительно препятствующих элементов (*bar du chod pa'i chos bstan pa*); в) неустрашимость по отношению к наставлению о пути освобождения от феноменального бытия (*nges par 'byung pa'i lam bstan pa*); г) неустрашимость по отношению к отречению от всего (*spangs pa phun tshogs la mi 'jigs pa*).

3. *Nairmāṇikakāya* – «тело превращений» представляет собой тело доступное восприятию обычных живых существ. Именно эта манифестация *svabhāvikakāya* ответственна за участие во всех мирских делах, за погруженность в феноменальную действительность с целью спасения живых существ из тенет сансары. Эту активную манифестацию рассматривают в ее соотношении с тремя функциональными компонентами – тела (*sku*), речи (*gsungs*) и ума (*thugs*) и связывают непосредственно с «деятельной мудростью» (*bya ba bsgrub pa'i ye shes*). Фактически *nairmāṇikakāya* представляет собой «опору», средство для осуществления конкретных актов в пространстве присутствия. Эти акты (или «деяния») числом 27 (*'phrin las nyir bdun*) описаны в *Abhisamayālaṅkāra* с привязкой к пяти путям совершенствования и соответственно разделены на пять видов: I) три вида деяний, составляющие путь накопления добродетелей (*tshogs lam 'god pa'i 'phrin las gsum*): а) деяния, создающие покой (*zhi pa'i las la 'god pa*); б) четыре разновидности деяний, способствующих совершенствованию других (*gzhan rgyus spren byed bsdu bzhi la 'god pa*); в) деяния, связанные с различием того, что нужно принимать и что нужно отвергать (*blang dor rtogs pa la 'god pa*); II) четыре вида деяний, составляющие путь осуществления (*sbyor lam la 'god pa'i bzhi*): а) деяния, приводящие к познанию смысла разных видов пребывания (*gnas lugs kyi don rtogs pa la*); б) деяния в соответствии с шестью параметрами (*phyin drug rdzogs byed la*); в) две разновидности благих деяний (для себя и для других) (*gnyis don gyi spyod pa*); г) деяния, приводящие к чистым воззрениям (*lta ba rnam dag la 'god pa*); III) деяния, приводящие к познанию пустоты и к пути просветления (*stong nyid mngon su du gsar du rtogs pa la 'god pa*); IV) 18 видов деяний, составляющих путь созерцания (*sgom lam 'god pa'i bco brgyad*): а) деяния в

соответствии с нравственным законом (*tsul khrims kyi nyams len*); б) деяния, создающие стойкость в созерцании (*bzod pa'i nyams len*); с) деяния, приводящие к мудрости-бодхи (*byang chub phyogs mthun shes pa'i shes rab*); d) деяния, приводящие к пониманию Четырех Благородных истин (*bden bzhi shes pa'i shes rab*); е) деяния, приводящие к пониманию взаимной зависимости [элементов] (*rten 'brel shes pa'i shes rab*); f) деяния, способствующие развитию живых существ (*sems can yongs su smin pa*); g) деяния, приводящие к познанию трех путей²³ (*lam gsum shes pa'i shes rab*); h) деяния, приводящие к различению истинного и ложного (*bden par zhan pa bzlog pa la*); i) деяния, приводящие к установлению драгоценной связи с высшим просветлением [бодхи] (*dkon mtchog btags pa'i byang chub 'thobs pa*); g) деяния, открывающие путь к сфере совершенной чистоты (*zhing rnam par dag pa*); k) деяния, приводящие к состоянию просветленности без впадения в хинаяну (*zeg dmang du mi ltung dal pa'i 'tshan rgya*); l) деяния ради неизмеримого блага всех живых существ (*sems can gyi don tshan med pa bsgrub pa*); m) деяния, приводящие к приобретению высших достоинств (*yong tan khyad bar can bsgrub pa*); n) деяния, приводящие к постижению бодхи (*byang chub kyi yan lag*); o) совершение неисчислимых благих действий (*las chung mi zab*); p) деяния, приводящие к познанию истины (*bden pa shes*); q) деяния, приводящие к уничтожению ложного (*phyin ci od rang ba*); r) деяния, приводящие к пониманию пустоты (*gzhi med pa*²⁴) и полному очищению (*rnam byang rdzogs pa*) и пониманию тождества сансары и нирваны (*srid zhi mnyam nyid*); s) деяния, приводящие к нирване и ее результату (*mi gnas ba'i myang 'das la 'gong ba ste 'bras bu la 'god pa*).

