

Буддийская классика Древней Индии

Валерий Павлович Андросов

«Драгоценные строфы наставления царю» («Ратна-авали раджа-парикатха»)

I. Вступление

Настоящий трактат предназначался Нагарджуной для образованных светских слоев древнеиндийского общества, знакомых с доктринальными азами буддизма и его религиозной ролью. Сочинение посвящено изложению основных учений ранней Махаяны, которая, как можно заключить из содержания, была для того времени ещё далеко не очевидной Колесницей буддизма и не пользовалась признанием, прежде всего у власть имущих. Авторской подаче материала в «Наставлении» свойственно, во-первых, делать упор на «кровное родство» махаянских особенностей и Закона Будды, Просветлённого, во-вторых, указывать на духовные преимущества Великой колесницы и её последователей, *бодхисаттв*, перед Малой колесницей (I, 12, IV, 67–70, 78–99 и др.), в-третьих, показывать это, опираясь на фрагменты полемики по религиозным и философским вопросам с хинаянистами (I, 42–62, 63–73; IV, 46–66).

Эти главные задачи Нагарджуной решались путём использования явно буддийских (преимущественно махаянских) идеалов социальной, государственной, правовой, индивидуально-поведенческой и других областей общественной жизни, в которых в то время использовались почти исключительно брахманистско-индуистские традиционные доктрины. В общем-то, до Махаяны буддийское обращение к данной проблематике было минимальным, чаще всего ограничивалось нововведениями в сфере нравственности и касалось преимущественно монашества. Всё-таки период правления императора Ашоки, когда буддийским Законом корректировалась Дхарма царя, государства и общества, был лишь эпизодом в истории Индии.

В этом отношении «Драгоценные строфы» не только стали зачином нового жанра буддийской словесности – жанра наставлений, но и легли в основу социально-идеологической текстовой деятельности Махаяны, со свойственным ей активным участием (вернее, стремлением, готовностью к нему) в обустройстве общественной и личной жизни граждан. По-видимому, автор «Ратна-авали» (РА) в смелом вторжении в чужую «епархию», в многовековые установления брахманства тоже усматривал преимущество Великой колесницы перед Малой. Так, царь поучается должному поведению во внутренней политике государства, в организации управления страной и религией, в устройстве личной жизни (II, 26–76) и т. д., дабы всё это не повредило нравственному совершенствованию раджи и не сказалось отрицательно на последующих его рождениях. Отдельные пассажи РА можно рассматривать в качестве буддийского вклада в социально значимую брахманскую науку о правах и обязанностях царя (например, III, 32–101; IV, 6–46).

Если сравнить содержание «Драгоценных строф» и предыдущего текста «Дружественного послания» («Сухрил-лекха», СЛ), рассматриваемые в них темы, буддийские учения, манеру изложения, то сразу бросается в глаза значительное различие в уровнях сложности. СЛ адресована лицу, лишь знакомящемуся с буддизмом. В этом «Послании» ярко и просто сообщаются общеподобные истины о Просветлённом, его Законе, общине монахов, о целях и способах поклонения ему, о необходимой щедрости в отношении общины и уважении её членов. В СЛ автор останавливается более подробно на правилах буддийского нравственного поведения, на учении о воздаянии-возмездии (*карме*) и на красочном описании круговращения рождений (*сансары*). По замыслу именно последнее должно побудить адресата изучать буддизм и следовать его практикам.

С этой точки зрения РА выглядит текстом, созданным для другого лица или того же, но уже прошедшего основательную подготовку в буддизме, хорошо знакомого с учением Малой колесницы. Понятия и доктрины последней в «Драгоценных строфах» подаются в критическом ключе, в чём недвусмысленно усматривается задача автора – обратить царя в лоно Великой колесницы, искать у него поддержки для её учителей. Причём хинаянисты (*шраваки*, слушатели) осуждаются вовсе не за то, что они учат Закону, а за то, как они его истолковывают. Особый упрек Нагарджуны они заслужили за незнание Махаяны и непризнание сутр Великой колесницы Словом Будды. Поэтому главная цель РА состояла в необходимости убедить адресата в духовном авторитете Великой колесницы, что, пожалуй, удобнее и зримее было осуществить, оспаривая и принижая значение доктрин Малой колесницы.

При изложении достоинств махаянского Пути основной упор Нагарджуна сделал на его социальную роль, вытекающую естественным образом из новых трактовок учений о великой Любви (*махамайтри*, см. III, 57, 67, 85; IV, 75 и т. д.) и великом Сострадании (*махакаруна*, см. III, 52, 87; IV, 4, 66, 69–70, 78, 80–82, 99 и т. д.). «Наставление» предлагает расширительное понимание этих терминов, ибо великая Любовь – это и великое наслаждение (*махасукха*) от обретения духовных высот, а великое Сострадание – это не только готовность к сочувствию и помощи другому существу, но и накопление добродетели (*пунья*), а также знания (*джняна*). Последнее необходимо прежде всего для того, чтобы увеличить собственные возможности сострадать каждому здесь, сейчас, в миру. Только во вторую очередь это имеет смысл и пользу для будущих рождений совершенствующейся особи.

Удивительно, но содержательно богатая социальная тематика РА не привлекла до сих пор пристального внимания историков Древней Индии (свою давнюю работу [Андросов, 1989б] я отношу к неудавшимся). Только труд Роберта Тёрмена может считаться исследованием общественно значимых и идеологических пассажей «Драгоценных строф» [Thurman 1983]^[90]. Эту статью заметили буддологи, и появились новые интересные взгляды на проблематику, правда, в основном опирающиеся на другое произведение Нагарджуны – «Сутра-самуччайя» [Pasadika 1996; 1996а].

Научные проблемы авторства СЛ и РА, как и вопрос об адресате этих текстов, мною уже освещены [Андросов 1990:34–43,92–94 и др.]. Хотя текстологически, содержательно и с других точек зрения единство авторства и единство адресата (как на том настаивают традиционные предания махаянистов Индии, Тибета и Китая) фактически недоказуемо, но предлагаемое метатеоретическое понятие нагарджунизма (см. [Там же: 52–67; 2000а: 20–46 Андросов 1986; 1989; 1997]), обозначающее идейное движение в ранней Махаяне II–IV веков, снимает эти проблемы.

Ведь на самом деле в двух принципиально разных системах исторического описания (в древней религиозной и в современной научной) речь идёт об одном и том же периоде. К примеру, Кумараджива в самом начале V века писал, что бодхисаттва Нагарджуна «управлял религией 300 с лишним лет» [Андросов 1990: 228; 2000а: 49]. Этот же срок называю и я, хотя в соответствии с европейскими воззрениями полагаю, что в этот период, скорее всего, было несколько лиц, «работавших» на имя бодхисаттвы Нагарджуны или даже под его именем. Это сродни тибетским представлениям о перевоплощениях (ср. с образом Далай-ламы, рождений которого за 600 лет было уже 14, см. [Андросов 2000: 109–110; 2000а: 704–705]).

Поздние тибетские агиографы Нагарджуны объединили героя и мудреца ранней Махаяны с «нагарджунами» последующих веков и для этого просто удвоили земную жизнь бодхисаттвы [Андросов, 1990: 230, 233]. Но в V–VII вв. Нагарджуне приписывали уже тексты либо ваджраянские, тантрические, либо вообще посвящённые другим предметам (например, алхимии), поэтому к нагарджунизму в моём определении они не имеют отношения.

«Драгоценные строфы» введены в научный оборот известным итальянским востоковедом Джузеппе Туччи, опубликовавшим в 30-е годы XX в. часть найденных им в Непале фрагментов санскритской рукописи с английским переводом [Tucci 1934; 1936; 1974]. Позднее издавались и другие находки. Они были учтены в критическом издании РА немецкого филолога М. Хана, включившего в него также тибетскую и китайскую рецензии переводов текста [Hahn 1982]. На санскрите сохранились 303 из 504 строф всего текста.

Изданный параллельно санскритскому полный тибетский перевод осуществлён в начале IX века индийским пандитом Джнянагарбхой и тибетским монахом Лугьел Ценом, а затем выверен с помощью трёх индийских манускриптов РА пандитом Канакаварманом и тибетским толмачом (лоцава) Пацеб Ньимой [Там же: 14].

В тибетском Тенгьюре имеется также перевод единственного санскритского толкования (*тика*) на РА, составленного Аджитамитрой, жившим между VI и началом VIII века^[91], который опубликовал Юкихино Окада [Ajitamitra 1990], ученик М. Хана. Это прекрасно выполненное издание (в латинице тибетского источника) с введением и примечаниями на немецком языке отличается тщательным анализом содержания, который позволил выделить в тексте комментария 11 видов предложений: от объясняющих цель и смысл всей строфы, отдельных слов, композиции контекста до примеров и цитат из других источников. Причём по математическим выкладкам издателя выходит, что больше всего места (54,1%) в толковании занимают пояснения к отдельным словам [Там же: XXI–XXIII]. Отмечу, что последние чаще всего объясняются синонимами. Другой характерной чертой толкования стал интерес Аджитамитры к философским идеям первой и второй глав РА, которым посвящено более 77% объёма комментария. В своих пояснениях к переводу я широко пользовался этим изданием.

Тибетский учёный-монах Нгаванг Самтен из Центрального института тибетологии^[92], возглавляемого досточтимым Самдхонгом Ринпоче, выпустил в свет критическое издание тибетского текста «Наставления» Нагарджуны с толкованием Аджитамитры параллельно соответствующим строфам с постраничными примечаниями и пространным введением (132 страницы по-тибетски), в котором анализируется содержание [Ratnavali 1991]. В приложения вошли индекс тибетских стихов РА и очень подробное оглавление. Оно фактически является религиозным руководством к чтению, составленным Гьялцаб Дарма-ринченем (1364–1432) – одним из двух ближайших учеников Цонкапы (1357–1419), родоначальника школы *гелугпа* тибето-монгольского буддизма. Эта книга опубликована тибетским шрифтом.

Осенью-зимой 1995–1996 годов мне посчастливилось работать в этом институте по любезному приглашению достопочтенного Самдхонга Ринпоче. Я провёл долгие часы в студиях РА с Нгавангом Самтенем. Он подготовил к изданию второй том своей книги, но уже на санскрите. Мы с ним читали его компьютерную вёрстку, в которую вошли все сохранившиеся санскритские фрагменты «Драгоценных строф», восстановленные в переводе с тибетского на санскрит остальные строфы и весь комментарий Аджитамитры (параллельно строфам). Кроме того, Н. Самтен сделал прозаический пересказ каждого стиха РА (опять-таки параллельно) на хинди.

Благодаря дружелюбию и духовной щедрости тибетского учёного мне позволено было пользоваться результатами этой работы. В первую очередь это касается реконструированных с тибетского на санскрит терминов РА и *тики*, которые я привожу в своих комментариях к строфам. Все они выполнены Н. Самтенем, а редкие случаи моего несогласия с его версией оговариваются особо. Всей душой признателен Нгаванг Самтену

также за помощь в разьяснении трудных чтений РА. Возможно, это издание уже вышло из печати, поскольку автору оставалось лишь написать введение.

Конечно, филологи весьма критично относятся к восстановлению с китайского и тибетского языков санскритских текстов, что неоднократно осуществлялось индийскими пандитами в XX веке, а теперь и тибетскими знатоками санскрита. Буддологи к таким трудам испытывают гораздо большее доверие, особенно к реконструкциям с тибетского языка, ибо знают о строгих процедурах и правилах перевода, введённых индийскими санскритологами в Тибете VIII–X веков, о специально созданных там детальных терминологических словарях буддизма и т. д. Немаловажным обстоятельством является и то, что буддисты со времён Просветлённого считали главным точно передать не букву Закона, а смысл, значение термина, понятия, высказывания (см. ДС, LIII). Пообщавшись с учёными этого замечательного института, многие из которых (в том числе индийцы) специализируются на восстановлении буддийского санскритского наследия, я проникся ещё большим доверием к их трудам.

Как уже говорилось, в тибетском Тенгьюре «Драгоценные строфы» входят в особый раздел «Наставлений» (собственно о РА в этой связи и о самом разделе см. [Dietz 1980. Т. 1: 130–159; Андросов 1990: 99–100]). Кроме того, фрагмент из 20 строф (V, 67–86) этого «Наставления» Нагарджуны входит ещё и отдельным текстом в раздел гимнов тибетского канона. Здесь же нужно упомянуть и о комментарии на РА, написанном Гьялцаб Дарма-ринченем. Согласно М. Хану, это толкование во многом зависит и буквально повторяет большое число фрагментов *тики* Аджитамитры, но в то же время оно весьма сказалось на понимании рада мест РА современными переводчиками [Hahn 1982: 18–19].

Полный перевод РА только с тибетского языка и под сильным влиянием комментария Гьялцаба выполнен по-английски Джеффри Хопкинсом, Лати Ринпоче и Анной Клейн [Hopkins 1975]. По мнению М. Хана и рада буддологов, эту работу, скорее, можно считать *интерпретацией*, нежели переводом тибетской версии, причём плохо согласующейся с санскритским оригиналом [Hahn 1982: 5].

Относительно композиции РА и распределения материала по главам я выскажу «крамольную» мысль. Во-первых, мне думается, что деление текста на пять глав весьма условно и, по-видимому, вторично, т. е. не принадлежит Нагарджуне как первому автору первого варианта «Наставления». Более или менее композиционно оправданные зачины имеют лишь первая, четвёртая и пятая главы, соответственно им у третьей и четвёртой глав последние строфы похожи на концовки.

Во-вторых, логично сделать предположение, что этот памятник буддийской словесности либо составлялся поэтапно, либо вообще дополнялся позднее, возможно, даже учениками Нагарджуны, «вторым» Нагарджуной. К такому предположению подталкивают и некоторые содержательные моменты источника. Например, изложенное и аргументированное в пятой главе (40–62) учение о 10 стадиях духовного роста (*бхуми*) бодхисаттв имеет очень зрелый и, я бы даже сказал, окончательный для махаянистов вид, который сложился и оформился, скорее всего (при всей проблематичности хронологии сутр), не ранее середины III века (подробный анализ учения по отдельным сутрам см. [Dayal 1932: 270–291]).

В то же время другие махаянские пассажи РА (к примеру, III, 11–21 о двух телах Будды) явно свидетельствуют в пользу более ранней датировки текста – II век, в котором, вероятнее всего, и жил «первый» Нагарджуна. Не исключено, что первоначально памятник назывался иначе, например «Наставление о достижении счастья и обретении блаженства», как теперь называется только первая глава, заканчивался строфой III, 31, и не делился на главы. Остальные строфы третьей главы цельны сами по себе и выглядят вставным эпизодом, повествующим о махаянской социологии и аксиологии для царей. К тому же уважительное обращение к царю, в котором выдержано «Наставление», в этих строфах отличается особой назидательностью, что ещё более становится заметным, если сравнить их с аналогичными по содержанию пассажами из следующей главы.

Четвёртая глава имеет самостоятельный зачин и концовку, к которой уже присоединена пятая глава, скорее всего много позднее. Причём до строфы IV, 46, во многом повторяются идеи, изложенные в упомянутом вставном эпизоде предыдущей главы. Я думаю, на самом деле это далеко не повтор, а, напротив, текст, стилистически идентичный первым главам РА, и они были созданы одним автором. Лишь позднее, когда уже появилась пятая глава и само членение на главы, тогда, возможно, и дополнили третью главу названным вставным эпизодом. Но, в общем-то, это поверхностные наблюдения, углублять которые здесь мне бы не хотелось, тем более что они не нарушают, а, напротив, укрепляют идею нагарджунизма.

Сквозная религиозная тема «Драгоценных строф» – подготовка читателя к достижению Просветления (*бодхи-самб-хара*). Для этого он наставляется в том, как постоянно прилагать определённые нравственные усилия по накоплению добродетели (*тунья-самбхара*), которая обеспечит стремящегося к Просветлению (бодхисаттву) счастьем в последующих рождениях. Накопление добродетели соотносится автором с Телом цветов и форм (*рупа-кайя*) Будды – зримой стороной его величия и великолепия, т. е. становясь всё более духовно совершенным, буддист обретает способности созерцать в медитации прекрасное Тело Будды.

Более сложными практиками являются постоянные умственные усилия по накоплению интуитивного знания (*джняна-самбхара*). Только последнее в состоянии привести к высшему освобождению, сопоставимому с Телом Закона (*дхарма-кайя*) Будды, – состоянию, не постижимому рассудком, не охватимому мыслью.

Вокруг этой главной темы воздвигаются многоярусные сооружения буддийских этических, философских, социальных, психологических и других учений. По-видимому, первое руководство по чтению трактата составил Гьялцаб (см. [Ratnavali 1991: 289–309], перевод см. [Hopkins 1975: 94–109]). Это очень подробное руководство переводит РА в особый жанр тибетской духовной литературы – лам-рим (своего рода

путеводители, см. [Pasadika 1988]). Более того, Нагарджуна объявляется зачинателем этого жанра. Руководства по чтению «Наставления» писали и современные авторы [Dietz 1980. Т. 1: 131–134; Ruegg 1981: 23–26; Lindtner 1982:163–169]. Руководство для столь объёмного текста, конечно же, помогает более зримо представить всё многообразие содержания РА и подыскать нужные читателю предметы буддийского Закона.

Глава I

1–7 – Введение ко всему трактату о достижении счастья и высочайшего блаженства.

8–22 – Общебуддийские правила нравственного воспитания тела, речи и ума.

23–24 – Плоды их соблюдения.

25 – Вводная строфа к изложению Учения по обретению высочайшего блаженства.

26–100 (и до II, 6) – Первая часть толкования раннебуддийских доктрин:

26–35 – учение о не-Я и группах (*скандха*);

35–38 – учение о карме и его смыслы;

39–42 – трактовка нирваны;

42–50 – значения и смыслы понятий «существование» и «несуществование»;

50–56 – понятия миража и подлинной реальности;

56–62 – плоды идеи двойственности и недвойственности;

63–73 – разъяснение представлений о мироздании с наивысшей точки зрения;

74–79 – глубина Закона в недвойственности, которая выше понимания другими учителями;

80–82 – идея бессамости личности;

83–100 – учение о бессамости первостихий и дхармо-частиц.

Глава II

1–6 – Выводы из учения о бессамости первостихий и дхармо-частиц.

7–8 – Возражение оппонента, сторонника идеи трёх времён.

9–15 – Ответ оппоненту учением об иллюзорности.

16–25 – Труднодостижимость этого учения, непонимание которого влечёт заблуждения.

26–43 – Разъяснение царю значения и смыслов Закона для государственной политики.

44–73 – Разъяснение царю значения и смыслов нравственного поведения:

44–45 – неизбежность смерти и опасность творить зло;

46–47 – осуждение пьянства и азартных игр;

48–70 – вожделение к женщинам – это страсть к нечистоте;

71 – осуждение охоты;

72–73 – призыв радоваться живым существам и радовать их;

74–75 – преданность Закону, Просветлению и состраданию;

76–96 – плод преданности – царь родится Вселенским правителем с 32 отметинами.

97 – Восемьдесят малых признаков Правителя появятся из Любви.

98–101 – Знаки и признаки Вселенского правителя несопоставимы с оными у будд.

Глава III

1–9 – Махаянское учение о непостижимых рассудком признаках Будды.

10–13 – Возможность обрести Тело цветов и форм Будды.

14–15 – Возможность обрести Тело Закона Будды.

16–27 – Страдания существ мироздания и роль бодхисаттв в связи с этим.

28–31 – Заключительные строфы ко всему предыдущему тексту (РА, I–III) о достижении счастья в рождениях и обретении высочайшего блаженства.

32–82 – Наставление царю в том, как ему должно служить Будде, Закону, общине:

32–35 – воздвигать обители, храмы, изваяния Будды и посещать их;

36–38 – почитать провозвестников Закона и не кланяться другим проповедникам;

39–40 – щедро подносить дары Будде и буддийским обителям;

41–43 – обустроить места паломничества, дороги к ним и содержать паломников;

44–45 – кормить и содержать всех монахов, подавать нищим и нуждающимся;

- 46–51 – для чего нужно снабжать продуктами и прочим места отдыха у дорог;
- 52–54 – покровительствовать пострадавшим жителям и должникам;
- 55 – покончить с ворами и убийцами;
- 56–65 – знать, что полезно другим, и приносить им пользу
- 66–68 – не только слушать Закон, но и постигать его, почитать учителей его;
- 69–72 – отказаться от гордыни, принесения вреда другим, от гнева;
- 73–77 – служить другим бескорыстно, правдиво, разумно;
- 78–81 – согласовывать свои действия с Законом;
- 82 – почитать родителей и старейшин.
- 83–101 – Обещание плодов, соответствующих должному служению:
- 83 – соблюдая всё, станешь царём богов в следующей жизни;
- 84–86 – обрети Любовь, и станешь невредимым, родишься Брахмой;
- 87 – если же других будешь побуждать к Просветлению, то и сам пробудишься;
- 88–100 – список конкретных плодов в награду за конкретные добродетели;
- 101 – собственное благо царя – действовать ради других.

Глава IV

1–6 – Введение в Наставление о царском образе действий.

7–8 – Неразрывная связь даяния и царствования.

9–46 – Наставление царю в том, как ему должно служить Закону, общине и подданным:

9 – будь возвышенно мыслящим;

10–11 – воздвигни храм Закону;

12–13 – будь необычайно щедр к Закону;

14–17 – трать богатства только на даяния и ради Закона;

18–19 – отправляй ритуалы Закона с теми, кто твёрд в обетах;

20–21 – подавай нищим и убогим, поощряй последователей Закона;

22–26 – назначай министрами и наместниками приверженцев Закона;

27–28 – царствуй ради Закона, и обретёшь необыкновенное воздаяние;

29–37 – поправляй приказы других, исходя из сострадания даже к убийцам;

38 – наблюдай за страной сам и глазами соглядатаев;

39–40 – будь добр и терпим к подданным;

41 – будь щедр, и будешь любим;

42 – право сильного не для тебя;

43–46 – не радуйся вещам, и станешь Вселенским правителем.

46–55 – Буддийское учение о наслаждении и восприятии.

56–62 – Его махаянская оценка с наивысшей точки зрения.

63–65 – Учение об истинно познающем.

66–67 – Таковым является бодхисаттва, коего обучают будды.

68–72 – У Махаяны много ненавистников, коих ждёт адская участь.

73–77 – Что такое благо, счастье и страдание для ума?

78–79 – Невежды, осуждающие Махаяну, лишены ума.

80–82 – Махаяна – это шесть практик совершенствования и Сострадание как седьмая практика.

83–85 – Великий Путь указан буддами, а величие Просветлённого неохватимо мыслью.

86–88 – Различие в понимании пустоты в Махаяне и Хинаяне относительно.

89 – Не понимающие этого суть ненавистники Махаяны.

90–94 – Для слушателей (*шраваков* Хинаяны) будда не говорил о бодхисаттвах.

95–96 – Нужно уметь определять пять уровней глубины проповеди будды.

97–99 – Тогда проникнешься истинами Великой колесницы и её сущностью.

100 – Если же царствовать в соответствии с Законом тебе трудно, стань монахом.

Глава V

1 – Посвящение в монахи и «дела монашеские».

2–34 – Перечисление 57 недостатков, которые нужно устранить монаху.

35–39 – Практики и плоды шести совершенствований и Сострадания.

40–62 – Учение о десяти стадиях духовного роста (*бхуми*) бодхисатв.

63–65 – Неизмеримость и невосприимчивость десяти сил будд.

66–86 – Молитва в 20 строф, которую следует произносить трижды в день.

87–88 – Добродетельный будет рождаться вновь, сохраняя желание помогать существам.

89–102 – Заключительное слово к царю о Законе, нравственности и Просветлении.

Хотелось бы поблагодарить всех моих настоящих друзей (*кальяна-митра*), помогавших мне в многолетней работе над этим, на мой взгляд, лучшим трудом Нагарджуны и нагарджунизма. Наиболее действенную помощь оказывали академик Г. М. Бонгард-Лёвин, немецкий буддолог и монах Бхиккху Пасадика и тибетский учёный-монах Нгаванг Самтен, а также Михаэль Хан, Зиглинда Диц, досточтимый Самдхонг Ринпоче.

II. Перевод

[ПОСВЯЩЕНИЕ]

Хвала трём Драгоценностям*.

ГЛАВА ПЕРВАЯ. НАСТАВЛЕНИЯ О ДОСТИЖЕНИИ СЧАСТЬЯ [РОЖДЕНИЙ] И ОБРЕТЕНИИ ВЫСОЧАЙШЕГО БЛАЖЕНСТВА*

1

Я славлю Всеведущего*,
Единственного друга всех существ,
Искоренившего все недостатки,
Украшенного всеми достоинствами**.

2

О царь, дабы укрепить тебя в Дхарме*,
Я изложу исключительно благоприятное** Законоучение.
Именно это Учение приносит пользу тому,
Кто пребывает в сосуде Благого Закона***.

3

Вначале – счастье Закона*,
Затем – достижение высочайшего блаженства**.
Поскольку с обретением счастья
Постепенно приближается высочайшее блаженство***,

4

Постольку счастье [рождений] считается благом*,
А высочайшее блаженство – освобождением.
Вкратце практика этого Пути сводится
К вере** и проникновенной Мудрости.

5

Благодаря вере приобщаются к Законоучению,
Благодаря проникновенной Мудрости постигают
высшую реальность*.
Из этих двух Мудрость является основой**,
Но вера приходит раньше.

6

Кто не уклоняется от Закона,
Невзирая на желания, ненависть, страх и невежество*,
Тот обладает верой
И является превосходным сосудом для высочайших плодов**.

7

Кто исследовал* бы правильно Все действия тела, речи и ума,
Распознав благое в себе и других,
Тот бы навсегда стал мудрым.

8

Избегай причинять вред [телу другого существа]*, воровать,
Прелюбодействовать с чужой женой,
Воздерживайся в своей речи от лжи,
Злобной клеветы, оскорблений, пустословия,

9

Искореняй алчность, ненависть,
Лжемнение о несуществовании [других миров]* –
Вот десять чистых добродетелей.
Им противоположные суть нечистые.

10

Непотребление опьяняющих напитков, простое питание,
Невреждение*, щедрость в даянии**,
Почитание того, что должно почитать***, и Любовь –
Таково вкратце это Законоучение****.

11

Одно лишь истязание плоти
Не является Законоучением,
Потому что оно не учит ни как не вредить другим,
Ни как помогать другим существам*.

12

Кто пренебрёг Великим путём Благого Закона,
Известным даянием, нравственностью, терпимостью*,
Ради того, чтобы [следовать] ложными тропами среди зарослей,
Причиняя страдания телу,

13

У кого члены тела немощны, больны,
Тот будет очень долго продираться сквозь ужасный лес сансары*,
Растениями которого являются
Бесчисленные поколения людей.

14

Совершая убийство, делаешь [следующую] жизнь короткой,
Причиняя вред [телу другого существа] – многотрадальной,
Воруя – крадёшь свои удовольствия (в будущем),
Прелюбодействуя с чужой женою, [получишь в будущем] врага*.

15

Лжесловие вызывает отпор,
Злословие – ссору с друзьями,
[В ответ] на грубые слова услышишь неприятное [о себе],
[В ответ] на праздные разговоры* – непочтительную речь.

16

Сказано, что алчность губит мечты (желания),
Злоба порождает страх,
Лжевоззрения – заблуждения,
Пьянство – умопомрачение*,

17

Недаяние пожертвований – причина бедности,
Неправильный образ жизни – обмана,
Гордыня (чванство)* приводит к незнатному (низкому) рождению,
Завистливость** – к ограниченности (мелочности),

18

[Приступы] гнева (злобы)* – причина плохой варны (касты),
Небрежение советами мудрых – глуповатости.
Таков плод у родившегося человеком,
Но и раньше у всех уже было плохое рождение**.

19

За те [проступки], которые названы неблагоприятными*,
Следует возмездие, как оно описано выше,
А ему противоположный плод
Созревает из всех благоприятных [деяний].

20

Алчность, ненависть, невежество* и действия,
Вызванные ими, являются неблагоприятными**.
Отсутствие алчности, ненависти, невежества И действий, вызываемых ими, есть благо.

21

Таким образом, все несчастья проистекают от неблага, Точно так же как и все плохие рождения.
Все хорошие рождения происходят благодаря благу.
Им же вызваны и наслаждения (счастье) всех существ.

22

Отстраняться во всём от неблагоприятного*
И постоянно совершенствоваться в благом –
Умом, поступками и речью –
Таково Законоучение, двояко разъяснённое.

23

С помощью этого Законоучения можно избежать
Рождений в преисподней, ненасытным духом или животным*,
А обрести блаженство, счастливое царствование

И славу среди людей и богов.

24

С помощью [четвёрок] созерцания*, неизмеримо совершенных качеств**
И [погружения в четыре мира] без цветов и форм*** можно достичь
Блаженства, небес Брахмы**** и даже большего.
Таков вкратце Закон осуществления счастья [рождений] и его плод.

25

Закон [следования по Пути] к высочайшему блаженству*
Является утончённым и глубоким учением,
Его провозгласили Будды-победители, но он
Вызывает страх у глупцов**, которые даже не слушали его.

26

«Меня нет, и я никогда не буду*,
У меня ничего нет и никогда не будет», –
[От таких слов] глупец ужасается,
Мудрый же перестаёт бояться.

27

Единственный, кто учит живущих благу,
[Будда], сказал, что существа* рождаются на свет,
Дабы созидать Я, [а это созидание]
Сопровождается деланием [того, что называется] Моё.

28

Высказывания «Есть Я» и «Есть Моё»
Ложны с наивысшей точки зрения*,
Ибо ни то, ни другое не существует,
Когда воистину постигнуто сущее, как оно есть**.

29

При созидании Я появляется [членение потока сознания] на группы*.
Такое созидание Я неправильно с высшей точки зрения**.
Если семя ненастоящее,
Разве росток будет подлинным?***

30

[Мудрец же], познав, что группы [дхармо-частиц] неистинны*,
Должен прекратить созидание Я.
Прекращение же созидания Я [означает],
Что и группы вновь создавать не надо**.

31

Точно так же признаётся,
Что отражение в зеркале собственного лица
Есть лицезрение самого себя,
Тогда как с точки зрения высшей реальности* это ничто.

32

Созидание Я тоже воспринимается благодаря тому,
Что есть деление на группы [дхармо-частиц потока сознания],

Но и оно ничто с точки зрения высшей реальности,
Как и отражение собственного лица.

33

Как без отражения в зеркале
Не видно собственного лица,
Так же без групп [дхармо-частиц]
Не воспринимается собственное Я.

34

Именно слушая речения [Просветлённого Шакьямуни] о таких предметах,
Досточтимый Ананда* самостоятельно
Обрёл око Закона**,
А затем не раз поведал о том монахам.

35

Поскольку есть восприятие* групп [дхармо-частиц],
Постольку, несомненно, есть и [делание] Я.
Если же есть созидание Я,
То снова будет деяние (карма), а от него снова – рождение**.

36

Этот круг рождений*, не имеющий ни начала,
Ни конца, ни середины, приводится в движение тремя видами деятельности**,
Которые являются взаимными причинами друг друга.
[Этот круг] подобен кругу летящей головешки***.

37

Когда в течение трёх времен* он (круг)** не воспроизводится
Ни самим собой, ни другим, ни обоими вместе,
Тогда прекращается созидание Я,
А затем [прекращаются] деяние (карма) и рождение***.

38

Именно когда познано возникновение
Причины* и следствия, а также их исчезновение,
Именно тогда мир не представляется в действительности**
Ни существующим, ни несуществующим.

39

Услышав о Законоучении, устраняющем все страдания,
Не умеющий думать и распознавать [благо человек]
Дрожит и из-за своего невежества
Боишься места исчезновения страха*.

40

Тебе (приверженцу Малой колесницы) не страшно,
Что всё это не будет существовать в нирване.
Почему же тебя страшат слова о том,
Что это и здесь не существует?*

41

В состоянии освобождения* нет ни Я, ни групп [дхармо-частиц].

Коль освобождение столь дорого,
Почему же здесь тебе неприятно
Избавление от Я и групп [дхармо-частиц]?

42

Неверно, что нирвана есть небытие*.
Но разве [можно представить] её бытие?
Прекращение раздумий о бытии и небытии
Называется нирваной**.

43

Кратко идея несуществования* [означает],
Что у деяний не существует плода.
Она недобродетельна и ведёт к плохому рождению.
Она считается ложным воззрением**.

44

Кратко идея существования [означает],
Что деяния имеют плод.
Она добродетельна и способствует благоприятному рождению.
Она считается правильной идеей*.

45

Когда есть подлинное знание*, тогда благодаря спокойствию по поводу
Несуществования и существования преодолевается
[Пара] зла и добра. Вот почему это названо мудрыми
Освобождением от плохих и хороших рождений.

46

Возникновение причинно-обусловленно.
Видящий это отбрасывает идею несуществования.
Прекращение причинно-обусловленно.
Видящий это не принимает идеи существования.

47

Причина, предшествующая рождению или сопутствующая рождению,
С высшей точки зрения* не является причиной из-за того,
Что происхождение нельзя определить ни в понятиях**,
Ни с точки зрения высшей реальности***.

48

[Мне возражат*, что] наличие этого свидетельствует и о наличии того.
Например, когда есть [нечто] длинное, то есть и короткое**.
[Мне возражат, что] при возникновении этого возникает и то.
Например, когда появляется огонь, тогда – и свет.

49

Если бы [представление о] длинном не существовало
В соответствии с его собственной природой*,
То не было бы и [представления** о] коротком.
Так же когда нет лампы, то нет и света.

50

Точно так же следствие происходит из причины,
Видящий это не признает идеи несуществования.
Сущее, каково оно есть* у видимого мира,
Порождает многообразные проявления [сознания]**.

51

С точки зрения сущего, каково оно есть, прекращение* не наступает,
Пока возникают многообразные проявления [сознания]**.
[Видящий это] не принимает идеи существования.
Поэтому обретает Освобождение опирающийся на недвойственное***.

52

Предмет, едва различимый издали,
Отчётливо виден вблизи.
Если бы мираж* был водою,
То почему же её не видно вблизи?

53

Одно дело, когда этот мир в качестве сущего, каково оно есть,
Разглядывают издали*. Но он виден не таким,
Когда на него взирают вблизи. Подобно миражу,
Мир не имеет определённости**.

54

Как мираж, принимаемый за воду, не является
Ни водой, ни чем-то реальным с высшей точки зрения,
Так и группы (скандхи), принимаемые в качестве Я,
Не являются ни Я, ни чем-то реальным с высшей точки зрения*.

55

Если некто, видя мираж, думает, что там вода,
И, подойдя туда, убеждается,
Что там никакой воды нет,
То он глупец*.

56

Если некто воспринимает миражеподобный мир
Либо существующим, либо несуществующим,
То он невежествен. Поскольку он пребывает в невежестве*,
Постольку ему не освободиться.

57

Сторонника [идеи] несуществования ждёт плохое рождение.
Сторонника [идеи] существования ждёт хорошее рождение.
В силу совершенного знания сущего, каково оно есть,
Лишь опирающийся на недвойственность идёт к освобождению.

58

Он не желает ни существования, ни несуществования,
Постигнув сущее, каково оно есть.
Из-за невежества некто припадает к [идее] несуществования,
Из-за него же он не воспринимает [идею] существования*.

59

Но если отвергается существование, то тем самым
С высшей точки зрения отвергается и несуществование.
И наоборот, разве, отвергая несуществование,
Не отвергают существование?*

60

В состоянии Просветления* нет утверждений,
Нет правил поведения, нет мышления**.
Если же некоторые отрицают [идею] существования с высшей точки зрения,
То в каком же смысле их считать [сторонниками идеи] несуществования?***

61

Спроси мирян и учёных из санкхьи*,
Вайшешиков**, а также джайнов***, [буддистов] –
Сторонников идеи личности и групп (скандх)****, – учат ли они
Преодолению двойственности существования и несуществования*****?

62

Только наше Законоучение преодолело
[Двойственность] несуществования и существования.
Оно глубоко практично* и является
Учением о бессмертии**, провозглашённым буддами.

63

Мир не возникает, не исчезает
И даже не пребывает ни мгновения.
Его природа вне трёх времён*.
Каков же он с высшей точки зрения?

64

С точки зрения высшей реальности* мир и нирвана
В равной мере не возникают, не исчезают и не пребывают.
Поэтому с точки зрения высшей истины
Разве есть между ними различие?

65

С точки зрения высшей реальности если нет пребывания,
То нет ни возникновения, ни исчезновения.
Разве [можно считать нечто] возникающим, пребывающим
И исчезающим* с точки зрения высшей истины?

66

Если всё постоянно изменяется,
То как же возможно неизменное* состояние?
Если же предположить, что изменений нет,
То каким же будет неизменное состояние с точки зрения высшей истины?

67

Если бы нечто было моментально изменчивым,
Оно бы исчезало полностью или частично [каждое мгновение].
Но из-за того, что такое не наблюдается и его трудно представить,
Это [моментально изменчивое] в обоих случаях недостоверно*.

68

Если бы всё пребывало в состоянии мгновенной изменчивости,
Разве наступала бы старость?
Если бы всё пребывало вне изменчивости,
Разве наступала бы старость?*

69

Поскольку мгновение имеет конец,
Постольку оно должно иметь начало и середину.
Из тройственной природы мгновения следует,
Что мир не пребывает лишь мгновение*.

70

Но любое [из этих трёх] – начало, середина, конец –
Распадается так же [на три части], как и мгновение.
Следовательно, нельзя быть самостоятельно началом,
Серединой, концом, а только в зависимости от другого*.

71

Единица не состоит из множества частей,
В то же время нет ничего несоставного*.
Однако без единицы нет множества,
И без несуществования нет существования**.

72

Несуществование возможно лишь
Как противопоставление или уничтожение существования.
Но разве противопоставление или уничтожение возможно,
Когда нет того, что должно быть [подвергнуто им]?

73

Следовательно, с точки зрения высшей истины
Обретение успокоения [в нирване] не является концом обыденного мира.
Вот почему Будда-Победитель молчал,
Когда Его спрашивали, кончен ли мир*.

74

Тот, кто всё знает, признаётся мудрецами
Всеведущим, но только в том случае,
Если он не проповедовал глубин Законоучения* тому,
Кто не в состоянии его воспринять.

75

Совершенно просветлённые созерцатели высшей реальности*
Провозгласили Закон обретения высочайшего блаженства**,
Который глубок, непостижим рассудком
И независим от кого бы то ни было и чего бы то ни было***.

76

Люди страшатся этого Закона независимости,
Довольствуются своим местом [в жизни],
Не стремятся превзойти [двойственность] существования и несуществования

И, будучи неразумными, губят себя*.

77

Те гибнущие стремятся погубить других,
Которые тоже боятся состояния бесстрашия.
Следовательно, о царь, поступай так,
Чтобы тебя не погубили те, кто губит себя.

78

Ради подлинной истины*, о царь, и дабы отвратить от погибели**,
Я объясняю священное Писание***,
Содержащее учение о том, как превзойти земное****
И опирающееся на недвойственность*****.

79

Этот сокровенный [Закон], действующий вне [двойственности] добра и зла,
Приводит к ясной цели.
Он не по вкусу тем, кто страшится безопорности*,
Небуддистам и прочим, а также некоторым из наших [буддистов]**.

80

Поскольку человек – не земля,
Не вода, не огонь, не ветер, не небесное пространство,
Не сознание*, не всё это, вместе взятое,
То кто же он такой, отличающийся от этого?

81

Поскольку с точки зрения подлинной истины*
Человек – не соединение шестёрки первостихий**,
Постольку каждая из этих стихий порознь
Тоже не есть подлинная реальность***.

82

Группы (скандхи) дхармо-частиц не есть атман*,
И они не пребывают в нём. Но и он не в них, и его нет без них.
Атман не соединяется с этими группами,
Как огонь с топливом**. Что же такое атман?

83

Три основных качества земли* не суть земля,
Они не в ней, она не в них и не без них.
То же самое относится к каждому из них по отдельности.
Будет заблуждением рассматривать основные качества подобно атману.

84

Земля, огонь, вода, ветер – каждая из этих [первостихий]
Сама по себе не обладает самосущим*.
Когда отсутствуют [любые] три из них, тогда нет и никакой одной.
Но если же нет всего одной, то нет и трёх [остальных].

85

Если нет трёх [первостихий], то нет и одной.
Если же нет одной, то нет и трёх.

Каждая по отдельности самостоятельно не существует.
Каким же образом произойдёт [их] соединение?*

86

Но если бы каждая из них [первостихий] могла существовать сама по себе,
То почему же нет огня без топлива,
А ветра, воды и земли –
Без движения, сцепления и сопротивляемости?*

87

Да, этот случай с огнём [и топливом] очевиден,
Но почему же три другие [первостихии] не могут быть самостоятельны?
Для этой троицы неразумно предполагать такое,
Ибо было бы нарушение закона взаимозависимого происхождения*.

88

Если они [первостихии] существуют порознь и самостоятельно,
То возможно ли наличие между ними зависимости?
Если же они не существуют порознь и самостоятельно,
То возможно ли наличие между ними зависимости?

89

[Допустим], они не существуют по отдельности и самостоятельно,
Тогда где есть одна [первостихия], там же – и остальные.
Но если они не соединяются, то они не могут быть в одном месте.
Если же они соединяются, то они уже не пребывают порознь.

90

У первостихий нет ни самосущего, ни обособленности,
В таком случае каково же их собственное качество?
Коль нет обособленности и самостоятельности, то нет и преобладания [качества]*.
Принято считать, что качество есть лишь в относительном смысле**.

91

Этот же способ опровержения применяй к цвету,
Запаху, вкусу и ощущению от прикосновения,
К осознанию зримого и к формам,
А также к незнанию, рождению, деянию*,

92

К творцу, деянию, движению, числам,
Ко времени, причине, соединению*,
К короткому, длинному и прочим [противопоставлениям]
И в такой же степени к познаваемому, познанию и познающему**.

93

Мудрым [Буддой] сказано, что длинный и короткий,
Мельчайший и огромный, земля, вода,
Огонь и ветер, добродетель и всё остальное
[Должны] прекратить появляться в сознании*.

94

Совершенномудрый, сознание которого нельзя представить,

Ибо оно бесконечно,
Не воспринимает даже таких состояний [бытия],
Как земля, вода, огонь и ветер.

95

Именно здесь [в состоянии совершенного сознания]
Он прекращает [восприятие] всего без остатка:
Короткого и длинного, тонкого и толстого,
Чистого и нечистого, имени и формы.

96

Что до сих пор было неведомо сознанию,
То всё прояснилось и стало подлинным знанием.
Тем не менее позже в сознании
Это [состояние] прекратится.

97

Все эти дхармо-частицы проявленного мира
Можно считать топливом для огня сознания.
Когда их поглотит огонь и засияют лучи просветляющего знания*,
Тогда наступит абсолютный покой**.

98

Вначале [прекращаются] невежественные предположения,
Затем только устанавливается значение высшей реальности.
Когда не воспринимается бытие чего-либо,
Откуда же тогда возьмётся небытие?*

99

Пространство* [как первостихия] – одно лишь наименование**,
Потому что нет бытия у [дхармо-частиц группы] чувственного***.
Разве могут [дхармо-частицы] чувственного быть без первостихий?
Следовательно, [группа] чувственного – тоже только наименование****.

100

[Дхармо-частицы групп] переживания*, представлений,
Сил и влияний [от прежних деяний] и познания должно рассматривать
Так же, как первостихию или как атман**.
Поэтому шесть первостихий не имеют независимой самости***.

ТАКОВА ПЕРВАЯ ГЛАВА «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ», НАЗВАННАЯ
«НАСТАВЛЕНИЕ О ДОСТИЖЕНИИ СЧАСТЬЯ [РОЖДЕНИЙ] И ОБРЕТЕНИИ
ВЫСОЧАЙШЕГО БЛАЖЕНСТВА»

ГЛАВА ВТОРАЯ. СОЕДИНЁННЫЕ* НАСТАВЛЕНИЯ [О СЧАСТЬЕ И ВЫСОЧАЙШЕМ БЛАЖЕНСТВЕ]

1

Как [срезанное] банановое дерево, сгнившее целиком
Вместе с ветвями*, есть ничто,
Так и человек, погивший вместе с первостихиями,
Есть то же самое [ничто].

2

«Все дхармо-частицы без атмана» –
Так сказано буддами-победителями.
Ими также установлено, что вся шестёрка первостихий
Такая же* и не имеет значения [с точки зрения высшей цели].

3

В состоянии сущего, как оно есть, не воспринимается
Ни наличие атмана, ни отсутствие его,
Поэтому Великомудрый предостерегал нас
От воззрений об атмане и не-атмане.

4

Мудрым установлено, что видимое, слышимое и другое
Не являются ни истинным, ни ложным,
И если есть мнение, то есть и противоположное ему,
Но оба они – ничто с точки зрения высшей истины.

5

Руководствуясь наивысшей целью [увидишь]:
Этот мир вне [пары] истины и лжи*,
Потому что с точки зрения подлинной реальности
Нельзя противопоставлять «это есть» и «этого нет».

6

Если бы Всеведущий на любой вопрос отвечал:
«Этого нет», что бы Он тогда сказал о нём (о мире),
Имеет ли он конец или бесконечен,
Двойствен или недвойствен?*

7

«Бесчисленны будды прошлого, будущего и настоящего.
Согласно им, представление о конце странствий
Рождавшегося неисчислимо количество раз
Возникло из идеи трёх времён*.

8

Нет причины для преумножения мира существ,
Сокращенье ж Его происходит согласно идее трёх времён**.
Почему Всеведущий не разъяснил,
Что происходит в начале и в конце мира?***»

9

[Ответ на] это сокрыт в глубинах Законоучения,
Которые суть тайна для обычного человека.
Учение о бессмертии, провозглашённое буддами*,
Состоит в том, что мир подобен мареву**.

10

К примеру, в мареве вполне могут привидеться
Рождение и смерть слона,
Хотя с точки зрения высшей реальности
Никакого такого рождения и смерти нет.

11

Точно так же могут привидеться возникновение
И гибель мира, подобного мареву,
Хотя с точки зрения наивысшей истины
Нет ни рождения, ни смерти.

12

Как слон из марева не приходит откуда-то и не идёт куда-то
И нигде не пребывает в качестве существующего,
Ибо [видение объясняется]
Всего лишь помрачением сознания,

13

Точно так же подобный мареву мир
Ниоткуда не возникает, никуда не исчезает
И нигде не пребывает в качестве существующего,
Ибо [видение объясняется] всего лишь помрачением сознания.