Согласно абхидхармистским представлениям о природе элементов, группы элементов – скандхи представляют собой составные образования (*samskāra*), обусловленные существованием в потоке различных элементов, а страдание изначально присуще всему составному, т.е. все, что возникает в индивидуальном потоке взаимозависимых элементов, есть страдание (*duḥkha*) и причина последующих страданий. Причина объединения элементов в группы заключается в омраченных актах тела, речи и ума (*sāsrava karma*), которые в свою очередь зависят от определенного типа интенциональности (*kleśa*), преобладающего в потоке в данный момент. Любой из типов интенциональности, формируется под влиянием *trṣṇā* (*sred pa*) – «жажды», тенденции быть отнесенным к другому в различных своих модификациях и *avidyā* (*ma rig pa*) – «неведения». Канонически весь этот процесс закреплен в 12-и звеньях циклической формулы взаимозависимого происхождения (*pratitya samutpāda*). Прекращение страдания суть прекращение отнесенности и неведения, которое достигается посредством мудрости (*prajñā*). Это прекращение ведет к нирване. Причем традиционно говорится о двух видах нирваны, это, во-первых, – *sopadhīṣeṣa nirvāṇa* – «нирвана с остатком», т.е., когда элементы еще не распадаются окончательно, но

²³ Т. е. пути шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв.

²⁴ Букв. «к тому, что лишено основы».

держатся в группах по причине прошлых воздействий *kleśa* и *karma*. Это нирвана при жизни. Другой вид нирваны – *nirupadhiśeṣa nirvāṇa* – «нирвана без остатка» или *parinirvāṇa* – «окончательная нирвана», которая представляет собой полное прекращение участия Будды в мирских делах и наступает уже после физической смерти архата или Будды. *Parinirvāṇa* – это полный распад связей между элементами (*asamskrta*) и прекращение обусловленного существования (*samskrta saṃsāra*).

Казалось бы абхидхармистское представление о нирване вполне достаточно и четко сформулировано телеологически: вот страдание, вот причина страдания, вот состояние, которого следует достичь. Почему же тогда Шантидева в *Bodhicaryāvatāra* пишет:

[Вопрос:] Посредством познания всех аспектов Четырех Благородных истин, таких как непостоянство и т.д. достигается освобождение от основных заблуждений²⁵. В чем же тогда смысл реализации пустоты, которая не может быть установлена как что-то определенное?

[Ответ:] Пустоту необходимо постичь, поскольку, как об этом говорится в сутрах запредельной мудрости (*Prajñāpāramitā sūtra*), без следования пути мудрости, на котором раскрывается пустота нет полного и окончательного освобождения (*samyaksambodhi*).²⁶

Дело в том, что наряду с вышеперечисленными видами нирваны в Махаяне появляется еще одна парадоксальная разновидность а именно – *apraṭiṣṭhita nirvāṇa* – «нирвана, в которой не пребывают», «нирвана, в которую не вступают». И, таким образом, цель махаянского пути формулируется довольно парадоксально: достигай нирваны, но не вступай в нее. Остановимся на этом парадоксе несколько подробнее.

Особенность махаянского пути заключается в том, что он помещает безусловную истину (*paramārtha satya*) внутри истины относительной (*samvṛti satya*), т. е. сансара не противопоставляется нирване, сансара и нирвана совпадают, тогда как *nirupadhiśeṣa nirvāṇa* абхидхармистов представляет собой выход из мира взаимосвязанных феноменов к пространству чистой и безусловной реальности. Махаянская недвойственная мудрость (*prajñāpāramitā*) есть реализация безусловной природы феноменов (пустота, таковость), из которых собрана условная действительность. В *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* об этом говорится следующим образом:

Татхагата познает все скандхи как таковость. Вот почему, благодаря этой запредельной мудрости, он знает все положительные и отрицательные стороны того, чем в действительности они [скандхи] являются. И таким образом Татхагата познает таковость через таковость Татхагаты, через таковость скандх, через таковость положительных и отрицательных сторон. И какова таковость скандх, такова и таковость всего мира. Ибо, как

²⁵ Имеется в виду *viparyāsa* – 4 вида основных заблуждений: 1) считать преходящее не-преходящим; 2) считать неприятное приятным; 3) считать нечистое чистым; 4) считать, что совокупность элементов обладает «я» (*ātman*).

²⁶ Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra with Prajñākaramati Bodhicaryāvatāra-pañjikā*, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute, 1960, IX, 40.

говорил Татхагата, «пять скандх составляют мир». И вот, Субхути, какова таковость скандх, такова и таковость всего мира; какова таковость всего мира, такова и таковость всех элементов существования; какова таковость всех элементов существования, такова и таковость плода «вошедших в поток», и так далее вплоть до таковости пратьекабудд, которая то же, что и таковость Татхагаты. И вся последовательность этих таковостей – таковость Татхагаты, таковость скандх, таковость всех элементов существования, таковость шраваков и пратьекабудд – суть одна единая таковость без какого бы то ни было следа разделения на положительное и отрицательное, нераздельная, непрекращающаяся, незатронутая [омрачениями], недвойственная и без причины к двойственности. Это та таковость, которую, благодаря запредельной мудрости, полностью знает Татхагата, и в которой он наставляет мир, чтобы показать ослепленному миру, каким он на самом деле является.²⁷

Согласно *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, к познанию таковости ведут трое врат – пустота, беззнаковость и отсутствие желаний²⁸. Однако в *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* говорится, что бодхисаттва должен «держаться запредельной мудрости, и не реализовывать пустоту»²⁹. Шраваки и пратьекабудды достигают предела реальности (санскр. *bhūta-koṭi*, тиб. *yang dag pa'i mtha'*), но бодхисаттвы должны от этого уклоняться. Когда Субхути спрашивает Будду каким же образом можно созерцать пустоту без ее реализации, Будда в своем ответе делает различие между «растворением в пустоте» и «полной победой»:

И это происходит, поскольку бодхисаттва созерцает пустоту, присущую шести парамитам. Однако он не созерцает, имея мысль «я реализую» или «я должен реализовать». Он созерцает имея мысль «настало время для полной победы, а не для реализации». Без растворения в созерцании [пустоты] он привязывает свою мысль к внешним опорам [как к предметам своего сострадания] и решает, что будет держаться запредельной мудрости, не стремясь к реализации³⁰.

Таким образом, именно *prajñāpāramitā* – запредельная мудрость – вместе с остальными пятью парамитами есть способ «обойти» окончательный уход из мира, как представляли себе нирвану последователи Хинаяны. Состояние Татхагаты, как оно описано в праджняпарамитских текстах, представляет собой состояние динамического равновесия, в котором нет нирваны, нет сансары, нет «реализации», нет практики, ведущей к реализации и т. д. Это состояние лишено каких бы то ни было внутренних разграничений и дескриптивных характеристик.

²⁷ *Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines (Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā) and Its Verse Summary*. Tr. By Edward Conze, Delhi, 1994, p. 176–177.

²⁸ Они описаны в 20 главе *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*.

²⁹ *Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines (Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā) and Its Verse Summary*. Tr. By Edward Conze, Delhi, 1994, p. 222.

³⁰ *Ibid.*

Вот, как описывает это состояние Манджушри, отвечая на вопрос Субхути в *Mahāratnakūṭa* сутре:

[Субхути спросил Манджушри]: Почему, о почтенный, ты являешься высочайшим просветленным?

«Потому что я осознал равенство всех вещей в дхармовом пространстве (*dharmadhātu*)».

Субхути спросил: На какой же ступени, Манджушри, ты пребываешь?

«Я пребываю на каждой ступени. [...] Представь себе в качестве примера открытое во всех десяти направлениях пространство. Люди говорят о востоке, юге, западе и севере, о четырех промежуточных направлениях, о верхе и низе и т.д. Об этих различиях говорят, но само по себе открытое пространство лишено каких бы то ни было различий. Подобным же образом, о достойный, различия установлены и в безусловной пустоте всех вещей, хотя сама по себе пустота лишена всех этих различий»³¹.

Уход из мира есть все-таки какая-то определенность. Бодхисаттва, следуя запредельной мудрости, не может себе позволить определенности, поскольку определенность уже сама по себе уводит от «окончательной победы». Вот почему нирвана, как она описана в Абхидхарме, не может быть целью махаянского подвижника. Движение к цели подразумевает наличие каких-то дискретных сущностей, т. е. различий. И сама цель – нирвана – может быть обозначена здесь как одна из таких дискретных сущностей. Таким образом, уже само целеполагание является неприемлемым для последовательного махаяниста. Апофатическая цель в Махаяне в чем-то сродни иронии. Ибо в тот момент, когда подробные аналитические разделения приближаются к своей подлинной селекционной задаче – к нирване, – оказывается, что все было в определенном смысле «напрасно». И, более того, вступая на путь, адепт должен понимать, что он вступает на него только потому, что все будет напрасно. В данном случае это «напрасно» и знание того, что все будет напрасно, есть телеологическое и экзистенциальное выражение пустоты. И здесь просто смешно говорить о надежде. Не то, чтобы надежды не было; надежда существует, но только как основание для самоиронии и веселого, запредельного смеха. «Ибо мы как срубленные деревья зимой. Кажется, что они просто скатились на снег, слегка толкнуть – и можно сдвинуть их с места. Нет, сдвинуть их нельзя – они крепко примерзли к земле. Но, пойдешь ты, и это только кажется».