14

Мир имеет природу, которую не выразить идеей трёх времён.
Каков же он с точки зрения высшей истины?
С обыденной точки зрения* он то есть, то его нет,
То, возможно, он есть где-то в другом месте.

15

Поэтому есть четыре суждения: он конечен,
Он бесконечен, он двойствен, он недвойствен*.
Будда полагал, что именно по этой причине
И ни по какой другой у мира нет определенья.

16

Если телесные, плотские загрязнения,
Присутствующие в сфере чувств,
Постоянно пребывающие зримыми,
Всё-таки не осознаются умом*,

17

То каким же образом этот наитончайший,
Глубочайший и ни на что не опирающийся
Благой Закон, которого нет в сфере чувств,
Проникнет в сознание, дабы принести счастье?*

18

Достигнув Просветления, Шакьямуни
[Сначала] отказался передать нам этот Закон*,
Так как познать Законоучение во всей глубине
Простым людям крайне сложно.

19

Это Законоучение, будучи неверно понято,
Погубит несведущего, который пребывает
В скверне мнений о несуществовании,

Поэтому с ними он и погибнет*.

20

Об этом [Учении имея] ложные представления,
Ограниченный человек, мнящий себя мудрецом,
Губит себя тем, что оспаривает [Закон].
Понури́в голову, отправится он в ад Авичи*.

21

Подобно тому как неправильно и не вовремя
Принимающий пищу находит гибель,
А правильно питающийся получает в награду
Долголетие, здоровье, силу и наслаждения,

22

Точно также плохо понимающий [Закон],
Как и неправильно питающийся, находит гибель,
А истинно знающий обретает
Счастливые [рождения]* и наивысшее Просветление.

23

Поэтому, избавившись уже здесь от сомнений,
А также от взглядов о несуществовании [и существовании],
Устремляйся к высотам подлинного знания
Ради достижения всех целей*.

24

Из несовершенного знания этого Законоучения
Проистекает возвеличивание собственного Я,
Затем совершаются праведные и неправедные действия,
Потом [человек получает] плохое или хорошее рождение.

25

Следовательно, пока не познано Законоучение,
Прекращающее возвеличивание собственного Я,
Стремись овладеть учением
О даянии, нравственности и терпимости*.

26

О царь, кто совершает поступки,
Согласующиеся с Законом, до начала действия,
В процессе [действия] и после него,
Тот не попадёт в беду ни в этом мире, ни в ином*.

27

Овладев Законоучением, обретёшь славу, счастье и бесстрашие
Не только здесь [в жизни], но и перед лицом смерти,
А также полное счастье – в мире ином.
Поэтому всегда следуй Закону.

28

Закон есть высшая политика*,
Потому что мир любим благодаря Закону.

Однако ни тут, ни там [в иных мирах]
Никто не заблуждается относительно мирского очарования.

29

Беззаконие есть тоже политика,
Но из-за него мир обесценивается.
Когда же мир обесценен,
То не радуется ни здесь, ни там.

30

Почему же злонамеренные обманывают других,
Вредят, предопределяя [себе] плохие рождения,
Знание же того, как достичь высших целей,
Пустословием превращают в бессмысленное знание?

31

Разве может сведущий в политике
Заниматься обманом других?
В действительности он обманывает себя,
Обрекая на многие тысячи рождений.

32

Желая доставить неприятности врагу,
Оставь пороки, прибегни к достоинствам,
Ибо только обретая собственное благо,
Можно доставить неприятности врагу.

33

Щедростью, благоречивостью, добротой,
Совершенствованием в единственном предмете,
Коим является благо других,
Да воссоедини* [о царь], мирские дела с Законом.

34

Как одна лишь правда вызывает у подданных
Стойкое доверие к царям,
Так только неправда
Вызывает недоверие к ним.

35

С точки зрения высших целей неверно уподоблять правду*
Непротиворечивости или считать её продуктом ума.
Правда – это благо, творимое исключительно для других,
И наоборот – ложно неблаго.

36

Как одно щедрое пожертвование*
Искупает проступки царей,
Так скупость сводит на нет**
Все их достоинства.

37

Кто внутренне спокоен*, тот способен глубоко сосредоточиться**.

От внутренней глубины проистекает высшая доблесть,
От доблести же – величие и властность.
Поэтому развивай спокойствие.

38

С обретением мудрости ум становится решительным*,
Он не полагается на мнения других
И не обманывается ими.
О царь, потому стремись к мудрости.

39

Повелитель людей, обладающий четырьмя достоинствами:
Правдивостью, щедростью, самообладанием и мудростью, –
Воспеваётся богами и людьми, равно как и Законоучение,
Обладающее четырьмя достоинствами*.

40

Когда будешь пребывать постоянно рядом с теми,
Кто сдержан в речи, безупречен,
Очищен мудростью и состраданием,
Тогда [в тебе] возрастет мудрость и [знание] Закона.

41

Редко [встречаются] те, кто говорит о благотворном,
Ещё реже – те, кто поступает в соответствии с услышанным.
Кто же непосредственно творит благо,
Те чрезвычайно редки.

42

Поэтому, узнав, что [является] благотворным,
Сразу же приступай к овладению им, даже если это неприятно.
Точно так же, чтобы выздороветь, разумный человек
Пьёт горькое лекарство.

43

Размышляй постоянно о тленности жизни,
Преходящести здоровья, царствования –
Вот тогда достигнешь духовной зрелости
И припадёшь к Закону как единственному прибежищу*.

44

Видя, что смерть неизбежна
И что страдание умирающего определяется его виной,
Пойми – ради земного наслаждения
Не следует совершать зла*.

45

Что в одном случае не кажется страшным,
То в другом – несомненно опасно.
Если по поводу первого ты спокоен,
То почему не страшишься второго?*

46

В миру пьянство вызывает презрение,
Причиняет вред делу, влечёт оскудение состояния,
Затем происходит умопомрачение и забываются обязанности.
Поэтому навсегда брось пьянство*.

47

Азартные игры – это всегда место обмана,
Надувательства, гнева, ненависти, страсти, самонадеянности.
Они – причина лжесловия, пустословия и оскорбительных речей,
Поэтому брось такие игры*.

48

Вожделение к женщине чаще всего возникает
Из представления о женском теле как о чистом.
Но на самом деле нет ничего чистого
В женском теле.

49

[Её] рот – сосуд слюны и грязи
С нечистыми остатками [пищи] между зубами,
[Её] нос полон соплей и слизи,
Глаза же – выделений и слёз*.

50

[Её тело] – сосуд с желудком, брюшной полостью,
Калом, мочой, лёгкими, печенью и прочим.
Из-за помутнения рассудка* [мужчина] не видит женщины,
Ибо похотливо желает её тела.

51

Как какой-нибудь слабоумный хочет взять
Разукрашенный горшок с нечистотами,
Так из-за помутнения рассудка столь же постоянно
Глупый мирянин [вожделеет] к юным женщинам*.

52

Такое чрезвычайно мерзкое* тело
Должно бы вызывать отвращение ко всему мирскому.
Однако мир накрепко привязан к нему (женскому телу).
Как же тогда привести его (мир) к освобождению от страстей?***

53

Как борову нравится [валяться] в куче
Навоза, мочи и блевотины,
Так похотливому любовнику нравится [ласкать]
Источники кала, мочи и рвоты*.

54

«Приёмные покои» женского тела имеют отверстия
Для испражнений, и потому они зловонны,
И потому они лишь глупыми мужами почитаются
[Источниками] высшего наслаждения*.

55

Видя каждый раз собственные нечистоты –
Мочу, кал и прочее,
Как же у тебя могут возникать навязчивые мысли
Относительно тела, состоящего из таких [нечистот]?

56

Семя-зародыш, получающийся из смешения спермы и крови*,
Есть лишь растущее количество кала и мочи,
Которое приведёт к рождению нечистой плоти.
Тебя привлекает здесь это только из-за похоти**.

57

Кто ложился на женщин,
Тот лежал на ягодицах или лоне,
Принадлежащих груди нечистот,
Покрытых гнилой и потной кожей*.

58

Будь они прекрасны или безобразны,
Стары или молоды – все женские тела нечисты.
Тогда за какие же качества
Они нравятся тебе?*

59

Будь комок грязи даже красивого цвета и сверхсвежий,
Но ведь не вспыхивает же страсть
По поводу такой красоты.
То же самое [должно быть] и в отношении женского тела.

60

Как же ты можешь не видеть того,
Естество чего выглядит ужасающе, –
Вонючие телеса, туша,
Обтянутая сверху кожей?

61

Говорят, мол, кожа не является нечистой,
Что она подобна покрову из ткани.
[Это значит] подобно покрову на грязной туше*.
Как же она может быть чистой?

62

Ведь бранят же внешне прекрасный горшок,
Если он наполнен нечистотами.
Почему же не осуждается нечистое тело,
Которое по своему естеству наполнено вонючей скверной?

63

Если ты бранишь нечистоты,
Почему же не ругаешь это тело,
Которое делает чистое нечистым:
Запах, цветочную гирлянду, пищу, напитки?

64

Коль же бранишься на нечистоты
Свои собственные и другого,
То почему не осуждаешь нечистое тело,
Как своё собственное, так и чужое?

65

Поскольку собственное тело является
Таким же нечистым, как и женское тело,
Почему бы не отказаться от всех мирских желаний,
[Касающихся тела] как внутри, так и вне?

66

Когда [обмываешь] свои телеса в потоке воды,
Тогда [подставляешь] потоку девять ран*.
Неужели не осознаёшь нечистоты тела?
Что же тогда ты узнаешь, слушая мудрые речи?

67

[Но есть] те, кто сочиняет трактаты для похотливых*,
Восхваляя нечистое тело.
Как же так можно? Какая глупость?!
Какое бесстыдство среди людей?!

68

В своём большинстве существа здесь
Покрыты тьмою неведения.
Они раздираемы распрей из-за вожденной цели*,
Подобно собакам, [дерущимся] ради грязных отбросов.

69

Приятно почесать зудящую рану,
Но счастье – это когда нет раны.
Приятны желания в мире наслаждений,
Но счастье – в отсутствие таких желаний*.

70

Если путём таких размышлений Ты всё-таки не обретёшь бесстрашие,
Тем не менее похоть должна уменьшиться,
И тогда не будет страстного влечения к женщинам*.

71

Охота – причина боязливости
И короткой жизни* [в следующем рождении],
Из-за охоты [ожидает] ужас ада.
Поэтому всегда будь твёрд в невредении**.

72

Тот, у кого всё тело нечисто, измазано,
Кто похож на устрашающую змею,
Тот, презренный, боится
Прикосновений живых существ*.

73

Как земледельцы радуются,
Когда собираются большие тучи, несущие дождь,
Так же радуется живым существам [при встрече]
Тот, кто наилучший*.

74

Поэтому будь бдителен и предан Закону,
Отринув лжеучение*.
Ибо тогда личность** и мир [живых существ]
Устремляются к наивысшему Просветлению***.

75

Поэтому корень ума, устремлённого к Просветлению*,
Крепок, словно царь гор**,
Сострадание*** же простирается до пределов пространства,
А подлинное знание**** [этого ума] есть прибежище недвойственности*****.

76

Послушай же, о великий царь,
Как твоё тело станет преображаться
Тридцатью двумя знаками-отметинами
Великого человека*.

77

Благодаря преданному почитанию ступ и храмов*,
Людей достойных и благородных, а также старейших
Ты родишься Вселенским правителем**, а [твои] подошвы ног
И ладони будут отмечены знаком великолепного колеса***.

78

О царь! Всегда неуклонно следуй
Взятым на себя обетам Закона*,
Тогда ты родишься бодхисаттвой**,
С подошвами ног красивой формы***.

79

Благодаря дарениям*, доброжелательной речи,
Дружелюбию и целеустремлённому поведению
Бодхисаттва рождается с прекрасными пальцами рук,
Соединёнными между собою сеточкой**.

80

Благодаря дарам, из которых каждый следующий превосходит предыдущий,
[Пусть это только] хорошо приготовленные еда и напитки,
Прекрасные руки и ступни [станут] нежными,
Тело – стройным и красивым в любой из его семи частей*.

81

Благодаря двум [обетам] – непричинение вреда и неосуждения других –
Твоё тело в целом станет прекрасным, сужающимся книзу*,
Высоким и стройным, пальцы – длинными,

Жизнь – долгой, пятки – широкими**.

82

Благодаря полному выполнению взятых на себя обетов Закона
Хороший цвет [кожи] станет прекрасным,
Лодыжки ног не будут выступать,
Волоски [на теле] будут приподняты*.

83

Усердно предаваясь искусствам, познанию и прочему*
И в качестве дара передавая другим постигнутое**,
Ум [бодхисаттвы] становится проникновенным, а мудрость – великой,
Голени ног – как у чёрной антилопы-самки***.

84

Даже когда [дары] у тебя выпрашивают ради обогащения,
И тогда будь предан обету безотлагательного даяния*,
И [в силу верности ему] родишься длинноруким**,
Излучающим счастье*** земным царём.

85

Благодаря участию в добром примирении
Между поссорившимися близкими друзьями
Твой превосходный мужской член с покрытой головкой
Будет сокрыт внутри живота*.

86

Благодаря дарениям добротных домов, радующих [насельников],
И наилучших украшений для монашеских залов
Ты приобретёшь очень нежный цвет [кожи],
Без пятен, блестящий, как золото*.

87

Благодаря дарению земель царства*, а также
Верности учителю
Лицо твоё украсится кругом между бровей, обрамлённым волосками,
И каждый отдельный волос будет великолепно [витья вправо]**.

88

Благодаря речам добрым, приятным, радостным
И надлежащим им действиям
Передняя часть твоего тела уподобится львиной,
Плечи станут округлыми*.

89

Благодаря посещению и содержанию больных
Тебе суждено хорошее здоровье*,
Широкие плечи
И лучший из всех вкусов**.

90

Благодаря ритуалам посвящения*, проводимым согласно Закону,
На макушке головы образуется выпуклость** с ореолом,

И ты будешь рождаться счастливым, имея пропорции тела,
Как у сферы, подобной баньяновому дереву***.

91

Благодаря речам правдивым, благозвучным,
Соответствующим уровню [понимания слушающих],
И благодаря тому, о царь, что твои речи будут долгими,
Язык станет длинным, а голос – как у Брахмы*.

92

Благодаря произнесению всегда и непременно
Только правдивых речей
[Твои] челюсти станут, как у льва,
Мощными и прекрасными*.

93

Благодаря высоконравственному поведению,
Огромному уважению к другим и упражнениям в медитации
Твои зубы станут сиять белизною,
Будут ровными и одноцветными*.

94

Благодаря долгим упражнениям в речах правдивых
И без всякого злословия
Ты родишься, имея сорок прекрасных,
Одинаковых зубов без зазоров*.

95

Благодаря тому, что [ты будешь] смотреть на всех
С любовью, беспристрастно, без ненависти, заблуждения,
Твои глаза станут блестящими и очень голубыми,
Ресницы же станут как у быка*.

96

Вот и все вкратце вместе с причинами
Тридцать два признака Великого человека,
Подобного льву.
Их нужно правильно распознавать.

97

Восемьдесят же малых признаков*
Появятся в определённой последовательности из Любви**.
О царь, опасаясь, что этот стихотворный трактат
Чрезмерно увеличится, они здесь не называются.

98

Поскольку принято, что все Вселенские правители
Имеют такие же [признаки – большие и малые],
То [надо помнить], что их чистота, красота и незапятнанность
Несопоставимы с [оными признаками], накопленными буддами*.

99

Ибо каждый из больших и малых признаков Вселенских правителей

Появляется, как сказано в предании,
Исключительно из преданности*
Лучшему из мудрецов.

100

Но добродетели, накапливаемые сотни раз
В течение десяти миллионов вселенских периодов*,
Не в состоянии произвести
Ни одной поры волоска Будды.

101

Как сияние солнца лишь самую малость
Походит на [мерцанье] светлячков,
Так и признаки Будды лишь немного
Напоминают признаки Вселенского правителя.

ТАКОВА ВТОРАЯ ГЛАВА «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ», НАЗВАННАЯ
«СОЕДИНЁННЫЕ НАСТАВЛЕНИЯ [О СЧАСТЬЕ И ВЫСОЧАЙШЕМ БЛАЖЕНСТВЕ]»

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. НАСТАВЛЕНИЕ О НАКОПЛЕНИИ [ЗНАНИЙ И ДОБРОДЕТЕЛИ] РАДИ ПРОСВЕТЛЕНИЯ

1

О великий царь, послушай, как,
Согласно священному писанию* Великой колесницы**,
Появляется признак Будды благодаря добродетели,
Непостижимой для мысли***.

2

Подобная вселенной, неизмеримая добродетель
Мира совершенных существ
Порождается всеми просветлёнными одиночками*,
Учениками** и даже неучениками.

3

Если эту добродетель увеличить десятикратно,
То может появиться одна-единственная
Пора волоска Просветлённого (Будды).
Таким же образом возникают все поры Его волос.

4

Если же [безмерную] добродетель, породившую все поры Его волос,
Увеличить ещё стократно,
Вот тогда, считается, может появиться
Один великолепный малый признак Просветлённого.

5

О царь, сколько добродетели необходимо для обретения
Одного великолепного малого признака Просветлённого,
Столько же её потребуется
Для каждого из 80 Его признаков.

6

Если же накопление добродетели*, созданное
[При порождении] 80 малых признаков Будды,
Увеличить ещё стократно, то [может появиться]
Одна большая отметина Великого человека**.

7

Если же то неизмеримое накопление добродетели, которое послужило
Причиной появления тридцати больших отметин*, увеличить тысячекратно,
То [можно родиться] с таким знаком, как круг,
[Образуемый волосками между бровей], похожий на полную луну.

8

Если же та добродетель, которая вызвала появление такого круга,
Увеличить в сто тысяч раз,
То у Покровителя [вселенной] на голове вырастет
Нарост, невидимый [для непрaktикующих]*.

9

Если же та добродетель, которая вызвала появление нароста на голове,
Увеличить ещё в сто тысяч миллионов раз,
То тогда [голос Просветлённого зазвучит] подобно раковине* Закона,
[Свидетельствуя], что обладатель 10 сил** познал единое***.

10

[Закон] возвещается всему миру
И распространяется по десяти странам света*.
Он является провозвестием благодаря тому,
Что безмерную добродетель мысленно уподобляют малому**.

11

Если причина Тела Будды [созерцаемого], в цвете и форме*,
Неизмерима, как вселенная,
То каким же образом измерить
Причину Тела Закона**?

12

Если от маленькой причины во всём
Происходят большие следствия*,
То от неизмеримой во всех отношениях причины
[Становления] Просветлённым следствия тоже неизмеримы.

13

Тело цвета и формы будд порождается
Накоплением добродетели, о царь,
Тело истинного Закона, если говорить вкратце,
Возникает благодаря накоплению подлинного знания*.

14

Причина обретения состояния Будды*
Коренится в этих двух накоплениях.
Следовательно, постоянно практикуй их:
Добродетель и подлинное знание.

15

Благодаря доводам разума и предписаниям сутр
Появится уверенность в духовной деятельности*,
Поэтому не впадай в отчаяние [перед необходимостью накопить]
Такое количество добродетели ради достижения Просветления.

16

Как во всех направлениях бесконечно простираются
Земля, вода, огонь, ветер и пространство,
Сказано, что так же бесконечно длятся
Страдания живых существ.

17

Благодаря состраданию просветлённых существ (бодхисаттв)
Эти бесчисленные живые страдальцы
Высвобождаются из [плена] мук
И решительно направляются к состоянию Будды.

18

Тот, кто непосредственно воспринял [такое сострадание],
Будь то во сне или наяву,
Пребывает во здравии, хотя окружающим
Он [кажется] сошедшим с ума.

19

Он постоянно стремится [накопить] бесконечное число добродетелей,
Сопоставимое с бесконечным количеством живых существ.
Поэтому, всегда [зная о природе] бесконечности,
Бесконечное состояние Будды нетрудно обрести*.

20

Ради бесчисленных живых существ
[Бодхисаттва] пребывает здесь бесконечное время.
Стремясь достичь бесконечных [качеств] Просветления,
Он совершает бесконечное число добродетельных поступков.

21

Поскольку Просветление бесконечно,
То как же быстрее и не откладывая на потом О
брести эти неизмеримые накопления,
Кои [подразделяются] на четыре вида*?

22

Благодаря безмерному накоплению добродетели
И безмерному накоплению подлинного знания
Страдания тела и ума
Будут быстро устраняться*.

23

При неблагоприятных рожденьях телесные страдания,
Такие как голод, жажда и прочее, обусловлены злом, [содеянным в прежних
рожденьях].
Тот (бодхисаттва) не творит зла и благодаря добродетели

Не претерпевает [страданий] при очередных воплощениях.

24

Из-за духовной слепоты (невежества)* в уме появляются
Ненависть, страх, страсть, боль**, желание и прочее.
Познав, что они не имеют опоры***,
Он (просветлённое существо) может быстро от них избавиться.

25

Ведь он (бодхисаттва) совсем не подвержен
Страданиям телесным и умственным.
Тогда почему же он так устал выводить
Существа за границы мира [страдальцев]?

26

Для страдающего [боль] невыносима даже на короткий срок,
Каково же ему приходится [терпеть] долгое время?
Счастливец же (бодхисаттва) избавился от страданий.
Что же заставляет его быть здесь бесконечно долго?

27

Если его тело не болит, не мучается,
То почему же его ум испытывает страдание?*

Он пребывает здесь столь долго** из сострадания,
Через которое ему передаётся страдание мира***.

28

Имеющий умственные способности не должен отчаиваться,
Что состояние Будды столь далеко.
Постоянно здесь искореняй в себе плохое и обретай добрые качества,
С усердием трудись над тем, что должно быть сделано*.

29

Постигнув, что алчность, ненависть и невежество*
Суть зло и оно должно быть искоренено**,
Пойми также, что отсутствие алчности, ненависти и невежества***
Есть проявление добра и его нужно творить, используя все способы.

30

Из-за алчности каждого ожидает рождение
Ненасытным духом (прета), из-за ненависти – падение в ад,
Из-за [духовного] невежества – рождение,
как правило, животным. Но благодаря полному их искоренению – человеком или
божеством*.

31

Устранение зла пороков и обретение добра достоинств –
Таково содержание Законоучения о достижении счастья [рождений].
Законоучение же о восхождении к высочайшему блаженству* [осуществимо]
Благодаря подлинному знанию того, что нужно приобретать и что устранять.

32

С почтением должно приступать к [воздвижению]

Грандиозных обителей, храмов и изваяний Будды-Победителя,
А также совершать обильные [подношения общине]
В виде участков земли [под строительство] и всего необходимого*.

33

Создавая изваяния Просветлённого, да будут использованы
Все драгоценные материалы, соблюдены должные пропорции
И применены украшения. Ибо образ должен быть изготовлен
Весьма достойным*, сидящим на лотосах.

34

Всеми силами должно покровительствовать
Благому Закону и монашеской общине.
При посещении храмов* ты обязан сам надевать [на изваяния]
Жемчужные ожерелья и золотые украшения.

35

Храмы нужно бы снабдить золотыми
И серебряными цветами, алмазами,
Кораллами, жемчугом, изумрудами,
Сапфирами, драгоценностями с камнем «кошачий глаз».

36

Благоговение к провозвестникам Благого Закона состоит
В почтительном внимании и служении – подношением лотосов,
[Готовностью] слить воду [для омовения учителя], приятной хвалой*.
И пусть преданный почитатель ревностно следует шести практикам**.

37

Почтительно приветствуя учителя,
Должно слушать его с благоговением, выказывая уважение.
Так же, как и к учителю, должно относиться всегда с почтением
И восхвалять просветлённые существа (бодхисаттв).

38

Не должно кланяться уважительно
И превозносить проповедников других религий*.
Невеждам понравится, что в их лице ценят те [учения], Тогда как на самом деле они
ошибаются.

39

Лучшему из мудрых дары подносятся
Словом, которое Он произнёс,
И [знанием] Его учений, но сначала изложенных в стихах
И верно записанных пером и чернилами*.

40

По мере роста подлинного знания* должно одаривать
Буддийские святыни** более щедро, [чем раньше]***,
Чтобы обеспечить проживание учителей в обителях
И в школах обучения письму.

41

Ради избавления от страданий людей старых, [а также]
Юных и немощных нужно распорядиться,
Чтобы в стране действовали обычаи мест паломничества*,
А также работали брадобреи и лекари**.

42

О Справедливомудрый*, нужно хорошо обустроить
Сады развлечений, дома отдыха, мосты, пруды,
Источники питьевой воды, павильоны со скамьями,
Нужно снабжать [эти места] пищей, травой и дровами.

43

Да будут возведены такие павильоны повсюду:
В монастырях, городах, селениях, а на дорогах,
Где нет проточной воды, да будут выкопаны колодцы
С питьевыми сосудами [при них].

44

С состраданием* и внимательно обращаясь
С больными, беззащитными, калеками, бедняками
И низкими (по касте), всегда принимай участие в том,
Чтобы накормить их**.

45

Нельзя [тебе] ни есть, ни пить до тех пор*,
Пока не совершено даяние монахам, нищим и нуждающимся
Плодами, созревшими по сезону, варёным рисом,
Напитками, зерном, годным в пищу.

46

Пусть будут храниться в местах у колодцев
Башмаки, шляпы от солнца, ситечки для [процеживания] воды,
Щипцы для удаления заноз,
Опахала, иголки и нитки.

47

Три [лечебных] плода и три чёрные перчины, обеззараживающие [воду]
И отгоняющие змей, а также мазь для глаз, мёд, набор из пяти лекарств
Нужно разместить внутри и у колодцев.
[При них] должна быть написана и [охранная] мантра-молитва.

48

Пусть будет также храниться у колодцев
Мазь для рук, ног и головы, сметана,
Сиденья для детей, топор,
Кувшин, котёл и прочее.

49

Надо бы припасти в тени малые сосуды,
Наполненные водой, пригодной к употреблению,
А также [маслом из семян] сезама, рисом, зерном, съестными припасами,
Сахаром, и связанные снопы травы*.

50

Если [поблизости] открытый муравейник,
То постоянное наличие воды, пищи, сахара, а также кулей зерна
Должно обеспечиваться мужами,
На которых можно твёрдо положиться.

51

До и после еды всегда нужно предлагать
Хорошую пищу ненасытным духам (претам),
Муравьям, собакам,
Птицам и прочим.

52

Из сострадания необходимо оказывать содействие [существам]
На землях захваченных, разорённых стихией, где страдают от голода.
Из-за причинённого этими двумя бедами вреда
Необходимо провести работы, превышающие требования долга*.

53

[Там] должно снабдить нуждающихся земледельцев
Семенами и питанием. Для них нужно установить
Малую ставку налога и властно положить
[Предел] росту налогов.

54

Необходимо покровительствовать должникам,
ослабив поборы за долг. Пусть будет сделана хотя бы эта малость:
Ведь нужно облегчить страдания тех,
У чьих дверей стоят сборщики налогов.

55

Должно покончить с ворами и убийцами
Как в своей стране, так и в чужой стороне.
Прибыль, получаемую [торговцами] от продаж,
Хорошо бы установить средней и приемлемой.

56

Что хотят министры, всё это
Нужно знать самому и всегда следовать тому,
Что в данный момент
Является благом для мира людей.

57

Ведь тебе же нравится, когда какое-нибудь дело
Полезно для тебя самого; точно так же
Должно тебе нравиться, когда какое-нибудь
Твоё дело полезно другим.

58

Только на одно лишь мгновение мысленно сосредоточься на том,
Что личная радость состоит в полезности [другим],
И сразу земля, вода, ветер, огонь,
Лекарства, лес, горы [станут доступными для всех].

59

В просветлённых существах (бодхисаттвах),
Полностью отрешившихся от всего собственного и личного,
За время, [необходимое, чтобы сделать] только семь шагов,
Порождается беспредельная добродетель, подобная небу.

60

Подавая девочке, прекрасно сложенной
и со всеми украшениями, Но нуждающейся в том, [что просит],
Должно быть собирателем Законоучения*
И знатоком, [понимающим значения] спасительных заклинаний**.

61

В былые времена [в прошлых рождениях]
Премудрый щедро одаривал 80 тысяч девочек
Всем, что они пожелают,
Использував при этом все украшения*.

62

Дружелюбно одаривай просящих
Блестящими, красивыми одеждами,
Украшениями, ожерельями,
А также пищей.

63

Если же есть некто, очень расстроенный тем, что
Не может следовать Закону или быть полезным [Ему],
То поднеси тому хороший подарок.
Нет даяния выше этого.

64

Даже должно давать яд тем,
Кому яд впрок,
Но нельзя давать даже самую лучшую пищу тем,
Кому она не впрок.

65

Должно быть впрок, говорят,
Отрезать палец, укушенный змеей*.
Точно так же говорят: чтобы помочь людям [духовно одарённым],
Мудрый (Будда) причиняет беспокойство [их близким]**.

66

Если возвещаемое учение есть Благой Закон Будды,
То почитай его учителя как самого лучшего.
Слушая, [постигни] Закон сам и с благоговением*
Соверши даяние Закона [другим].

67

Не должно довольствоваться тем, что происходит в этом мире*.
Должно радоваться тому, что за его пределами,
Должно способствовать зарождению в других

Таких добрых качеств, как и в самом себе.

68

Не должно довольствоваться услышанными учениями,
Да будет ум обращен к [познанию] смысла, пусть отыскивает* его.
Всегда с огромным почтением относись к тому,
Как подносить подарки духовным учителям.

69

Не должно говорить вслух о философии мирских удовольствий* и о других,
Нужно также прекратить спор, если он ведётся из-за гордыни.
Нельзя хвалиться своими достоинствами,
Но нужно говорить о достоинствах врага.

70

Не должно причинять вред живому*,
Не нужно также других принуждать к этому.
Собственные ошибки, совершённые по причине
Недомыслия и глупости, следует обдумывать.

71

От тех проступков, в которых мудрый видит
Зло, совершаемое другими,
Ты сам постарайся избавиться
И властно заставь других [не преступать].

72

Не гневайся, раздумывая над вредом, причинённым
тебе другими, [Ибо это следствие твоих же] прежних поступков.
Если будешь действовать, более не причиняя страдания [другим],
То [твой] собственные беды должны исчезнуть.

73

Должно стремиться приносить пользу другим,
Но не нужно ожидать* благодарности.
Должно мужественно переносить страдания в одиночку,
Но быть способным поделиться своим счастьем с другими.

74

Не возгордись, даже добившись
Божественных успехов.
Не впадай в уныние, случись тебе стать бедным,
Подобно ненасытному духу (прета).

75

Поскольку всегда должно говорить только правду,
Невзирая на то, грозит ли это смертью
Или крушением собственного царства,
Постолюкя нельзя произносить ничего иного.

76

Постоянно проверяй себя, соответствуют ли
Твои действия излагаемым правилам.

Тогда, о Великолепный, ты станешь на земле
Высшим образцом [для подражания].

77

Продумывай всегда должным образом всё то,
Что ты собираешься сделать.
Взирай именно на подлинную сущность вещей
И не полагайся в этом на других.

78

[Если будешь действовать] согласно Закону,
Твоё царство должно стать процветающим,
И по всем странам света широко разлетится слава о нём.
Министры же будут относиться к тебе с великим почтением.

79

Многие причины вызывают смерть,
Всего лишь несколько условий поддерживают жизнь,
Но и они могут привести к смерти*.
Поэтому всегда должно следовать Закону.

80

Именно соблюдением Закона устанавливается
Счастье в мире и в самом себе.
Следовательно, сейчас обретение* этого –
Несомненно самое необходимое [для тебя].

81

Благодаря Законоучению сон станет хорошим,
Столь же хорошим будет и пробуждение,
В собственном уме перестанут возникать дурные помыслы,
Радовать будут и сновидения.

82

[Нужно быть] услужливым с родителями,
Почтительным к старейшинам рода,
Способным к даянию, к использованию богатства во благо,
А также правдивым, незлобивым и приятноречивым.

83

Тогда благодаря соблюдению этих правил в течение одной жизни
Будет достигнуто божественное состояние [в следующей жизни].
Дополнив же их применением Законоучения,
Можно стать даже царём богов.

84

Но если даже трижды в день предлагать [голодным]
Ровно триста горшков готовой пищи,
То такая добродетельная заслуга не будет равна
Даже малой частичке мгновения Любви*.

85

Люди и божества будут испытывать такую Любовь [к тебе],

Покровительствовать и почитать, как бога,
Ты же [будешь переживать] величайшее наслаждение,
Как во время [весеннего] цветения; ни яд, ни оружие не повредят [тебе].

86

Достижение цели должно быть лёгким,
Как и рождение в мире Брахмы.
Если ты и не освободишься [окончательно],
То благодаря применению Закона обретёшь восемь добродетелей Любви*.

87

Если ты настойчиво побуждаешь существа
Порождать [в сострадательном уме] волю к Просветлению*,
То ты и [в своём уме пробудишь] волю к Просветлению,
Столь же крепкую, как царь гор [Меру].

88

Благодаря вере избавишься от несвободных рождений*,
Благодаря нравственности должно последовать хорошее рождение**,
Благодаря созерцанию пустотности*** и прочим [медитациям]
Перестанешь воспринимать все дхармо-частицы.

89

Благодаря искренней честности обретается осознанность*,
Благодаря [упражнениям] по размышлению – глубина мысли,
Благодаря почитанию Закона – понимание его смысла,
Благодаря защите Закона – мудрость.

90

Благодаря запрещению чинить любые препятствия тем,
Кто слушает Законоучение* и кто [ему] подносит дары,
[Ты сможешь на небесах] пребывать вместе с буддами
И немедленно осуществишь собственные мечты.

91

Благодаря отсутствию алчности постигнешь значения
[Законоучений], Благодаря отсутствию зависти увеличишь доходы [государства],
Благодаря отсутствию гордыни [быть тебе вновь] царём,
Благодаря терпеливости в овладении Законом*
должно достигаться его осуществление**.

92

Благодаря дарению пяти существенных [добавок к пище]*
И благодаря избавлению от страха боящихся [тебя]
Никакая беда не осмелится даже приблизиться [к тебе],
Владычество же [твоё] будет самым великолепным.

93

Благодаря дарению для храмов светильников, устанавливаемых рядами,
И фонарей, помогающих передвигаться во тьме,
И сезамового масла для светильников
Ты обретёшь божественное око (ясновидение)*.

94

Благодаря дарению для храмовых ритуалов
Колоколов с мелодичным звучанием
И дарению музыкальных раковин и барабанов
Ты обретёшь божественный слух (яснослышание).

95

Благодаря тому, что ты не обращаешь внимания на чужие ошибки
И избегаешь указывать на проступки других,
Более того, покровительствуешь [совершенствованию их] умов,
Ты сможешь обрести знание о мыслях других [существ].

96

Благодаря дарению обуви и повозок, распределению
Средств [помощи] немощным и почтению,
Которое ты можешь оказать учителю, [подарив] паланкин,
Ты обретёшь чудесную силу [воплощаться в некоторых существах].

97

Благодаря созданию коренных условий для Закона*,
Благодаря запоминанию текстов Учения и значений [его понятий]
И благодаря незапятнанным** даяниям Закону
Ты обретёшь память [о своей цепи прошлых] рождений и смертей***.

98

Благодаря знанию подлинной реальности о том,
Что у существований нет самосущего,
Ты обретёшь шестую знаменательную способность –
Как прекратить действие всех загрязнений и волнений*.

99

Благодаря сосредоточенному созерцанию,
Дополненному состраданием ко всем существам, коих нужно спасать,
А также знанием о том, что подлинная реальность одинакова [для всех существ],
Ты родишься, обладая великолепными признаками Победителя*.

100

Благодаря сотням* безошибочных молитвенномедитативных практик**
[Твоя] земля Просветлённого*** очистится****,
Благодаря дарению драгоценностей Лучшему из мудрецов
Беспредельное сияние распространится [в небесах].

101

Итак, распознавать уровень описанных выше отношений
Между деяниями и их последствиями
Нужно ради твоего собственного блага, как и ради того,
Чтобы ты действовал ради мира живых существ.

ТАКОВА ТРЕТЬЯ ГЛАВА «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ», НАЗВАННАЯ
«НАСТАВЛЕНИЕ О НАКОПЛЕНИИ [ЗНАНИЙ И ДОБРОДЕТЕЛИ] РАДИ
ПРОСВЕТЛЕНИЯ».

ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ. НАСТАВЛЕНИЕ В ЦАРСКОМ ОБРАЗЕ ДЕЙСТВИЙ

1

Даже если царь является гонителем истинного Закона*
И поступает неразумно, то он всё равно
Восхваляется подданными**, а потому едва ли
Имеет представление о терпимости*** и нетерпимости.

2

Если кто-то дурно говорит о терпении*
Как о неприятном**, то что, о царь,
Властелин великой державы***,
Могу сказать тебе я, простой монах?

3

Из-за возникшего к тебе расположения
И из сострадания ко всем живущим
Я сообщаю тебе только благое*,
Хотя оно и не доставляет удовольствий**.

4

В свой срок из сострадания [учителя] ученик узнает
Действительно полезную и благотворную истину.
Так учил Благодатный* (Будда) –
Вот почему тебя знакомят с этим [Законом].

5

Если слово правды негнежливо*
И если удостоенный слушать стоек,
То он сможет правильно воспринять услышанное,
Подобно воде, используемой для омовения.

6

Когда я тебе говорю слово, знай,
Что оно пригодно* и здесь, и там [в следующем рождении].
Постигнув** это,
Поступай во благо себе и миру.

7

Даянием просителям в прежних рождениях
Ты ныне достиг благополучия.
Если же из-за неблагодарности* или жадности
Ты не будешь раздавать богатства, то не получишь их вновь [в следующий раз].

8

Здесь, в миру, не будучи нанятым, слуга
Не понесёт тебе провизию в дороге.
Обездоленный же нищий, не будучи нанятым, ради твоих следующих рождений
Возьмёт подаяние, которое возрастет стократно*.

9

Будь всегда мыслящим возвышенно,

Наслаждайся возвышающей тебя деятельностью;
Все возвышенные плоды
Возникают от возвышенных деяний*.

10

Воздвигни великолепный храм Закона,
Который прославился бы как сокровищница трёх Драгоценностей*
И который был бы не по средствам малодушным царям**,
Тешащим себя лишь мечтами.

11

Храм Закона – это то, что не устрасит
Соседних царей. О царь,
Мёртвый уже не прославится,
Поэтому скорее делай то, что ещё не сделано.

12

У возвышенных от необычайной щедрости
Растёт достоинство* и усердие**,
А у посредственных усердие убывает.
Поэтому [щедро] используй всё своё богатство.

13

В новом рождении ты должен будешь расстаться
Со своим богатством независимо от желания.
Если же ты пожертвуешь [его] Закону,
То оно всё целиком поведёт тебя вперёд, [к благу рождений].

14

Богатства предыдущего царя находятся
Во власти настоящего царя.
Но делал ли что-нибудь его предшественник
Ради Закона, счастья [рождений] или славы [доброго царя]?

15

Растрчивая [богатство] на наслаждения, обретёшь счастье здесь,
На даяние – счастье там, после смерти.
Страдание же проистекает от невозможности либо наслаждаться,
Либо отдавать. Что же такое счастье?

16

Умирая, ты не сможешь одаривать подданных,
Так как министры, ищущие благосклонности
Нового царя, станут безразличными
К крушению твоих надежд*.

17

Следовательно, пока ты во здравии,
Не медли и, используя свои богатства*,
Воздвигни храм Закону. Ибо подвластный смерти
Подобен лампе, стоящей на ветру**.

18

Особые ритуалы Закона, которые отправлялись
И другими царями-предшественниками,
Такие, как торжественные процессии в храме* и т. п.,
Должны отправляться по-прежнему.

19

[Делать это должны] те, кто блюдет невреждение*,
Осуществляет добродейания, тверд в обетах,
Добр к посетителям**, терпелив***, не бранится
И кто любит трудиться ради плода [деяния].

20

Слепые, больные, калеки, убогие,
Оказавшиеся без средств к существованию,
Нищие – пусть все они равно*
Получают пищу и питье безвозмездно.

21

Поощряй тех, кто оказывает помощь приверженцам Закона*, Хотя они и не ищут милостей.

Содействуй им, достойным этого,
Даже если они проживают в другом царстве.

22

Во главе ведомства по делам [буддийского] Закона*,
Присматривающего за всеми [монастырями и школами] Учения**,
Поставь того, кто усерден, не жаден, образован,
С чувством долга и кто не притеснял бы их.

23

Министрами назначай сведущих в политике приверженцев Закона*,
Обязанных тебе, честных, верных,
Не робких, родовитых,
Одаренных добрым нравом, знающих дело.

24

Предводителями армий назначай благородных,
Щедрых, отважных, обязанных тебе,
Любящих определенность*, упорных,
Постоянно бдительных и приверженных Закону.

25

Наместниками* назначай благочестивых в соответствии с Законом,
Честных, способных, знающих своё дело, разбирающихся в науках (шастрах),
Деятельных по натуре, беспристрастных, обязанных тебе,
А также лиц солидного возраста.

26

Каждый месяц выслушивай их относительно
Всех доходов и расходов, а выслушав,
Молви своё слово обо всём этом, а именно:
Об управлении [школами и монастырями] Закона [Будды].

27

Если ты царствуешь ради пользы Законоучения,
А не ради славы и наслаждения,
То [тебя ожидает] необыкновенное воздаяние,
А если ради бесполезного, то наоборот.

28

В общем-то, о царь, в этом мире благополучие настоящего
И стремление к лучшему будущему противоречат друг другу.
Чтобы ты мог и царствовать,
И быть верным Закону, слушай меня.

29

Пусть у тебя всегда будет много советников*,
Поседевших от знаний, из знатных семей,
Сведущих в царских указах, боящихся преступить [Закон],
Присматривающих за делами.

30

Даже если они назначили наказание, заключение под стражу
Или побои в соответствии с законоположениями [государства],
Ты, будучи движим состраданием,
Непременно добивайся помилований.

31

О царь, благодаря состраданию
И творимому тобой добру будет постоянно улучшаться
Умонастроение всех существ, даже тех,
Кто совершил тяжкие преступления.

32

Сострадание нужно испытывать в особенности к злодеям,
Совершившим тяжкие преступления*,
Ибо у великих особей**
Именно падшие вызывают сострадание.

33

Каждый день или [по крайней мере] через каждые пять ночей
Освобождай ослабевших заключённых,
Остальных же – сообразно обстоятельствам.
Но никого не держи в заключении [долго].

34

Если же есть такие, которых ты не намерен освободить,
То это свидетельствует о необузданности твоих чувств.
Вследствие необузданности [в самом себе]
Зло будет непрерывно накапливаться.

35

Пока они не освобождены [из темниц],
Пусть удовлетворяются все их потребности:
В брадобрее, бане, питье,
Пище, лекарствах, одежде.

36

Руководствуясь желанием перевоспитать
Недостойных сыновей и из сострадания к ним
Необходимо прибегать к наказаниям,
А не к проклятиям или преследованию выгоды.

37

Хорошенько подумав и взвесив, сделай так,
Чтобы люди испорченные и даже убийцы
Изгонялись из страны, но не казни их
И не причиняй им вреда*.

38

Наблюдай за всей страной сам,
А также глазами соглядатаев.
Будучи постоянно бдительным и рассудительным,
Блуди дело и [храни] приверженность Закону.

39

Всегда привечай добродетельных
Дарами, чествованием, уважением,
Остальных же – отличиями,
Соответствующими их достоинствам.

40

Царь есть древо, великолепные цветы которого –
Почитание, обильные плоды –
Дарения, тень [древа] – терпимость,
А служит оно птицам – подданным*.

41

Обладающий щедростью и добродетелью, царь
Становится могущественным.
Он любим [подданными], как сладости,
Посыпанные кардамоном и перцем.

42

Право сильного* не для тебя.
Только тогда царствование будет правильным,
Когда исчезнут несправедливость и неправда.
Именно тогда установится Закон [Будды].

43

Царствование не принесено тобой из прежнего рождения,
И ты ведь не унесёшь его с собой [после смерти].
Оно получено тобой соответственно Закону [и карме] не для того,
Чтобы ты выступал против Законоучения.

44

Да осуществляются твои устремления, о царь,
Но не желай приобретать
Бесконечное множество никчемных вещей

Для царской кладовой.

45

Да осуществляются твои устремления, о царь,
Но не радуйся
Растущему количеству царских вещей
В царской кладовой.

46

Властвуя над всей землёй, состоящей из четырёх материков*,
Вселенский правитель (чакравартин)** считается
Вкушающим двоякое наслаждение,
А именно: телесное и умственное***.

47

Телесное – это услада чувственности,
Вознаграждение за страдания.
Умственное же – это представления,
Которые создаются лишь воображением.

48

В этом мире совокупность всех наслаждений* –
Только воображение и вознаграждение за страдание.
Следовательно, они (наслаждения) бесполезны**
С точки зрения высшей цели.

49

Наслаждение доставляют [владение] и материками, и странами,
И городами, и зданиями, и местностями, и сиденьями, и одеждами,
И постелями, [потребление] и продуктов питания, и напитков,
[Езда] и на слонах, и на лошадях и [обладание] женщинами.

50

Считается, что всякий раз, когда ум воспринимает
[Один из желанных объектов], достигается наслаждение.
Но, поскольку [в этот момент] остальные [объекты] не привлекают внимания,
Они бесполезны с точки зрения данной цели.

51

Восприятие не в состоянии охватить [в одно мгновение]
Сразу пять видов объектов*
Пяти органов чувств**, таких как зрение и т. д.
Поэтому они не доставляют наслаждения.

52

Когда определённый объект познаётся [с удовольствием]
Посредством определённого органа чувств,
Тогда остальные [виды объектов] отсутствуют [в восприятии].
Следовательно, остальные в этом случае бесполезны*.

53

Восприняв образ объекта,
Ранее доставленного органами чувств*,

Ум размышляет**,
Что и принимается за наслаждение.

54

Поскольку здесь один орган чувств
Познаёт только один объект*,
Постольку без объекта он бесполезен,
А без него бесполезен объект**.

55

Говорят, что рождение сына
Обусловлено отцом и матерью.
Говорят, что возникновение осознания зримого
Обусловлено зрением и объектом [группы] чувственного (рула)*.