³¹ Garma C. C. Chang, *A Treasury of Mahāyāna Sūtras*. Translated by Buddhist Association of the United States, University Park: Pennsylvania State University Press, 1983, p. 31. Обращает на себя внимание то, что Манджушри в своем ответе использует именно пространственную метафору.

ЛИТЕРАТУРА

“*Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*”, edited by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller, Introduction, Sanskrit text and Tibetan Translation, *Bibliotheca Indo-Buddhica*, no 99, reprint edition, Delhi, 1992.

“*Prajña-pārāmīta-ratna-guṇa-samcaya-gāthā* (‘*Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa yon tan rin po che sdud pa*)”, Sanskrit and Tibetan Text, ed. by E. Obermiller, *Bibl. Buddh.* XXIX, Leningrad, 1937.

Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines (Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā) and Its Verse Summary. Tr. By Edward Conze, Delhi, 1994.

Haribhadra, “*Abhisamayālaṅkāra-Sphuṭārtha*”, *A Study on the Abhisamayālaṅkāra-kārikā-śāstra-vṛtti* by Hirofusa Amano, Tokyo: Japan Science Press, 1975.

Samcaya-gāthā-pañjikā (sdud pa'i dk' 'grel), Tg. MDO, VIII, 135–223 = Toh. 3798.

Samcaya-gāthā-pañjikā Subodhinī nāma (dka' 'grel rtogs sla), Tg. MDO, VIII, 1–93.

Sthiramati, *Sūtrālaṅkāravṛttibhāṣya*, Pk 5531, vol. 108, sDe dge 4034.

Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra with Prajñākaramati Bodhicaryāvatāra-pañjikā*, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute, 1960.

Makransky J., *Buddhahood Embodied. Sources of controversy in India and Tibet*, State University of New York Press, N.Y., 1997.

Takasaki, Jikido, ‘A Study on Ratnagotravibhāga’ (Serie Orientale Roma), vol. 33, Rome, 1966.

Dag yig mkhas pa 'i 'byung gnas («Источник Мудрецов»). Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. Парамита и Мадхьямика, Улан-Удэ, 1968.

The Buddhabhūmi-sūtra and the Buddhabhūm-vyākhyāna of Śīlabhadra, edited by Kuoo Nishio, Tokyo: Kokusho Kankokai, 1982.

History of Buddhism (chos 'byung) by Bu-ston, P. 1, 2, Heidelberg, 1931–1932.

Garma C. C., Chang, *A Treasury of Mahāyāna Sūtras*. Translated by Buddhist Association of the United States, University Park: Pennsylvania State University Press, 1983.

NOTES ON “DHARMA BUDDHA’S BODY” (DHARMAKĀYA) IN THE CONTEXT OF ABHISAMAYĀLAṅKĀRA-PRAJÑĀPĀRAMITĀ-UPADEŚA-ŚĀSTRA

Vladimir Korobov

S u m m a r y

The paper focuses on Mahāyāna Buddhism conception of “Buddha’s bodies” as it is presented in *Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra* and its interpretations by different Indian and Tibetan commentators. Mahāyāna conception of three Buddha’s bodies in its connection to five transcendental wisdoms is analyzed on the basis of traditional commentaries of different Buddhist scholars (Sthiramati, Śīlabhadra, Haribhadra, Buddhadjñānapada).

The analysis of the conception of Buddha’s body conception in Mahāyāna Buddhism provides with an opportunity to apprehend a conception of Mahāyanist Nirvāṇa, which is the state beyond all definitions, discriminations and goals. Apophatic paradoxical goal in Mahāyāna Buddhism from the very beginning implies renunciation of all hopes, tasks and results. No goals may be reached on this path, everything is useless, but this uselessness uncovers itself as a real representation of suchness and emptiness.

Įteikta 2003 m. gruodžio 10 d.