56

Прошлые и будущие объекты
Совместно с органами чувств бесполезны [для осознания]*.
Настоящие – также бесполезны из-за того,
Что они не отличаются от двух названных**.

57

Как из-за обмана осознания зримого*
Вращающаяся горящая головешка принимается за круг**,
Точно так же объекты принимаются
Органами чувств за настоящие***.

58

Считается, что органы чувств и объекты органов чувств
Состоят из пяти [великих] элементов*.
Но поскольку каждый элемент сам по себе бесполезен**,
Постольку эти [органы и объекты] бесполезны с точки зрения высшей цели.

59

Если бы каждый из [великих] элементов существовал порознь,
Следовательно, огонь мог бы существовать без топлива.
Будучи же в соединении, элементы не проявляют соответствующих качеств.
То же справедливо в отношении остальных [элементов].

60

Таким образом, и то и другое [существование] элементов
Бесполезно, значит, таково и их соединение.
Именно потому, что соединение бесполезно с точки зрения наивысшего*,
Бесполезной является и [вся группа] чувственного**.

61

С точки зрения наивысшей цели [группы дхармо-частиц]
Познания, чувственного переживания, представления и сил (кармы)*,
Взятые как совокупно, так и порознь, бесполезны
По причине бесполезности вечной самости (атмана)**.

62

С точки зрения наивысшего восприятие [подлинного] наслаждения

Появляется лишь при устранении страдания,
Точно так же восприятие страдания
Появляется при вытеснении (подавлении) наслаждения*.

63

Кто же направит свои усилия* на отстранение
И от желания получить наслаждение, и от желания избежать страдания
На том основании, что они несамостоятельны**,
Тот благодаря этим [усилиям] познает Освобождение***.

64

Кто же познает? С обыденной точки зрения*
Говорят, что это ум**, но ум ведь не существует
Без умственного содержимого***, [следовательно], из-за бесполезности
Он и не должен действовать**** [с точки зрения наивысшего].

65

Именно приняв мир за бесполезный*,
Так как подлинная реальность безопорна,
Он (ум), будучи не привязанным к существованию, успокаивается
Подобно тому, как огонь угасает без топлива.

66

Если бодхисаттва обрёл такое видение, то это значит,
Что он укрепился в совершенном Просветлении*.
Тем не менее именно в силу Просветления и сострадания
Его череда рождений продолжается**.

67

В Великой колеснице Истинносущие* обучают
Бодхисаттву накоплению [добродетели и знания]**.
Почему-то такое [накопление] осуждается
Глупцами и врагами [Махаяны].

68

Ненавистник Великой колесницы
Либо не отличает добродетели от порока,
Либо называет порок среди добродетелей,
Либо даже ненавидит добродетель.

69

Злопыхатель Великой колесницы называется
Ненавистником добродетели в том случае,
Если он знает, что пороки суть причинение вреда другим,
Добродетели же [суть оказание] содействия другим.

70

Поскольку Махаяна – это Великий Путь
Творения добра, радости и удовлетворения только в содействии другим
При полном безразличии к самому себе,
Постольку ненавистники будут сожжены тем [огнём ада].

71

Из-за неправильного понимания даже имеющий веру может возненавидеть [добродетеля],

Чуждый же [вере] – и подавно, когда подвержен гневу.

Ибо сказано: «Даже верующие горели».

Какая уж забота [о добродетели], когда охвачен ненавистью?*

72

Как говорят врачеватели:

Яд ведь удаляется ядом.

Разве это противоречит сказанному:

«Неблагое ведь устраняется страданием»?*

73

Писание гласит: «Дхарма-частицы обусловлены умом,

Величайший среди них – ум»*.

Благое – это решимость ума совершить благо, даже причиняя [себе] страдание.

Разве такое [может быть] неблагим?

74

[Нынешние] страдания ведь благотворны для будущего,

Ибо их последствия доставят

Наслаждение и благо себе и другим.

Так что содействуй извечному* Закону.

75

Огромное наслаждение (счастье) является

Следствием отказа от многих малых удовольствий.

Кто в состоянии отречься от множества малых удовольствий,

Тот, стойкий, в будущем обретёт огромное счастье.

76

[Нам возразят], что кто-то не выносит прописанных ему

Горьких лекарств и тем самым врачеватели и прочие

Становятся ненужными ему.

[Ответим, что] это неверно и не имеет отношения [к Пути].

77

Ведь иногда то, что обычно считается неблаготворным,

Учёными (пандитами) [оценивается] как благотворное.

Правило и исключение из него

Признаются во всех науках (шастрах).

78

Как можно, будучи в здравом уме, осуждать

Великую колесницу, в которой утверждается,

Что все следствия совершённых ранее поступков,

Вызванных состраданием, очищают [Путь] знания?

79

Ныне Великая колесница порицается невеждами,

Врагами себе и другим из-за их умственной слепоты.

Ибо они растерялись пред [её]

Необычайным великодушием и необычайной глубиной.

80

Великая колесница состоит в [совершенствовании]
Даяния, нравственности, терпимости, решимости,
Сосредоточенного созерцания, проникновенной Мудрости* и сострадания.
Разве можно из-за этого плохо отзываться о ней?

81

Благодаря [совершенствованию] даяния и нравственности – польза другим.
Благодаря [совершенствованию] терпимости и решимости – польза самому себе.
[Совершенствование] созерцания и проникновенной Мудрости [применяется]
Ради освобождения. Таково собрание целей Великой колесницы.

82

Если говорить вкратце, то Учение, провозглашённое Просветлённым,
Призвано было содействовать благу других, своему и освобождению.
Эти цели суть сердцевина шести совершенствований,
Поэтому то, что сказано [в сутрах Махаяны], является буддийским*.

83

Указанный буддами Великий путь Просветления
Заключается в [накоплениях] добродетели и знания*.
Эта Великая колесница не удовлетворяет
Только духовно слепых и невежественных.

84

В Великой колеснице сказано, что Победителю
Свойственно быть непостижимым*,
Поскольку свойство непостижимости напоминает чистое небо.
Следовательно, так и должно представлять величие Просветлённого**.

85

Его нравственность, например, была выше понимания
Даже благородного Щарадватипутры (Щарипутры)*.
Почему же тогда не признать,
Что величие Просветлённого непостижимо?

86

Согласно Великой колеснице, пустотность есть невозникновение*,
Согласно же другим [из Малой колесницы], она есть исчезновение**.
Почему же не усматриваете [вы] одинаковости
Исчезновения и невозникновения на уровне высшей истины?

87

Пустотность и величие Просветлённого на уровне рассудочного знания*
Следует рассматривать точно так же [одинаково непостижимо].
Почему же мудрецы никак не могут соединить
Высказывания Великой колесницы и остальных [школ Малой колесницы]?

88

Иносказательные проповеди Истинносущего (Будды)
Понять нелегко именно потому, что в них говорится
Как об одной колеснице, так и о трёх колесницах*.

Взирая же беспристрастно**, ты убережешь себя [от лжепонимания].

89

Ибо, взирая беспристрастно, не совершишь проступка.
Зло проистекает от ненависти. Откуда же берётся благо*?
Тем, кто любит собственное Я,
Не следует испытывать ненависти к Великой колеснице.

90

Следуя в Колеснице слушающих*, невозможно
Ни произносить обеты-молитвы** просветлённых существ***,
Ни быть преданным их практикам****.
Поэтому что же такое это просветлённое существо?*****

91

[Действительно, для слушающих] будды не давали
Наставлений относительно Просветления бодхисаттвы*.
Разве есть кто-нибудь другой,
Более авторитетный в этом, чем великолепный Победитель?

92

И разве можно обрести высший буддийский плод,
Следуя Путём, обычным для слушателей,
В котором собраны лишь наставления о значении
Благородных истин* и о навыках, способствующих Просветлению?***

93

В сутре* [Хинаяны] нет ни слова о содержании**
Практики духовного совершенствования [бодхисаттв]***,
Но об этом говорится в [текстах] Великой колесницы
И, следовательно, должно быть принято мудрыми [за Слово Будды].

94

Как учитель грамматики
Заставляет запоминать азбуку*,
Точно так же Просветлённый наставлял последователей
В Законоучении соответственно их способностям**.

95

Одним Он проповедовал Учение о том,
Как им освободиться от тяжких проступков*,
Другим – о значении приобретения [ими] добродетели**,
Третьим – об опоре на двойственность***.

96

Отдельным [же лицам Он проповедовал Учение],
Не опиравшееся на двойственность, таинственное и внушающее страх*.
Единицам [же – Учение], сердцевиной** которого являются
Пустота и сострадание, а применением – Просветление.

97

Устранить внутреннее сопротивление в отношении
Великой колесницы и обрести высшую ясность духа

Ради достижения подлинного Просветления –
Вот задача для мудрых.

98

Наивысшее Просветление, которое сродни [совокупности]
Всех наслаждений, достигается ясностью духа*,
[Проникшегося истинами] Великой колесницы,
А также образом деятельности, провозглашённым в ней.

99

Сказано ведь, что [совершенствование] даяния, нравственности,
Терпимости и правдивости есть в первую очередь
Закон для домохозяина. Его сущность – сострадание.
Он должен стойко выполняться тобой ради самого себя.

100

Если же тебе из-за противоречивости мирского бытия
Царствовать в соответствии с Законом трудно,
То тогда во славу Законоучения овладей
Другим достойным знанием, став монахом.

ТАКОВА ЧЕТВЁРТАЯ ГЛАВА «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ», НАЗВАННАЯ
«НАСТАВЛЕНИЕ В ЦАРСКОМ ОБРАЗЕ ДЕЙСТВИЙ»

ГЛАВА ПЯТАЯ. НАСТАВЛЕНИЕ В ПРАКТИКАХ ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ДЛЯ СУЩЕСТВ, СТРЕМЯЩИХСЯ К ПРОСВЕТЛЕНИЮ (БОДХИСАТТВ)

1

Таким образом, прошедшему обряд посвящения в монахи* с самого начала
[Следует приобретать] высокие плоды, которые несут практики обучения**.
Затем [следует укрепиться] в правилах Устава*** соответственно Винае****
И многим другим текстам*****, устанавливающим их значение.

2

Кроме того, необходимо устранить недостатки,
Которые называются второстепенными.
С усердием выслушай о них,
Ниже упоминаются пятьдесят семь*.

3

Гнев (1) есть озлобление ума,
Недружественность (2) – это пристрастие [гневаться]*,
Скрытность (3) является утаиванием зла,
А злокозненность (4) – это привязанность к злу**.

4

Обольщение (5) есть обман,
Надувательство (6) – это деятельность ума, дабы исказить правду.
Ревность (7) является страданием, причинённым достоинствами другого,
Жадность (8) – это боязнь даяния*.

5

Бесстыдство (9) и нескромность (10) состоят
В отсутствии стыда перед собой и другими.
Упрямство (11) приобретается отсутствием уважения,
А горячность в гневе (12) – это нестойкость и вспыльчивость*.

6
Самодовольство (13) есть надменность,
Безнравственность (14) – это равнодушие к добродетелям*.
Высокомерие** (15) бывает семи видов,
Я его излагаю соответственно этим видам.

7
Обычно *высокомерный* думает о себе либо что он хуже,
Чем просто плохой, либо что он более равный, чем просто равный [другим],
Или *высокомерный* полагает, что его собственное Я
Лучше, чем плохое [у других] или чем среднее [у них].

8
Если тот, кто явно низок, воображает о себе,
Что его собственное Я равно Я одарённых [людей],
То это уже *сверхвысокомерие*. Но если такой
Ещё и воображает, что он одарённое одарённых,

9
То тогда он надменно *сверхвысокомерен*.
Такой подобен подпрыгивающему на вершине горы
Или воспалённому прыщу,
Появившемуся сверху опухоли.

10
Кто из-за укоренившегося [в нём] представления
О тех пяти группах [дхарма-частиц],* за которое он
Из-за духовной слепоты** хватается как за то,
Что «Я есмь», тот *высокомерно лжемнящий о себе*.

11
Тот же, кто мнит о себе, что он обрёл духовный плод,
Хотя плод вовсе не обретён, тот есть *самовлюблённо высокомерный*.
Тот, кто хвалится поступками, причиняющими зло,
Тот известен мудрым как *порочно высокомерный*.

12
Если некто упрекает себя, думая:
«Моё Я самое ничтожное»,
То он *уничижительно высокомерен*.
Вот вкратце и названа эта семёрка [видов].

13
Притворство (16) есть сдержанность в чувствах
Ради выгоды и уважения.
Лесть (17) – это показная и почтительная сладкоречивость
Ради выгоды и уважения*.

14

Намекать с умыслом (18) – это расхваливать
Чужую собственность ради получения её [в качестве подарка].
Вымогать с хитростью (19) – это прилюдно осмеивать [чужую собственность],
Чтобы получить льготы для её приобретения.

15

Желание получать (20) [новые] выгоды вслед за [первой]
Выражается в расхваливании уже полученной выгоды.
Брань (21) рассерженного другими выливается
В громкое осуждение их проступков.

16

Оцепенелость (22)* является тревожным состоянием,
Возникающим от упадка сил и неуспокоенности.
Когда подавлены внутренние силы,
Тогда ленивый склонен к сонливости.

17

Представление об отличительности* (23) есть представление,
Созданное страстью, ненавистью и невежеством.
Невнимательностью** (24) называется состояние
Некоторой рассеянности ума***.

18

Неблагодарное поведение* (25) в отношении духовных учителей (гуру),
Занимающихся деятельностью, достойной подражания,
Есть отсутствие уважения, проистекающее из лености [ума],
И расценивается как поведение негодяя**.

19

Навязчивое желание (26) есть докучливая мысль
[Приобрести] безделицу, возникшая из любви и страсти.
Сверхнавязчивое желание (27) объясняется
Огромнейшим внутренним подъёмом, вызванным любовью к выгоде*.

20

Алчность* (28) – это когда ум охвачен страстью
Ревниво охранять собственное богатство.
Дурной алчностью (29) называется страстное вождение
К богатству других людей.

21

Неправильная страсть* (30) – это оправдание
похотливого влечения К женщинам, которых нужно избегать.
Злобное желание** (31) побуждает того, кто лишён достоинств,
Выдавать свои поступки за достойные.

22

Чрезмерное желание (32) есть неумеренность,
Которая портит радость удовлетворения.
Стремление к признанию (33) – [это желание знать]:
«Признают ли они меня как надёленного подлинными достоинствами?»

23

Отсутствие выдержки (34) является
Неумением сносить обиды и неприятности.
Неуважительность (35) – это неправильное отношение
К образу действий духовных наставников и учителей (гуру).

24

Злоречивость (36) – это когда произносится слово,
Непочтительное к подлинному Закону.
Мысли о том, как связаться с родственниками* (37),
Есть любовь и привязанность к узам родства.

25

Кто привязан к жизни вне города (38),
Тот чрезмерно восхваляет достоинства такой жизни.
Точно так же некоторые размышления о бессмертии (39)
Не способствуют страху перед смертью*.

26

Раздумье, вызванное боязнью выступить с речью (40),
[Состоит в вопросе]: «Смогут ли другие
Признать меня духовным учителем (гуру)
В силу присущих только мне врождённых достоинств?»

27

Размышление по поводу чужой неудачи – это
Либо мысль о помощи или вреде [другому] (41),
Либо [сожаление], вызванное любовной привязанностью (42),
Либо злорадство в отношении [чужой неудачи] (43)*.

28

Отвращение (44) возникает при беспокойном разуме,
Влюбленность (45) – при замутнённости ума*,
Вялость (46) – при безвольной ленивости**,
Слабость (47) – при усталости (дряблости) членов***.

29

Гримаса страдания (48) – это искажённость тела или лица
Под воздействием мучительной боли.
Говорят, что отсутствие удовольствия от пищи (49)
Есть ослабление тела из-за пресыщения.

30

Считается, что уныние сознания (50)
Проистекает от чрезвычайной удручённости.
Пристрастие к желанию (51) есть основа
Развития пяти видов желания*.

31

Злобно-предумышленное поведение* (52) – это
Осознанное желание причинить вред другому,
Возникшее от девяти причин: из-за ожидания [вреда]

Себе, другу, врагу в прошлом, настоящем и будущем.

32

Тупость* (53) есть бездеятельность (непредприимчивость),

Проистекающая от тяжести тела и ума.

Сонливость (54) является ослеплением сном.

Взволнованность (55) – это беспокойствие тела и ума.

33

Раскаяние (56) есть мука за злодеяния,

Появляющаяся после того, как беда уже случилась.

Сомнение [в Законе] (57) – это раздвоение ума

Относительно [четырёх] Благородных истин, трёх Драгоценностей и т. д.*.

34

Все эти [недостатки] искореняются тем, кто стремится к Просветлению*,

А монахом-отшельником** – в ещё большей степени.

Ибо только тот, кто освободился от этих недостатков,

С лёгкостью займётся совершенствованием духовных достоинств.

35

Вот вкратце духовные достоинства, которые совершенствуются

Тем, кто стремится к Просветлению:

Даяние, нравственность, терпимость, решимость,

Сосредоточение, мудрость, сострадание и другие*.

36

Даяние – это отречение от личной собственности,

Нравственность есть деятельность во благо другим

[существам],

Терпимость является избавлением от злобы

[в отношении других], Решимость же [нужна] в приобретении добродетели.

37

Сосредоточение – это неколебимая устремлённость [ума] на один объект,

Мудрость есть уверенность в [знании] значений

Благородных истин*. Сострадание же является осознанием того,

Что единственное влечение состоит в сочувствии ко всем существам**.

38

От даяния прибывает удовольствие, от нравственности – счастье,

От терпимости – красота, от решимости – величие,

От сосредоточения – покой, от мудрости – освобождение [от рождений],

Сострадание же есть средство достижения всех [названных] целей.

39

С помощью полного совершенства

Всех этих семи [достоинств] вместе достигается

Высочайшее владычество над миром

И та область подлинного знания, которая вне мыслимого.

40

Как в Колеснице слушающих (шраваков) говорится

О восьми стадиях [духовного роста] слушающего,
Так в Великой колеснице [известны]
Десять стадий [роста] просветлённых существ*.

41

Самая первая из них – Услаждающая, [названная так] потому,
Что доставляет радость просветлённому существу,
Сопровождается тройственным отторжением оков* [к Освобождению]
И потому, что влечёт рождение в роду Истинносущего**.

42

По мере созревания [в нём] Услады он рождается
Полностью поглощённым совершенствованием даяния*,
Великим владыкой Южного материка (Джамбудвипы)**,
Сотрясающим сотни миров вселенной.

43

Вторая стадия – Незапятнанная – называется так
Из-за незапятнанности* десяти деяний
Его тела, речи и ума**, а также соответственно [чистоте]
Природы сознания, в которой он пребывает, совершая эти [деяния].

44

По мере созревания [в нём] Незапятнанности он рождается
Полностью поглощённым совершенствованием нравственности*,
Обладателем семи драгоценностей**,
Великолепным Вселенским правителем*** – помощником живых существ.

45

По мере созревания [в нём] Незапятнанности он рождается также
Царём – Владыкой четырёх материков,
Справедливым ко всем существам благодаря тому,
Что он устранил в себе нравственное зло*.

46

Третья стадия – Светозарная – [названа так]
Благодаря происхождению от света умиротворения и подлинного знания,
Благодаря происхождению от сосредоточенного созерцания
И чудесных способностей*, а также благодаря забвению страсти и ненависти.

47

По мере созревания [в нём] Светозарности он рождается
В качестве превосходного мастера практик [совершенствования] *
Терпимости и решимости, а также добродетельным и великим главой богов**,
Предавшем забвению желания*** и страсти.

48

Четвёртая стадия – Сияющая* – называется так
Благодаря происхождению от луча истинного знания
И особенно благодаря развитию всех навыков,
Способствующих Просветлению**.

49

По мере созревания [в нём] Сияния он рождается
В качестве царя богов на прекрасном небе бога смерти*
И в качестве искусного разоблачителя
Воззрений о реальном существовании личности**.

50

Пятая стадия – Наиболее труднопреодолимая – [называется так потому],
Что на ней преодолеваются самые трудные из всех зол*,
А также потому, что на ней достигается умение
Пользоваться знанием тончайших значений [четырёх] Благородных истин** и других.

51

По мере созревания [в нём] этой стадии он рождается
В качестве царя богов на небе удовольствий Гушита*
И в качестве преодолевшего омрачающие взгляды**,
[Которые проповедуют] главы всех небуддийских школ***.

52

Шестая стадия – Приближающая [к буддству] – называется так потому,
Что на ней [бодхисаттва] непосредственно приближается к природе Будды*
С помощью постоянного упражнения в медитативной проничательности
И в умиротворении**. [На этой стадии] прекращаются омрачения*** и наступает
чистота.

53

По мере созревания этой стадии он рождается
В качестве царя богов неба наслаждения магическими превращениями*.
Для слушателей (шраваков) он считается непревзойдённым**,
Усмиряющим гордыню тех, кто надменен и сверхвысокомерен***.

54

Седьмая стадия – Далеко продвигающая [совершенство – называется так потому],
Что в далеко продвинувшемся увеличивается количество достоинств*
И на этой стадии он постепенно достигает
[Состояния полного] прекращения [волнений дхармо-частиц]**.

55

По мере созревания этой стадии он рождается в качестве
Бессмертного повелителя неба богов, надзирающих за перевоплощениями*,
И в качестве великого покровителя учителей,
Обучающих проникновенному познанию [четырёх] Благородных истин.

56

Восьмая стадия – Неколебимая, или стадия Детства*, –
[Называемая так потому], что в достигшем неподвижности
Прекращается знаково-понятийная деятельность мышления**,
Действия же его тела, речи и ума не воспринимаемы [другими существами].

57

По мере созревания этой стадии он рождается
Богом Брахмой – владыкой тысячи миров*.
Для достойных нирваны**, просветлённых одиночек*** и других
[Он становится] непревзойдённым, полностью установившим смысл [Закона].

58

Девятая стадия – Благая* – называется так
Из-за сходства с [положением] Юного царевича**,
Ибо по достижении этой стадии ум становится
Глубоким*** и чистым в намерениях.

59

По мере созревания этой стадии он рождается
Богом Брахмой – владыкой двух тысяч миров.
По сравнению с достойными нирваны и прочими он непревзойдённый [мастер],
Отвечающий на вопросы, возникающие в умах существ.

60

Десятая стадия – Облако* Закона – [называется так потому],
Что из этого Облака выпадают дождём учения Благого Закона
И что просветлённые существа (бодхисаттвы) здесь созерцают
Сияние, излучаемое Самопросветлёнными (буддами).

61

По мере созревания этой стадии он рождается
Владыкой богов пяти высших небес чистоты*,
Самым превосходным владыкой всех богов**,
Учителем подлинного знания, непостижимого для рассудка***.

62

Эти десять стадий объявлены
Десятью стадиями просветлённых существ.
Стадии собственно просветлённых (будд)* отличны от предыдущих,
Будучи во всех смыслах беспредельно-неизмеримыми.

63

[Просветлённые] обладают десятью силами* для того,
Чтобы подниматься в безграничную высь.
Каждая их сила беспредельно-неизмерима,
Как и мир [рождений] существ.

64

О неизмеримости каждой отдельной из сил просветлённых (будд)
Сказано, что она подобна земле,
Огню, воде, ветру, пространству*,
Кои беспредельны во всех направлениях.

65

Беспредельность просто невоспринимаема,
Очевидно, что такой же [беспредельной]
Должна быть и её причина. Почему же не верят
В эту неизмеримую беспредельность просветлённых?*

66

Перед храмами, или перед образом Будды*,
Пли в другом месте пребывания
Трижды в день должно произносить

Следующие двадцать строф**.

67

В поиске прибежища навсегда припадаю
К Просветлённому, Закону, Общине*,
А также к просветлённым существам (бодхисаттвам),
И я почтительно склоняюсь пред теми, кто достоин поклонения.

68

Я полностью отказался совершать нечестивые поступки
И посвятил себя творению добрых дел,
И я восхваляю все добродетели
(И заслуги) всех живущих.

69

Соединив ладони и склонив ниц голову,
Я молю совершенно просветлённых (будд)
Пребывать в мире существ,
Дабы вращалось Колесо Закона.

70

Благодаря добродетели, уже обретённой мною,
И той, которой я ещё не заслужил, но заслужу непременно,
Пусть все живые существа проникнутся
Сознанием, устремлённым к наивысшему Просветлению*.

71

Пусть минуют существа все несвободные рождения*,
Пусть они обретут счастье благодаря незапятнанным чувствам,
Пусть они станут самостоятельными в выборе образа жизни**,
Пусть они будут равно обладать прекрасными жизненными условиями.

72

Пусть ладони всех живущих людей
Да украсятся драгоценностями*,
Пусть все бесконечные радости не прекращаются,
Пока длится круговращение рождений (сансара).

73

Пусть все женщины всегда достигают
Наивысшего мужского достоинства*,
Пусть все воплощённые существа обретут
Совершенство знания и поведения**.

74

Пусть родившиеся существа приобретут
Прекрасные цвет* кожи, внешность,
Здоровье, великую силу**, крепость
И пусть долго живут красивыми.

75

Пусть все избавятся от всех страданий
С помощью искусных средств (упайя),

Пусть проникнутся великими богатствами трёх Драгоценностей*
С помощью Законоучений Просветлённого.

76

Пусть те, кто избавился [от страданий, обретут] Сострадание, Радость*, Любовь,
Невозмутимость [в отношении] омрачений
И украсятся [совершенством] даяния, нравственности,
Терпимости, решимости, сосредоточения и мудрости**.

77

Пусть они полностью завершат все накопления [добродетели и знания]*,
Пусть [их тела] украсятся большими и малыми признаками Просветлённого**,
Пусть они непрерывно поднимаются вверх [к состоянию Будды],
Не постижимому рассудком, соответственно десяти стадиям духовного роста***.

78

Пусть я тоже украсюсь всеми [перечисленными]
Достоинствами и другими*.
Пусть я освобожусь от всех недостатков
И стану добрым другом** всех живущих существ***.

79

Пусть я завершу накопление всех добродетелей,
О коих мечтают все существа,
Пусть я всегда буду высвобождать
От страданий все существа во плоти.

80

Пусть те живые существа,
Кои дрожат от страха во всех мирах,
Станут совершенно бесстрашными только потому,
Что услышат имя моё.

81

Пусть добрые, беззлые* и честные люди
Полностью посвятят себя подлинному Просветлению
Только потому, что они видят меня,
Касаются меня или лишь слышат имя моё.

82

Ведь я смог обрести пять чудесных способностей*,
Кои сопровождают [меня] во всех следующих рожденьях,
Потому я всегда и всячески могу действовать
Ради блага и счастья** всех живых существ.

83

Пусть я всегда буду в состоянии
Спокойно и своевременно* сдерживать всех тех,
Которые, пребывая во всех мирах,
Хотят вершить злые дела.

84

Пусть я всегда буду поводом для радости*

У всех, кто любит жизнь, подобно тому,
[Как радуют] земля, вода, воздух, огонь,
Лекарство и деревья леса.

85

Пусть я буду дорог существам, как их собственная жизнь,
И пусть они будут мне дороже всего.
Пусть их вина перейдёт на меня,
Моя же доброта – полностью на них.

86

Если даже одно существо ещё не освободилось,
Какое бы оно ни было, здесь ли или где-то там,
Пусть я ради него останусь [рождаться вновь и вновь],
Даже достигнув наивысшего Просветления*.

87

Если у вызывающего [ко мне] уже [накоплена] определённая добродетель*,
То он всё равно и несомненно должен родиться
В одной из областей вселенной,
Коиx столько, сколько песчинок на берегах Ганга**.

88

Вот как сказано Благодатным* [Буддой]:
Причинно основополагающим нужно считать обладание
Таким [неизмеримым] качеством**, как желание быть полезным
Беспредельной вселенной [неизмеримого числа] существ.

89

Законоучение, которое мною вкратце
Поведано тебе, [царь],
Должно быть всегда дорого тебе так же,
Как всегда дорога тебе собственная жизнь.

90

Кому дорог Закон, тому действительно дорога собственная жизнь,
Ибо для того, кто дорожит ею, очень полезно знать,
Что [благие] последствия обусловлены Законом
И они наступят, если жить в соответствии с Законом*.

91

Поэтому почитай Закон, как самого себя,
Почитай достижения [в Пути]*, как Закон,
Почитай пронизательную мудрость, как достижения,
Почитай мудрых, как пронизательную мудрость**.

92

Кто боится, что поддерживать отношения (беседовать)
С чистым, дружелюбным*, мудрым, расположенным к благу –
Это только вредить самому себе,
Тот наверняка погубит свои надежды [на хорошее рождение].

93

Отдохнув, о царь, соберись с духом,
Я буду с тобой, покровителем, беседовать
Как со знатоком чистоты и дружелюбия,
Расположенным к благу*.

94

[О царь], вкратце узнай о том, какими признаками
[Должны обладать] добрые учителя,
Чтобы уметь отсекаать омрачения. Эти [признаки] таковы: удовлетворённость,
Сострадание, нравственность и пронизательная мудрость*.

95

Познав способ действий, которому они [учителя]
Обучат тебя из уважения к тебе [царю]*,
Ты достигнешь наивысшей цели**,
Выполняя следующие основные правила***:

96

Говори правду и то, что приятно существам,
Будь способным творить добро, что трудновыполнимо,
Будь разумным, неприемлющим обман,
Будь независимым, с добротолубием на устах*,

97

Будь последователен в самообуздании,
Щедрым, деятельным, со спокойным умом,
Неутомляемым, непоколебимым [в Пути],
Неподвластным [страстям], искренним,

98

Будь дружелюбным, как полная луна,
Сиятельно-прекрасным, как осеннее солнце,
Таинственно-глубоким, как океан,
Стойким в Законе, как гора Меру,

99

Освободись от всех зол [в себе]
И будь украшен всеми достоинствами,
Будь соком жизни для всех существ
И стань воистину всеведущим.

100

Это Законоучение предназначается
Не только царям, но и другим существам,
Созревшим для него
И желающим творить благо.

101

О царь, это Наставление ты должен выслушивать ежедневно,
Чтобы как лично тобой,
Так и другими было достигнуто
Подлинное совершенное Просветление.

Ведь те из людей, которые желают достичь Просветления,
 Обретаемого в соответствии с благим Законоучением,
 Должны навсегда забыть* крайности самого великолепного и самого низкого,
 Обретения и потери, забыть о пользе и плоде [только для самого себя],
 Должны не заботиться** о благодарности (или даре) от других,
 Должны отринуть всякую зависть*** и быть неизменно исполненными****
 Терпимости, высочайшего почтения и заботливой любви***** к достойному учителю.

КОЛОФОН

ТАК ЗАКОНЧЕНО СОСТАВЛЕНИЕ ВЕЛИКИМ УЧИТЕЛЕМ БЛАГОРОДНЫМ
 НАГАРДЖУНОЙ «ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ НАСТАВЛЕНИЯ ЦАРЮ».

С санскрита перевели индийский учитель Джняна-гарбха и тибетский толмач (*лоцава*)
 Лугьел Цен (Klu'i rgyal mtshan)*.

Позднее индийский учитель Канакаварман и тибетский толмач Пацеб Ньима (Pa tshab
 pu'i ta grags) отредактировали перевод, опираясь на три санскритских манускрипта.

Комментарий {*тика*) к «Драгоценным строфам» составлен учителем Аджитамитрой.

С санскрита его перевели индийский учитель Видья-карапрабха и тибетский толмач
 Банде Палцег (Bande Dpal brtsegs)**.

Комментарии

«ДРАГОЦЕННЫЕ СТРОФЫ НАСТАВЛЕНИЯ ЦАРЮ»

[ПОСВЯЩЕНИЕ]

* Три Драгоценности – Просветлённый, Закон, Община, см. ДС, I. В одной из сохранившихся
 санскритских рукописей посвящение начинается с «ом», которое вошло в критическое издание РА [Hahn 1982:
 2]. Аджитамитра своему толкованию на «Драгоценные строфы» предпослал иное посвящение: «Хвала всем
 просветлённым (буддам) и всем просветлённым существам (бодхисаттвам)» [Ajitamitra 1990: 1].

ГЛАВА ПЕРВАЯ

* Название главы на санскр. *abhyudaya-naihsreyasa-upadesa* (тиб. *mngon par mtho ba dang nges par legs
 par bstan pa*) – понимается просто, поскольку *abhyudaya* = *sukha*, или «счастье», которое верующие надеются
 обрести уже в следующем рождении за добродейания, а *naihsreyasa* = *moksa*, или «освобождение» как высшая
 религиозная цель, или высочайшее блаженство на небесах и в странах будд созерцания, см. СЛ, 121–123.
 Приведённые отождествления обоих терминов даны самим Нагарджуной ниже (РА, I, 3–4). Д. Хопкинс перевёл
 с тиб.: «High Status and Definite Goodness» [Hopkins 1975:17], что, по мнению Й. В. де Йонга, полностью
 разрушает значения санскритских терминов, которые нужно переводить как *happiness* и *final beatitude*, и вообще
 «незнание (Хопкинсом) многих санскритских буддийских терминов привело к различным странным
 переводам» [Jong 1978: 138]. В санскритских текстах название глав приводится в конце каждой из них.

1

* Всеведущий – *sarvajnah*, тиб. *thams cad mkhyen (pa)* – один из эпитетов Будды Шакьямуни,
 подчёркивающий обладание Просветлённым всеведения.

** Аджитамитра сочинил ещё три посвячительные строфы:

*Да прославится Великий Мудрец (Будда),
 Знание которого непротиворечиво во всех проявлениях,
 Видение (интуитивная Мудрость) же его труднодостижимо
 Даже за сотни миллионов вселенских периодов (кальпа).
 Желая [приобрести] добродетель (пунья),
 Я буду исследовать значения
 Драгоценных строф о Законе (дхарма),
 Созданных Знатком истины [Нагарджуной].
 Ибо этот великий муж (махатма) вкратце осветил
 Смысл блага существ, а также
 Хорошо и сжато объяснил
 Глубокие и высокие значения сутр*
 [Ajitamitra 1990:1].

Комментируя первую строфу **РА**, Аджитамитра привёл различные пространные пояснения [Там же: 1–6], касающиеся, во-первых, адресата «**Наставления**» Нагарджуны (им назван царь страны *Bde spyod*, что транслитерируется как *sātavāhana*, т. е. из династии Сатаваханов, см. СЛ, концовка); во-вторых, необходимости почитать Будду как тем слушателем **РА**, которые предпочитают исповедовать буддизм только в качестве веры (*sraddha-anusārin*, тиб. *dad pas rjes su 'brang ba*), так и тем, которые предпочитают следовать Закону (т. е. изучать и практиковать буддизм – *dharmā-an usārin*, тиб. *chos kyi rjes su 'brang ba*) в-третьих, каждого отдельного термина-понятия данного текста Нагарджуны. В заключение Аджитамитра вскользь покритиковал индуистские культы богов Кришны и Шивы-Рудры, почитаемых за недостойные деяния (например, Шиву зовут *tri-pura-vidhvamsaka*, тиб. *grong khyer gsum rtsegs jigs byed*, букв. разрушитель трёх крепостей из золота, серебра и железа). Столь же нелицеприятно комментатор оценил аскетическую практику джайнской школы дигамбаров [Там же: 5]. Последнее, что можно отметить в столь длинном комментарии, – это осуждение Аджитамитрой небуддистов (тиртхиков), которые не в состоянии понять непротиворечивость буддийских учений друг другу, представляющих единый Закон, Дхарму [Там же: 2].

2

* В этой строфе четырежды употреблён термин «Дхарма», и я думаю, что употребление его в каждом случае отличается не только нюансами смысла, но и значением. Так, в первой строке значение термина является не буддийский, а **царский** Закон, т. е. речь идёт об общеизвестной в Индии Дхарме царей – законе, устанавливающем отношения между властью богов и властью людей, между царём и подданными и т. д. и хорошо известном по древней санскритской литературе дхармашастр, см. об этом [Артхашастра 1959; Законы Ману 1960; Вигасин, Самозванцев 1984, и др.]. Это тот закон, дхарма, которому предписывается следовать царю, адресату «**Наставления**», неукоснительно. Именно это знакомое царю понятие Нагарджуна включает в сферу действия буддийского Благого Закона (сад-Дхарма), которым можно овладеть, практикуя Учение (Дхарма). Именно с этими добрыми намерениями он и излагает Законоучение (Дхарма) – психологически очень верный подход проповедника. Аджитамитра дал традиционное этимологическое пояснение термина от глагола *dhṛ* (*dhara*), т. е. «держат», «укрепляют», «утверждают», «сохраняют» и т. д., а также заметил, что «дхарма» действует повсеместно – в теле, речи, практике; так, например, в уме возникает побуждение к даянию, щедрости [Ajitamitra 1990: 6]. См. также примечания к названию первой главы и строфу 3.

** Исключительно благоприятное – *eka-anta-kalyana* – как пояснил Аджитамитра, оно таковое, ибо без остатка благоприятно в начале, середине, конце [Там же: 6].

*** Завершив непосредственное комментирование строфы, Аджитамитра продемонстрировал свою начитанность. Он привёл пять цитат из различных источников (определённых Нгаванг Самтенем [Ratnavali 1991: 11]), критикующих сторонников идеи всеобщей уничтожимости (учхеда-вада) за то, что они не схватывают подлинного смысла происходящего, уничтожают себя и других, обрекая на круговращение в сансаре и пребывание в страдании ([Там же: 10–11], а также [Ajitamitra 1990: 8–9, 153–154]). Из цитат наибольший интерес для данной работы представляет полушлока из «Коренных строф о Срединности» (ММК, XXIV, 11): «Кто ложно взирает на пустотность, тот причиняет вред мало мыслящему человеку...» (полный перевод и контекст см. [Андросов 2006: 414]). Об анализе Нагарджуной идеи всеобщей уничтожимости см. [Андросов 1988: 57–58].

3

* Счастье Закона – *dharmā-abhyudaya*, тиб. *mngon par mtho ba'i chos* – счастье ожидается в следующем рождении как плод следования буддийскому Закону. Причём счастье это постепенно прибывает в результате накопления добродетели (см. ДС, CXVII), что означает рождение в более благоприятных условиях для жизни и совершенствования в Законе.

** Достижение высочайшего блаженства – *naihsreyasa-udaya*, тиб. *nges par legs 'byung ba* – достижение высших уровней сферы цветов и форм (рупа-дхату) и окончательное освобождение в сфере бесформенности (арупья-дхату). Аджитамитра связывает это «достижение» с практиками созерцания (дхьяна) и интуитивной Мудрости (праджня) [Ajitamitra 1990: 9–10]. Дж. Туччи указал, что это «достижение» осуществляется практикой накопления знания (джняна-самбхара) [Tucci 1974: 322–323]. См. также [Thurman 1983: 31–33].

*** Более конкретный «механизм» обеспечения счастья в следующих рождениях, а затем и высочайшего блаженства Нагарджуной описан ниже (РА, III, 31), в контексте обсуждаемой там проблемы череды рождений. См. также [Pasadika 1996: 10–12]. Ср. мой перевод этой и половины следующей строфы с переводом их с тибетского языка, см. [Цонкапа 1994–2000, т. 1: 163–164].

4

* Благо – *sukha*, тиб. *bde ba* – полное, абсолютное благо всех миров круга рождений, согласно Аджитамитре (*'jig rten pa'i phun sum tshogs pa'i bde ba mtha' dag*) [Ajitamitra 1990: 11].

** Вера – *sraddha*, тиб. *dad (pa)* – добродетельность сознания, вызванная буддийскими драгоценностями (см. выше РА, Посвящение и ДС, I), благородными истинами (см. выше Первую проповедь Будды и ДС, XXI), а также идеей неизбежности возмездия или воздаяния (плода, результата) задела (поступки), согласно Аджитамитре [Там же].

5

* Высшая реальность – *tattva*, тиб. *yang dag* – один из условных терминов Махаяны для описания невыразимого словами состояния освобождённого сознания, см. [Андросов 1988: 61–66; 1989: 28–39].

** Основа – *pradhāna*, тиб. *gtso bo* – один из важных терминов индийской философии; в данном контексте им передано значение главного, основополагающего, того, без чего не достичь высот в познании Закона.

6

* По-видимому, здесь к матрике «три корня недобродетели» (ДС, СХХХIX) Нагарджуна добавил «страх» (см. ДС, LXXI). Правда, в названном списке матрики вместо «желания» фигурирует близкая по значению «алчность». Согласно Дж.Туччи, эта четвёрка «символизирует четыре Мары (демонов искушения), которые отстраняют людей от соблюдения нравственных правил» [Tucci 1974: 323]. Кроме того, итальянский учёный считает, что начиная с этой строфы по 24-ю описываются практики, способствующие обретению счастья в следующих рождениях [Там же].

** Высочайший плод – *sreyas*, тиб. *ngespar legs pa* (что буквально, согласно словарю Чандра Даса, соответствует *nihsreyasa*, см. выше, РА, 1,3, примеч.**), а также примеч. к названию главы). Поясняя этот термин, Аджитамитра отождествляет его с «освобождением» (*moksa*, тиб. *tharpa*) [Ajitamitra 1990: 13]. Мне думается, что в контексте русского перевода «сосуд для плодов» лучше, чем «сосуд для блаженства», имеющий другие ассоциации.

7

* Исследовал – *parikṣya*, тиб. *brtags* – распознал, что является благоприятным (кушала) для духовного плода, роста, неблагоприятным (акушала) и неопределимым (авьякрита) по двоичной шкале ценностей [Ajitamitra 1990: 14; Tucci 1974: 323–324]. См. также ДС, ХХХ–ХХХI, но, судя по нижеследующим строфам РА, здесь речь идёт о более конкретном исследовании человеческой деятельности, описываемой и в учении о десяти зловредных поступках, см. ДС, LVI.

8

*Непричинение вреда [телу другого существа] – *ahimsa*, тиб. *mi gsod pa* – чаще переводится и толкуется как «неубиение живых существ» (именно так и у Аджитамитры, который объяснял «от противного» [Ajitamitra 1990: 14–15], и у Дж. Туччи [Tucci 1974: 324]). Очевидно, значение термина в соответствии со вторым переводом является частным случаем первого, что подтверждает и Ньянатилока [Nyatiloka 1988: 31]. См. также выше, СЛ, 5; ДС, ХХХ, 19. В древних буддийских текстах этот термин означает непричинение вреда, боли, смерти именно другим телам (сознание убить нельзя), поскольку первая тройка данного списка (матрики) относится к благим телесным или физическим действиям. Это же учение о 10 добродетелях Нагарджуна привёл в «Даша-бхумика-вибхаше». В переводе с китайского данный пункт имеет два значения: «Ни причинять вред, ни убивать живые существа нельзя» [Inagaki 1998: 90].

9

* Лжемнение о несуществовании [других миров] – *nastikya-drsti*, тиб. *med pa nyid kyi Ita* – букв. «мнение о несуществовании», однако Аджитамитра пояснил, что речь идёт о взгляде, согласно которому другие миры не существуют; именно сторонника такого воззрения называют «настиком» [Ajitamitra 1990:16]. См. также [Андросов 1988: 56–58]. Но поскольку в этой традиционной матрике обычно упоминается «искоренение всех лжемнений» (ср. ДС, LVI, 10), постольку, я думаю, Нагарджуна лишь из-за требований метрического размера строфы употребил здесь *nāstikya* вместо обычного *mithyā*. Нужно отметить, что, согласно буддийскому учению, теория несуществования других миров является одной из самых вредных, ибо её признание разрушает идею кармы и причинно-следственной связи. См. также [Tucci 1974: 324].

10

* Невреждение – *avihimsā*, тиб. *tam mi 'tshé (ba)* – в данном случае, в отличие от предыдущей, 8-й строфы, по-моему, переводчик вправе отказаться от дополнения «телу другого», поскольку здесь значение того же самого понятия уже не диктуется задачами матрики «10 добродетелей», а сам контекст позволяет трактовать понятие более широко, как непричинение вреда вообще, ненасилие над существами, т. е. в полном соответствии с ДС, ХХХ, 19. В толковании Аджитамитры делается попытка разграничить значения двух этимологически близкородственных слов: *avihimsā* и *ahimsā*. Причинить вред (*vihimsā*) – это значит отрезать ухо или нос (вполне обычное наказание в древности); отказ от таких поступков есть невреждение, т. е. первый термин. В отличие от него второй термин имеет как бы более сильное значение – отказ от убийства, убийства, причинения смерти [Ajitamitra 1990: 17]. Я считаю эти термины взаимозаменяемыми (такими же они признаются в палийской традиции [Nyatiloka 1988: 31]), их конкретные значения зависят либо от контекста, либо от включения в ту или иную матрику, как сжатую форму записи определённого учения числовым списком терминов, в котором их смыслы зависят от функциональной роли в данном учении. Замечательно, что ниже, в строфе 14, оба эти термина приведены Нагарджуной без отрицания «а» как раз в различительных значениях: «совершить убийство» и «причинить вред», но оба эти значения (как то явствует из контекста строф 14–16) раскрывают один и тот же первый пункт матрики «10 зловредных деяний, поступков», который в наиболее общем виде должен звучать так: «Причинять вред телу другого существа, в том числе и смерть». Ср. ДС, LVI, 1.

** Щедрость в даянии – *dānam ādarāt*, тиб. *gus sbyin* – Аджитамитра пояснил, что у этой деятельности три вида: 1) даяние материальных вещей (*amisa*, тиб. *zang zing*), 2) даяние бесстрашия, т. е. жертвенности (*abhaya*, тиб. *mi 'jigs pa*); 3) даяние Закона (*dharma*, тиб. *chos*) [Ajitamitra 1990: 18,156]. Отмечу, что это пояснение отличается как от ДС, CV, так и от СЛ, 6, и от палийской традиции толкования, см. [Nyatiloka 1988: 52].

*** Почитание того, что должно почитать – *pūjya-pujā*, тиб. *mchod 'os mchod*, – естественно, что самый почитаемый – это Просветлённый, Будда [Ajitamitra 1990:18].

**** Названные шесть терминов мне не удалось найти в других текстах в качестве числовой матрицы, или списка. Отмечу лишь, что они заметно отличаются от «восьмёрки» из СЛ, 10–11. Относительно «Любви» см. ДС, XVI, 1.

11

* Здесь выражено традиционное буддийское отношение к одной из крайностей духовных исканий, а именно к практике аскетизма и изнурения плоти. Если Аджитамитра говорит о недопустимости практик «пяти тапасов» и других с причинением физической боли [Там же: 19, 156], то Дж. Туччи пишет: «Строфа направлена прямо против йогических практик тех сект, в умах последователей которых Дхарма состоит главным образом в строгом аскетизме и в испытании себя [или учеников] физическими наказаниями, т. е. против адживиков и ниргрантхов (всех джайнистов)» [Tucci 1974: 324].

12

* Аджитамитра продолжил здесь осуждение практики истязания плоти, чему обучают небуддийские проповедники. Им он противопоставляет буддийское учение о даянии (как о нём сказано выше, в строфе 10), «семь воздержаний», или отказов, для тела и речи из буддийского учения «10 добродетей» в качестве практики подлинной нравственности (*silo*) и три последних «добродетей» (см. выше, строфы 7–9) в качестве практики подлинной терпимости (*ksamā*). Особое внимание индийский мыслитель уделил последней. Это важнейшая практика совершенствования «благородных последователей Великой колесницы», применяемая не только для избавления от злобы и ненависти, но и для достижения высоких стадий (бхуми, см. ниже, РА, V, 40–62 и Вступление к ЧС, а также ДС, LXIV) духовного развития просветлённых существ (бодхисаттв). Он привёл два возможных подразделения практики терпимости, каждое из которых имеет три вида:

а) терпимость при овладении Словом будды, что приведёт на пятую стадию духовного роста бодхисаттв,

б) терпимость при овладении послушанием – на вторую стадию,

в) терпимость при умственном овладении истиной Учения о том, что происхождения нет (анутпатти), – на восьмую стадию (Ю. Окада нашёл санскритские параллели этой матрицы в «Сукхавати-вьюхе», 55 [Ajitamitra 1990: 157]). Виды второго подразделения см. ДС, CVII, а также «Бодхисаттва-бхуми-сутра», 189, 8–10. Согласно комментатору, Путь называется Великим потому, что им проследовали бесчисленные будды-победители с помощью Благоего Закона, тогда как небуддисты следуют путём адхармы (беззакония), которому свойственно причинять боль и муки телу, а вместо освобождения одаривать страданиями сансары [Там же: XVII–XVIII, 19–21, 156–158].

13

* В своём комментарии Аджитамитра в основном обыгрывает этот образ. Лес ужасает, потому что проход по нему тяжёл, выйти из него смогли лишь святые люди, которые теперь учат этому других в качестве духовных друзей (кальяна-митра), в то время как недруги и лжеучителя, наоборот, толкают в пучину круга бесчисленных рождений (см. ДС, LVII), дабы тело и сознание испытывали страсти и прочие омрачения (см. ДС, LXVII) [Там же: 21–22].

14

* С этой строфы Нагарджуна начинает описывать кармические последствия как возмездие за проступки, прегрешения; сначала в соответствии с матрицей ДС, LVI, а затем и менее значительные. В своём толковании Аджитамитра упор сделал на главном преступлении – совершают убийство, вместо того чтобы творить невредение, как установлено в Законе. Примерно так же объясняются и осуждаются остальные проступки. Вывод таков: каждая причина имеет своё следствие [Там же: 23–24].

15

* Аджитамитра пояснил: «пустая болтовня, пустомельство» [Там же: 24].

16

* Аджитамитра: «безумие, сумасшествие» [Там же: 25]. Здесь, как и ниже, речь идёт о причинно-следственной связи поступков и пристрастий этой жизни и их плодов в следующей. Хотя в принципе названные связи вполне могут реализоваться и в данном рождении. Нужно помнить раннебуддийское учение о трёх видах кармы: плоды первой сказываются уже в этой жизни, плоды второй – в следующей, а плоды третьей – в более поздних рождениях [Андросов 2000: 132–133; 2000а: 723; Nyanatiloka 1988: 92–93].

17

* Гордыня (чванство) – *stambha*, тиб. *khengspa* – Аджитамитра определил как «отказ почитать того, кто достоин почитания, неприветливость, недружелюбность» и сравнил напыщенных людей с сухими деревьями, ибо и те и другие не способны кланяться [Ajitamitra 1990:25–26,159].

** См. ДС, XXX, 32; LXEX, 5.

18

* См. ДС, XXX, 29; LXIX, 1. Аджитамитра назвал гнев «врагом Любви» [Там же: 26].

** Плохое рождение – *durgati*, тиб. *ngan 'gro* – странствие по кругам сансары в состояниях сознания ниже человеческих, см. ДС, LVII, 1–4, хотя комментатор «Драгоценных строф» назвал только первые три странствия плохими [Там же: 27], как, впрочем, и сам Нагарджуна (см. ниже, строфу 23). См. также СЛ, 65–103, где Нагарджуна пришёл к выводу, что любое рождение в сансаре плохое. Дж. Туччи пояснил в соответствии с традицией Абхидхармы, что следствия наших действий тройки: во-первых, согласно закону кармы

определяются различные условия нашего нового существования, во-вторых, наступает возмездие, т. е. мы должны испытать в новой жизни всё то, что причинили другим существам в предыдущей, в-третьих, устанавливаются физические условия рождения (место, страна, окружение) [Tucci 1974:326].

19

* Неблагоприятный – *akusala*, тиб. *mi dge (ba)* – и по смыслу, и согласно Аджитамитре таковыми являются не только «10 зловерных деяний» («начиная с убийства и т. д.»), но и все прочие перечисленные [Ajitamitra 1990: 27].

20

* Санскритские и тибетские термины этой троицы, как и противоположные им, см. ДС, СXXXVIII–СXXXIX. Аджитамитра дал оригинальное толкование только «алчности» как жадности ко всем объектам органов чувств (см. ДС, XXXIII): цветам и образам, звукам, запахам и т. д., – но она не сама по себе плоха, ибо неблаго есть поступки, движимые ею, а именно: бытие в хватании, приобретении, накопительстве – телесном (т. е. вещей), речевом (наверное, стремление к красивому слогу, самообольщению словом), умственном (повидимому, заинтересованность, соблазн воспользоваться чужими идеями, мыслями) [Там же: 28].

** Неблаго – *asubha* – или «нечистота», «недобродетель». Тибетцы переводят так же, как и *akusala*, см. предыдущую строфу.

22

* Аджитамитра пояснил, что для этого прежде всего нужно не оспаривать Благой Закон, духовную общину, мать, отца, буддийских учителей и наставников, Того, кто достоин почитания, семью, старшего брата [Там же: 29].

23

* Страдания этой троицы существ Нагарджуна живописал в «Дружественном послании» (СЛ, 77–97).

24

* См. ДС, LXXII. Аджитамитра, поясняя «четвёрку дхьян» (для него дхьяна – погружённость ума, сосредоточенного на одном, – *citta-ekagrata*, тиб. *sems rise gcigpa*), привёл корневые термины из каждого пункта определения по ДС [Там же: 30, 160]. См. также СЛ, 41; ДС, LXX, 1; LXXXII, 1; СХХ.

** См. СЛ, 40, а также ДС, XVI.

*** См. ДС, LXXXII, 2; СXXXIX.

**** См. СЛ, 40–41, а также ДС, СXXVIII, 1–4.

25

* См. выше, примеч. к названию главы, а также строфы 3–4. С данной строфы начинается изложение Пути Мудрости, плодом которого должно стать освобождение (мокша).

** Согласно Аджитамитре, это обычные люди, которые, возможно, слышали о Законе, но не слушали его, т. е. не обрели «мудрости слушающего» (см. ДС, СХ, 1) и не прошли «три вида обучения» (ДС, СХL). Боятся же они потому, что испытывают все виды зла четырёх демонов-искусителей (ДС, LXXX [Там же: 31, 160–161]).

26

* Аджитамитра полагал, что это суждение должно быть более пространным: «Меня нет в этом мире, и я никогда не буду в другом мире». Простые люди страшатся так думать, страшатся даже в мыслях лишиться собственного состояния, вещей, в то время как «созидание Я» есть причина вращения в сансаре. Поскольку же некто вращается в кругу рождений, постольку он страдает. Стоит только осознать данный Закон и в соответствии с ним уподобить этот мир покою, как страх прекратится [Там же: 32].

27

* Можно было бы подумать, что речь идёт только о людях, но Аджитамитра подчеркнул, что это «существа пяти видов странствия в круговерти сансары, которые рождаются снова и снова» [Там же: 33]. См. ДС, LVII; в отличие от СЛ и ДС, демоны (асуры, полубоги) в системе буддийской космологии, принятой автором РА и его комментатором, объединены с богами в один вид.

28

* С наивысшей точки зрения – *paramarthatah*, тиб. *dampa'i don du* – синоним высшей истины, в отличие от истины мирской, обусловленной знаками (см. ДС, ХСV). Так же термин трактуется Аджитамитрой, а его значения поясняются как избавление от четырёх взглядов на мир, размышления над которыми препятствуют освобождению (это ДС, СXXXVII, 1–4 либо 5–8). Ю. Окада приводит и другие возможные варианты чатухкоти, или четырёх точек зрения [Там же: 161–162]). Второе значение «наивысшего» – это состояние сознания «невозникновения» знаков, мыслей, движений [Там же: 34].

** Сушее, как оно есть – *yathābhūta*, тиб. *ji Ita ba* – вне знаков и вне различий, один из эпитетов невыразимой и немислимой реальности в Махаяне, см. [Андросов 1988: 61–66; 1989: 25 и др.].

29

* Группа – *skandha*, тиб. *phung po* – в буддизме это понятие относится к учению о способах классификации дхармо-частиц потока сознания (см. выше Слово Будды, а также ДС, XXII–XXXVIII). Предназначение этого учения, основополагающего для Абхидхармы, – помочь приверженцам избавиться от Я, от эго. Но сделать это не посредством истязания плоти и умерщвления психики, а путём аналитического созерцания внутреннего мира, в котором у буддистов нет места вечной душе, независимой самости, индивидуальному Я. Аджитамитра перечислил все пять групп-скандх [Ajitamitra 1990: 34].

** С высшей точки зрения – *arthatah*, тиб. *don du* – данное существительное в отложительном падеже (Ablativus) здесь и во всём тексте РА тождественно *paramārthatah* из предыдущей строфы, на что указал индийский комментатор. Хотя это сокращение вызвано метрикой строфы, различие можно отразить без ущерба для смысла, как в данном случае. Всё, что делается ради Я (*ahan-kāra*, тиб. *ngar 'dziri*), является противоположным духовному освобождению. Более того, Аджитамитра назвал «созидание Я» причиной странствий в сансаре [Там же].

*** Строфа 29 цитируется Чандракирти, см. [Prasannapada 1903–1913: 346,458].

30

* Ибо они суть лишь инструмент анализа, а не характеристики подлинного бытия; другой вопрос, а возможны ли они вообще.

** Аджитамитра заметил: «Отсутствие причины означает, что нет производства следствия» [Ajitamitra 1990: 35]. Строфа цитируется Чандракирти, см. [Prasannapada 1903–1913: 346,458].

31

* С точки зрения высшей реальности – *tattvatah*, тиб. *nyid du na* – здесь использован тот же отложительный падеж, что и в строфах 28–29, и термин относится к тому же ряду условных обозначений подлинной, не выразимой знаками реальности (см. выше, РА, I, 5). Отражение в зеркале – известный в текстах Великой колесницы пример окружающей нас иллюзии (майи), обманывающей сознание, ум, см. [Андросов 1988: 59–66; 1989:25–40]. Аджитамитра добавил, что всё подверженное взаимозависимому происхождению является неподлинным с точки зрения наивысшей истины [Ajitamitra 1990: 35]. Строфы 31–34 цитируются Чандракирти, см. [Prasannapada 1903–1913:345].

34

* Ананда – ученик и родственник Шакьямуни, сопровождавший его в последние годы жизни, считается собирателем и «редактором» Корзины сутр (Сутра-питака) буддийского канона, прежде всего его Палийского собрания. См. [Андросов 2000: 35; 2000а: 649; 2001: 50, 136–138, 142–145].

** Око Закона – *dharma-caksu*, тиб. *chos la mig* – см. ДС, LXVI, 2, согласно Аджитамитре, оно означает «видение истины» [Ajitamitra 1990: 36].

35

* Восприятие – *grāha*, тиб. *'dzin* – букв. хватание за, схватывание. Здесь, как и во всём контексте критики Нагарджуной раннебуддийского учения о скандхах, речь идёт о том, что абсолютизация методов Абхидхармы (в том числе и её созерцательно-медитативных практик) приводит адептов к крайности «хватания за группы». Последнее превращает эту буддийскую практику, предназначенную для избавления от эгоцентризма, себялюбия и т. п., в её противоположность – практику созидания нового Я из групп-скандх и, следовательно, ведёт к заблуждениям и поступкам, влекущим круговращение в страданиях. Но плохо не само учение о скандхах, провозглашённое Буддой в помощь стремящимся стать на Путь срединности, а его крайние истолкования в школах Малой колесницы, которые уводят с этого Пути.

** «Созидание Я, карма и рождение суть три вида признаков [нового] рождения» [Там же]. То же самое в следующей строфе РА.

36

* Круг рождений – *samsāra-mandala*, тиб. *'khor ba 'i dkyil 'khor* – в данном случае буквальный перевод всего выражения, тогда как в других (к примеру, СЛ, 65) только один термин «сансара» переводится либо как «круг (или: череда) рождений», либо как «круговращение рождений». Аджитамитра пояснил: «Череда рождений (сансара) – это и есть круг (мандала), [поэтому говорится] “круг рождений”» [Там же: 36–37]. По возможности я стараюсь избегать слова «перерождение», смысл которого, к сожалению, не совпадает с данным понятием индийской культуры, как и слова «перевоплощение», особенно применительно к буддизму. Более точные значения по-русски у термина «сансара» – это «череда рождений особи», «рождаться вновь и вновь» и т. д.

** Как раз названные выше: созидание Я, деяние, рождение.

*** Головешка горит, летит и вращается – так бы я трактовал. Аджитамитра же полагал, что это 1) кусочек дерева, 2) летящий и 3) горящий; кроме того, он считал, что око мудреца зрит в круге головешки лишь оптический обман (*'khrul ba*), воспринимаемый как реальность [Там же: 37,162]. Таким же иллюзорным для мастеров Великой колесницы являются круг рождений и его движители.

37

* Т. е. прошлого, настоящего и будущего. Аджитамитра дал образные пояснения каждому из них, причём в соответствии с критикуемыми воззрениями школы сарвастивада на три времени; так, прошлое подобно гнилому семени, и из него ничего не может произойти, настоящего нет, потому что оно существует лишь мгновение, ит. д. [Там же: 38].

** Переводчики разошлись во мнении, на какое существительное указывает местоимение. Дж. Туччи [Tucci 1974: 329] и К. С. Мурти [Murty 1978: 89] сочли, что это «созидание Я». Э. Фраувальнер [Frauwallner 1956: 211] и Дж. Хопкинс [Hopkins 1975: 23] полагали, что местоимение соотносится с «кругом» (мандала, муж. р.), и я придерживаюсь того же мнения. Аджитамитра говорил, что речь идёт о круге рождений, подобном круговращению головешки [Ajitamitra 1990: 37].

*** Без созидания Я прекращается череда рождений [Там же: 38].

38

* Под причиной здесь понимается «созидание Я», которое характеризуется заблуждением (моха) [Там же: 39,163], т. е. омрачением ума, жаждой неведения.

** См. примеч. к строфе 31.

39

* Согласно Аджитамитре, этим местом является нирвана (*nirvana*, тиб. *mya ngan las *daspa*) [Там же: 39].

40

* В этой строфе продолжается спор с Хинаяной и неявно высказывается одно из кардинальных положений ранней Махаяны и мадхьямики о тождестве нирваны и сансары. Аджитамитра пояснил, что «в нирване отсутствуют скандхи» [Там же], т. е. группы дхармо-частиц потока сознания, хинаянскую абсолютизацию которых автор критиковал выше. Дж. Туччи ошибочно полагал, что Нагарджуна спорил с оппонентом-индуистом, разделявшим взгляды на нирвану в соответствии с упанишадами [Tucci 1974: 330].

41

* Состояние освобождения – *moksa*, тиб. *thar pa* – состояние вне страдания, вне круга рождений, пребывание на высших небесах буддийской вселенной, не подверженных даже космической гибели (пралая).

42

* Небытие – *abhava*, тиб. *ngos medpa* – полное отсутствие чего бы то ни было, что, конечно, противоречит махаянскому пониманию нирваны как невыразимой единственной реальности сознания, которое пусто в том смысле, что свободно от самостоятельных и нарекаемых независимыми сущностей.

** Согласно Аджитамитре, признаком нирваны является прекращение исчезновения дхармо-частиц – *apratiskhaya-nirodha*, тиб. *so sor ma brtagspa'i 'gogpa* – см. [Ajitamitra 1990: 40, 163]. См. также ДС, XXXII. Согласно Ф. И. Щербатскому, эта ниродха означает «подавление проявления» дхармо-частицы, «но вызванное не знанием, а естественным путём посредством подавления причин, вызывающих проявление, как, например, угасание огня, когда нет больше топлива» [Щербатской 1988: 197]. На мой взгляд, оба толкования не противоречат друг другу. Когда дхармо-частица не проявляется, это и означает, что ей нет нужды исчезать.

43

* Идея несуществования – *nāstīta-drsti*, тиб. *med par Ita ba* – это не только идея отсутствия чего бы то ни было в нирване, но и идея несуществования жизни после смерти. Интересно, что Аджитамитра, комментируя это место РА, подчёркивал совсем другие следствия, вытекающие из этой идеи. Конечно, как и для Нагарджуны, для него это прежде всего отказ от учений о неразрывной связи причины и плода, результата, но также и отказ от учений о четырёх Благородных истинах, о трёх Драгоценностях, о сосредоточении (см. ДС, CI, CXXXVI), о созерцании (см. ДС, LXXII, CIX) и от других [Ajitamitra 1990: 40,164]. Собственно говоря, идея несуществования есть философское выражение одного из трёх корней второй Благородной истины о причине страдания, а именно жажды прекращения существования, или жажды смерти (*vibhava-tanhā*), чем и объясняется столь пристальный интерес Нагарджуны к опровержению этой идеи, что равносильно искоренению причины страдания.

** В строфах 43–61 автор проанализировал диалектическую пару противоположных идей о «несуществовании» и «существовании», тогда как в строфах 42 и 62, обрамляющих этот фрагмент текста, дано мадхьямиковское решение этой проблемы – преодолеть двойственность понятийного мышления, которая создаёт препоны на Пути освобождения. Всё, подлинно освобождающее сознание от пут, есть недвойственное. Подробно об этой паре идей в РА, в других текстах Нагарджуны и в комментарии на РА тибетского мыслителя Гьялцаб Дарма-ринчена (1364–1432) см. [KalfF 1983]. Согласно Дж. Туччи, его комментарий на РА «короткий, но очень полезный» и находится в первом томе его полного собрания сочинений (*gsam 'bum*), см. [Tucci 1936: 237].

44

* Аджитамитра напомнил, что суждения о правильности и неправильности имеют место только на знаково-понятийном, мирском уровне (вьявахара) истинности [Ajitamitra 1990:41]. Гьялцаб отметил: «Существование кармо-деяния и плода имеет место только на относительном уровне, и они не являются самосущими (*gang bzhin gyis grub pa*). Поэтому если некто придерживался бы такого воззрения, что карма и её плод имеют самосущее, то тогда бы идеей вечности он утверждал крайность, [а не срединность]», см. [KalfF 1983: 76]. Хотя она и считается правильной, но эта правильность весьма условна, поскольку эта идея есть философское выражение ещё одного корня второй Благородной истины о причине страдания, а именно: жажды продления существования (*bhava-tanhā*) в будущем рождении, жажды жизни, – её тоже нужно искоренить, если стремишься к освобождению.

45

* Такое знание (джняна) возникает тогда, когда снимается напряжённость в занятиях медитативно-созерцательной практикой (бхавана) [Ajitamitra 1990:42].

47

* С высшей точки зрения – *arthatah*, тиб. *don du* – т. е. «с точки зрения наивысшей истины» (*paramarthatah*, тиб. *don dam pa*), согласно Аджитамитре [Там же: 44]. См. выше, строфы 28–29 и примеч. к ним.

** Понятия – *prajhapti*, тиб. *btags (pa)* – сведения знаково-понятийного, мирского уровня (*vyavahara*) [Там же].

*** С точки зрения высшей реальности – *tatvatah*, тиб. *rab tu ma grags (pa)* – см. выше, строфы 5, 31–32 и примеч. к ним.

48

* Высказанные в предыдущей строфе мадхьямиковские суждения могут быть восприняты как опровергающие все учения о причинно-следственных отношениях, на которые опираются школы Малой колесницы. Более того, кажется, что, исходя из слов Нагарджуны (строфа 47), нельзя ожидать духовного, религиозного плода ни за какие достоинства, добродетели, заслуги. Именно такого рода возражения, вызванные непониманием идей Махаяны, автор приводит в строфах 48–49.

** Этот же пример рассматривается Нагарджуной в «Гимне неохватимому мыслям Будде» (строфы 12–13, см. ниже ЧС и [Андросов 1995а: 171; 2000а: 430–447]), а также Чандракирти, см. [Prasannapada 1903–1913: 10; Madhyamaka-avatara 1912: 227]. См. также [Щербатской 1988: 239; Lindtner 1982:145].

49

* В соответствии с его собственной природой – *svabhavatah*, тиб. *rang gi ngo bo* – букв. с точки зрения самосущего, существующего самого по себе, самостоятельно. Это понятие принимается за основу в учении о причинности в школах Хинаяны. См. об этом [Щербатской 1988: 238–243 и др.]. Мадхьямики же изначально являлись ниспровергателями этой идеи – нихсвабхава-вадинами. Для меня осталось непонятным, почему М. Хан в критическом издании РА предпочёл комментируемый термин с отрицанием, что противоречит приводимому им же тибетскому переводу [Hahn 1982: 20–21], и большинству сохранившихся санскритских рукописей, и всем существующим переводам РА на европейские языки, и, главное, смыслу суждения. Хотя с толкованием Аджитамитры и тибетским переводом РА в этом месте не всё так просто. Возникающие сложности рассмотрел Нгаванг Самтен, см. [Ratnavali 1991: 57], а также [Ajitamitra 1990:45].

** Речь идёт именно о представлениях, понятиях, идеях как объектах познания (санджня) [Там же].

50

* Сущее, каково оно есть – *yāihābhūiya*, тиб. *ji bzhin du*, – условный термин для некой невыразимой основы, абсолютно единого состояния сознания (см. также выше, РА, I, 28). По-видимому, здесь данный термин можно было бы понять как «естественное состояние». Тем более что тибетские перевод и комментарий не препятствуют такому пониманию. Но ему препятствует значение этого же термина в следующей строфе.

** Многообразные проявления [сознания] – *rgaranca*, тиб. *spros las byung bar* – речь идёт именно о чувственной, мыслительной и речевой активности потока сознания, и, согласно Аджитамитре, последняя создаёт как раз уровень относительной, или знаково-обусловленной, истины (вьявахарика) [Там же: 46]. Это суждение нельзя истолковывать в некоем метафизическом смысле, в нём не заключается онтология мадхьямики, как можно было бы подумать. Это суждение вообще не является мадхьямиковским. В данной строфе, как и в следующей, Нагарджуна продолжает излагать идеи школ Малой колесницы относительно дуалистической пары: существование – несуществование, или бытие – небытие. Гьялцаб дал такое толкование этой строфе: «Мы не утверждаем несуществование причины и следствия, мы не придерживаемся взгляда о несуществовании, потому что причина и следствие существуют лишь как обозначения понятийного мышления (*rtog pas btags pa*) и устанавливаются в силу относительности (*tha snyad kyi dbang gis bzhas pa*). Вот почему в соответствии с обусловленными нормами познания мы видим, что возникновение следствия из причины подобно происхождению плода из семени, как то воспринимается с точки зрения мыслительных проявлений рассудка (*rtog pa'i spros pa las byung ba*)», см. [KalfF 1983:79–80].

51

* Прекращение – *nirodha*, тиб. *'gogpa* – прекращение действия причины страдания на духовном Пути к освобождению, что является третьей Благородной истиной, см. ДС, XXI; ХСVI, 9–12; ХСIX.

** Ср. первые две строки со строфой из «**Коренных строф о Срединности**» (XVIII, 5), см. [Андросов 2006: 353].

*** Недвойственное – *advaya*, тиб. *gnyis mi* – ещё одно условное обозначение для невыразимого состояния единства. Последнюю строку можно назвать мадхьямиковской на относительном уровне знания и высказанной вне ситуации полемики (в которой мадхьямик не должен выдвигать тезисов). Согласно Аджитамитре, здесь «недвойственное» имеет более конкретное значение, в соответствии с чем последнюю строку можно было бы перевести: «Поэтому освобождается не опирающийся на двойственность [бытия – небытия]». Хотя ниже комментатор РА предположил и более общий смысл термина, указывающего на умственные действия по преодолению любых пар противоположностей, любой дуальности, в том числе пары противостоящих друг другу учений о вечности и всеобщей уничтожимости, и тогда непосредственным следствием этой деятельности может стать состояние нирваны, что равнозначно медленному, постепенному прекращению незнания [Ajitamitra 1990: 46–47]. Гьялцаб пояснил эту строфу так: «Мы также не придерживаемся взгляда о существовании, ибо мы отвергаем мысль, что причина и следствие установлены в абсолютном смысле (*don dam par grub pa*). Мы бы стали сторонниками идеи существования, если бы утверждали, что причина и следствие не возникают из дискурсивных проявлений рассудка, а устанавливаются с точки зрения подлинной реальности (*yang dag par ji bzhin nyid du gyug pa*). Но мы этого не утверждаем», см. [Kalif 1983: 80–81].

52

* Мираж – *marici*, тиб. *smig rgyu* – один из важнейших терминов махаянского учения об иллюзии, активно разъясняемого Нагарджуной ниже, а также в других местах РА и в иных его текстах, см. [Андросов 1989:25–35]. Отмечу здесь же, что эта строфа и две нижеследующие цитируются Чандракирти как стихи

Учителя (ачарьи), см. [Prasannapada 1903–1913: 347]. Это же место из «Прасаннапады» и пример с миражом исследует также К. Хантингтон [Huntington 1983: 95–97].

53

* Аджитамитра пояснил, что из состояния нирваны мир сансары видится в его истинной форме: стоящим далеко и наделённым всеми пороками [Ajitamitra 1990:47].

** Не имеет определённости – *animitta*, тиб. *mtshan med* – букв, вне знаков, невыразимый. «Внезаковое означает пустое» [Там же].

54

* «Группы дхармо-частиц неистинны с точки зрения наивысшего (парамартха), когда же нет групп, то нет и Я» [Там же: 48].

55

* Строфы 55–56 Чандракирти цитирует как стихи из РА, см. [Prasannapada 1903–1913: 188].

56

* Невежество – *moha*, тиб. *rmongs pa* – духовная и умственная слепота, темнота и т. д., см. ДС, XXX, 21; СХХХХ, 2; СХХХХVIIII, 3.

58

* Комментарий Аджитамитры к этой и следующей строфам не совсем уместен, поскольку здесь он применил йогачаровское понятие «интуитивного знания без знаков, образов и представлений» (*nirvikalpa-jnarta*, тиб. *tam par mi rtogpa'i ye shes*), которое, как указал Ю. Окада, приходит в состоянии медитативного погружения, но оно не упоминается в трудах Нагарджуны [Ajitamitra 1990: 49, 166]. Наиболее близкий к этому термин у Нагарджуны см. ММК, XXVIII, 9. Об этом понятии йогачары см. [Frauwallner 1956: 300–301; Williams 1989:43–44, 89–90].

59

* Члены диалектической пары противоположностей имеют место только в паре, один без другого они не действительны ни логически, ни обыденно.

60

* В состоянии Просветления – *bodhi-nisrayat*, тиб. *byangchub rten phyir*– букв, [взирая] из состояния Просветления или с точки зрения состояния Просветления, что является ещё одним условным выражением уровня наивысшей истины (парамартха). Аджитамитра определил Просветление (бодхи) как наивысшее интуитивное знание (*byang chub ni bla na med pa'i ye shes*) [Ajitamitra 1990: 50].

** Мышление – *citta*, тиб. *sems* – термин, многозначный даже в ранней Махаяне. По-видимому, Нагарджуна понимал его примерно так же, как и создатели ранних сутр Великой колесницы. Например, в «Ланка-аватаре» есть такое определение: «Мышление – это то, благодаря чему получается деяние (карма)» (*cittena ciyate karma*) [Lankavatara 1923:46 (verse 106), 158 (verse 38)]. См. также [Dayal 1932: 59]. В йогачаре толкование термина пополнилось, но и новые значения имели ранние истоки, см. [Андросов 19956: 150–151; Williams 1989:78–79]. Мой перевод термина, надеюсь, сохраняет нейтральное значение, не окрашенное позднейшей полемикой школ Махаяны. Аджитамитра не стал пояснять термин. В ДС термин употребляется в нескольких матриках, но в сочетании с другими и в определённых контекстах учений, которые не подходят для данного случая.

*** Конечно, всё это с точки зрения абсолютной, а не условной. Фактически нигилизм есть утверждение отрицания, но для Нагарджуны истина вне и отрицания, и утверждения [Tucci 1974: 333, п. 3].

61

* Аджитамитра изложил здесь основные положения санкхьи под углом зрения рассматриваемой проблемы – это утверждение существования Прасознания (Пуруша) и индивида (пудгала), а также «свертывание» вселенной в Праматерию (притхиви) в конце космического века, с одной стороны, и несуществование в силу отсутствия прошлого (в том числе кармы) в этом «свёрнутом» состоянии – с другой [Ajitamitra 1990: 50–51]. О философии этой индуистской школы см. [Чаттерджи 1954: 256–270; Радхакришнан 1956–1957. Т. 2: 218–295] и кратко [Антология 1969:145–146].

** Вайшешики названы как «сторонники Аулуки». Это одно из имён основоположника школы, которое давали и школе, см. [Радхакришнан 1956–1957. Т. 2: 155; Sarva-darsana 1961: 145]. О её философии см. во всех книгах, названных здесь и в предыдущем примечании, а также [Лысенко 1986]. Аджитамитра пояснил, что вайшешики – это те, кто учит о мельчайших атомах (параману), о двух атомах (двигану) и прочем с точки зрения их бытия (бхава) и небытия (абхава); если у души (джива) есть бытие, то у всего остального – небытие [Ajitamitra 1990: 51].

*** Из джайнов Нагарджуна здесь назвал только дигамбаров (букв, одетые в пространство, или нагие, – одна из двух школ джайнизма, см. о них во всех перечисленных выше книгах, а также [Лысенко 1994]). Причём он использовал термин «ниргрантха» (букв, без одежды, но сами джайны понимают термин как «сбросивший путь», «разорвавший узы»). Аджитамитра, который уже критиковал позиции дигамбаров выше (см. примеч. к строфе 1), привёл лишь этимологический анализ термина, означающего также «голый» [Ajitamitra 1990:51].

**** Так названы мыслители школы Малой колесницы ватсипутрия, или пудгалавада, которые утверждали, что существо в земных условиях есть индивидуум, личность (пудгала), характеризующая группами (скандха), и поскольку карма прекращает действовать в конце вселенского цикла (махакальпа), то у существ нет ни прошлого, ни будущего [Там же; Андросов 2001: 231]. По-видимому, последнее нужно понимать так, что на существа настоящего времени не влияет карма прошлой кальпы, а на существах будущей кальпы не

скажется карма данного периода. Ватсипутрии критикуются не только Нагарджуной (отчасти и в ММК, IX, X, см. [Андросов 2006:291–302]), но и Васубандху в «Абхидхарма-коше», IX [Stcherbatsky 1919].

***** Эта строфа цитируется Чандракирти как стихи из РА, см. [Prasannapada 1903–1913: 275].

62

* Практично – *viddhi*, тиб. *khud pa* – это означает, что каждая часть Закона является собственно всем Законом [Ajitamitra 1990: 52]. Поэтому нужно практиковать доступную пониманию часть Закона, а не дожидаться, когда ты осилишь весь Закон, во всех его текстах и практиках.

** Бессмертие – *amrta*, тиб. *'chi med* – комментатор отождествляет этот термин с «нирваной, в которой отсутствует смерть» [Там же].

63

* См. выше, перевод и комментарий к строфе 37. Аджитамитра тоже отсылает к ней и поясняет: здесь и там речь идёт о том, что у мира нет происхождения [Там же].

64

* См. выше, примечания к РА, I, 5, 31,47 и др.

65

* Т. е. так, как это кажется на уровне обусловленных истин [Там же: 53].

66

* Неизменное – *aksanika*, тиб. *skad cig ma* – букв. немгновенное, т. е. «состояние без происхождения и прекращения... Неизменного объекта нет в силу того, что всё постоянно меняется, например мысль, звук, свет. Ничего мгновенного тоже нет, поэтому и нет изменений, примером чего может служить пространство» [Там же: 54–55].

67

* По мнению Аджитамитры, небуддийская идея вечности и постоянства уязвима в том, что «нечто исчезает», и потому выдвигается теория моментальной изменчивости, но она не распространяется на все объекты. Так, в школе вайшешиков этим «нечто» является множество мельчайших атомов, которые считаются вечными, но вот предметы из атомов изменчивы и уничтожимы. Они не суть скопление, существующее мгновение, как полагают буддисты и современные физики. Последнее как раз свидетельствует о противоречивости такой доктрины, о недостоверности её доводов и всего учения (шастра). Хотя о ненаблюдаемости и невообразимости говорится на уровне знаково-обусловленной истинности, и поскольку подлинную реальность нельзя воспринять средствами достоверного познания, постольку изменчивости нет [Там же: 55–56].

68

* Здесь спор идёт с вайшнавами (*khyab 'jug pa*), чей главный Бог – Вишну, будучи нерождённым, является вечным, древним, старым, т. е. имеющим бесконечно долгий возраст. Но в их учении содержится грубая ошибка, поскольку они допускают и изменчивость (перемены по воле Вишну); следовательно, и Бог не может характеризоваться вечностью, старостью, ибо каждое мгновение Он обновляется, становится другим [Там же: 56–57, 167]. Отмечу, что полемика со сторонниками идеи Бога-творца (ишвара-вадинами) – традиционная тема трактатов Нагарджуны, см. [Щербатской 1904; Андросов 1985; 1989:39–40,43; 1990:111–114; 1995б:172–173 (строфы 32–33); 2000а: 287–297; Chemparathy 1968; Cheng 1982: 96–98]. Строфы 68–70 цитируются Чандракирти, как взятые из трудов (сиддханта) мадхьямики, см. [Prasannapada 1903–1913: 546].

69

* Аджитамитра снова напомнил, что речь идёт об уровне знаково-обусловленной истины, ибо абсолютную реальность нельзя описать словами. Продемонстрированный в этой строфе Нагарджуной способ критики идеи мгновения (кшаника-вады) комментатор назвал *prasanga* (*zhar la 'ongs pa*), т. е. способом сведения к абсурду или «нежелательному следствию» [Ajitamitra 1990: 57, 167], что является отличительной особенностью одной из подшкол индийской мадхьямики, к которой принадлежали как раз будхапалита (V в.), Чандракирти (VII в.) и, вероятно, Аджитамитра.

70

* Здесь продолжается демонстрация абсурдности понятия мгновения, ибо анализ свидетельствует о падении в бесконечность, и выход из этого один – видеть взаимозависимость, относительность, отсутствие самостоятельной сущности, пустоту. Все эти понятия тождественны друг другу в мадхьямике.

71

* Согласно Аджитамитре, аналогичные мысли на примере атома развивались Арьядэвой (III в.) в «Чатух-шатаке» (Ю. Окада нашёл эту санскритскую строфу – IX, 15, см. [Aryadeva 1923; Gyel-tsap 1994]), а также в сутре «700 строк о Праджня-парамите» (см. о ней [Conze 1978: 58–60]) [Ajitamitra 1990: 58–59, 168].

** Тибетский комментатор РА Гьялцаб так пояснил эту строфу: «Предметом нашего спора является нечто реальное, обладающее формой, и, следовательно, нельзя уже сказать, что это – единое (*geig pu nyid du bden pa*), потому что оно имеет различные качества (стороны). Такой довод не назовёшь ошибочным, поскольку нет ничего, что обладало бы формой без качеств (сторон). Если кто-то говорит, что это действительно “множество”, то мы бы ответили, что оно не является “множеством”, поскольку нет достоверно установленной “единицы” (*bden grub kyi geig*). Если нечто лишено самосущего, то оно лишено его и обладая формой (*gang bzhin gyis grub pa med pa*). Поскольку нет основы, то нет и того, что опирается на неё» [KalfF 1983: 82].

73

*Один из 14 вопросов, не прояснённых Буддой, см. ДС, СXXXVII.

* По мнению Аджитамитры, нельзя проповедовать каждому о том, например, что с точки зрения наивысшей истины и соответствующего состояния сознания, лишённого самосущего, все дхармо-частицы потока сознания недвойственны, едины, немногочисленны. В подтверждение своей мысли комментатор привёл две цитаты из махаянских сутр. Первая, как определил Нгаванг Самтен [Ratnavali 1991: 80–81] (Ю. Окада не смог этого сделать и дал лишь немецкий перевод цитаты по тибетскому тексту [Ajitamitra 1990: 60, 168]), из «Сутры Царя-сосредоточения» (IX, 47). В моём переводе с санскрита это звучит так:

Всегда и все дхармо-частицы пусты в отношении самосущего.

[Таким же] сыны Победителя воспринимают и предмет.

Для них всех мир пуст весь целиком,

Тогда как у небуддистов (тиртхиков) пустота есть нечто ограниченное [Samadhiraja 1961: 51].

Вторая цитата из «Анаватапта-сутры»: «Кто воспроизводит [в сознании] пустоту, тот внимательный», и она четырежды встречается в комментарии Чандракирти на ММК, см. [Prasannapada 1903–1913: 234, 491, 500, 504], см. также [Ajitamitra 1990: 61, 168–169]. Я думаю, что так глубоко в Законоучение проникают далеко не все буддисты, а лишь мастера Великой колесницы.

75

* Совершенно просветлённые созерцатели высшей реальности – *sambuddhās tattva-darsinah*, тиб. *rdzogs sangs rgyas thams cad gzigs pa tams* – это будды, обладающие полнотой интуитивной мудрости, которые всё воспринимают зрительным сознанием (или осознают всё зримое, см. ДС, XXV, 13), и эта полнота видения равнозначна владению такой чудесной способностью, как ясновидение, божественное око (ДС, XX, 5), как определил Аджитамитра [Там же: 61–62].

** См. выше, название главы, строфы 1–4 и примечания к ним.

*** Столь пространно приходится передавать значение всего лишь одного термина – *anShaya*, тиб. *gnas med*. Смысл его – в безопорности, в независимости сути Закона и от лиц, провозглашающих его (даже от будд), и от языка выражения, и от способов применения, реализации и т. д. Термин можно также переводить как «безотносительное». В следующей строфе он встречается снова.

76

* Или: «Вредят себе, не следуя в нирвану хорошими путями» [Там же: 62].

78

* Ради подлинной истины – *yathātathyaena*, тиб. *yangdagpa* – Аджитамитра пояснил через синоним *satya* (bden pa) [Там же: 63].

** Комментатор эту задачу Нагарджуны объяснил тем, что «ты (царь) – сосуд Закона» [Там же: 62].

*** Священное Писание – *agama*, тиб. *lung* – «основанное на заповедях Просветлённого, а не на собственных домыслах» [Там же: 63].

**** Учение о том, как превзойти земное – *lokottaram nay am*, тиб. *'Jig rten *das kyi tshul* – согласно Аджитамитре, здесь «земное» (лока) тождественно всем мирам буддийской космологии, в которых рождаются вновь и вновь существа сансары ('khog ba) [Там же].

***** Недвойственность – *advaya*, тиб. *gnyis la mi* – этот термин свидетельствует, что речь идёт о писании Великой колесницы и о махаянском истолковании Слова Будды, вошедшего в канон Хинаяны.

Строфы 78–97 не сохранились на санскрите, их перевод даётся в соответствии с тибетским текстом и его санскритской реконструкцией (вкуче с комментарием Аджитамитры) Нгаванг Самтена, любезно предоставленной мне автором.

79

* Безопорность – *anShaya*, тиб. *gnas med* – думается, что в данном контексте сказать «не опирающийся ни на что», т. е. ни на знаки, ни на авторитеты, ни на Я, ни на что иное, более точно по смыслу, чем «независимый ни от чего», как то выше, в строфах 75–76. Безопорность – бодхисаттвический идеал, к которому должно стремиться всем путникам Великого Пути.

** Недостатком учений всех индуистских школ мысли является то, что они ограничиваются рассудочным знанием, буддисты же, придерживающиеся взглядов о самосущем сансары и нирваны, находятся всего лишь на второй стадии буддийского пятистадиального Пути, т. е. на стадии *prayoga-marga* (sbyor lam) [Там же: 63–64]. Правда, Аджитамитра не указал, является ли эта стадия медитативных усилий стадией хинаянского или махаянского Пути, т. е. для бодхисаттв; о различии между ними см. [Obermiller 1932: 20–21, 34–37]. Я полагаю, что речь идёт именно о первом, поскольку на данной стадии махаянского Пути адепты сосредоточены на интуиции бессамосущности, что как раз отвечает данным в строфе характеристикам Закона.

80

* Санскритские и тибетские термины этой шестёрки первостихий см. ДС, LVIII. Аджитамитра по этому поводу привёл мнение абхидхармистов, упрёк которых мадхьямикам передаётся в этой строфе, а затем отметил: «Человек – это именно то, что лишено самосущего. Поэтому человека нет [с точки зрения наивысшей истины], но когда говорится о человеке и о шести первостихиях, то они не отличаются. Поскольку те ненаблюдаемы, постольку человек – это и есть шесть первостихий» [Ajitamitra 1990: 64]. Такова непростая диалектика понятий и двух уровней истины в мадхьямике. У абхидхармистов (в частности, в «Абхидхарма-коше» Васубандху) эта шестёрка делится на «материальную» четвёрку (анализ которой см. ниже, строфы 83–90), а также на пространство и сознание [Васубандху 1990: 54–56, 70–72, 157–160, 179–180; Розенберг 1991: 135–

141]. В ДС, XXXIX–XL, матрица первостихий, или первоэлементов, или великих элементов, состоит только из пяти пунктов и пяти им соответствующих качеств.

81

* Тибетцы здесь употребили тот же термин *yang dag*, что и выше, в строфе 78, но в санскритскую реконструкцию Нгаванг Самтена по размеру необходима *tattva*.

** Ибо они лишь понятие [Ajitamitra 1990: 65].

*** Так как, по определению, земля и прочее являются таковыми лишь в силу соединения мельчайших атомов, то даже с точки зрения идеи самосущего земли и прочего в действительности нет [Там же].

82

* Атман (тиб. *bdag*) – этот термин здесь не переводится, так как содержит в себе смыслы и значения сугубо индийской культуры и философии, что по-русски вряд ли можно передать однозначно в данном контексте. Впрочем, тибетцы ограничились одним значением этого термина – «Я», но их Я принадлежало единой индо-тибетской системе понятий, осмысленной с буддийских позиций, тогда как наше Я системно иное. В этой строфе Нагарджуна продолжает отвечать на мнение оппонента, приведённое в строфе 80. Аджитамитра отметил, что атмана нет, так как с точки зрения наивысшей истины нет самосущего, на идее которого покоится понятие «атман» [Там же].

** Понятиям «огонь» и «топливо» посвящена гл. 10 «Коренных строф о Срединности», см. [Андросов 2006: 296–302].

83

* Три основных качества земли – *bhur-bhūta-traya*, тиб. *'byung gsum sa* – это твёрдость, способность держать форму, сопротивляемость. Аджитамитра пояснил, почему рассматривается земля. Для него очевидно, что «поскольку частицы воздуха-дыхания (прана) не суть атман, постольку анализируются земля и её составляющие» [Ajitamitra 1990: 66]. Хотя на самом деле со времён упанишад атман отождествляется с праной в индуистских школах (см., например [Упанишады 1967: 58–59, 62–63]).

84

* Согласно Аджитамитре, значение каждой из них в качестве причины – всего лишь звук, слово [Ajitamitra 1990: 66]. Вайбхашики же считали, что «великие элементы (в моём переводе: “первостихии”) определяются как носители своей собственной сущности (в моём переводе: “самосущего”)» [Васубандху 1990:158].

85

* Последний вопрос относится уже к новой проблеме теории Абхидхармы. Как отметил комментатор РА, если всё-таки признать, что первостихии обладают самосущим, или собственной сущностью, и, следовательно, они самостоятельны, независимы друг от друга, то разве возможно тогда представить их соединение? [Ajitamitra 1990: 67]. Здесь две возможности: либо они существуют сами по себе в силу своего самосущего, либо они соединяются и зависят друг от друга, но уже без самосущего. В противном случае теория оказывается противоречивой и недостоверной, что и стремится показать Нагарджуна.

86

* В строфе названы неотъемлемые качества первостихий – соответственно каждой.

87

* Нарушение закона взаимозависимого происхождения – *pratitya-utpāda-vaidharmya*, тиб. *rten cing 'byung ba dang chos mi* – речь идёт именно об этом законе (см. ДС, XLII), полное название которого не поместилось в строфу по метрике. Аджитамитра пояснил, что закон действует в силу наличия во всём причины, поэтому познание (или осознание, виджняна – третье звено 12-звенной цепи) является причиной имени и формы (нама-рупа – четвертое звено), а форма как раз и представляет четыре первостихии; в качестве причины последние самостоятельны, иначе закон, провозглашённый Буддой, не будет действовать [Там же: 67–68]. В данной строфе приводится мнение оппонента из Малой колесницы.

90

* Согласно индийской философии, первостихии, или первоэлементы, пребывают во всех проявленных вещах, но качество одной из них преобладает, что и делает вещь определённой. Задача Нагарджуны, очевидно, состояла в том, чтобы и здесь разрушить сложившееся мнение, ибо всякое мнение служит преградой освобождающему уму.

** Относительный смысл – *samvrti*, тиб. *kun rdzob* – или с точки зрения относительной истины. Кардинальное понятие мадхьямики; без знания учения о двух истинах (или о двойственности истины) многое останется непонятым в трудах Нагарджуны, см. ДС, ХСV и выше, строфы 47, 51–52, 56, 64–65, 73.

91

* Набор понятий данной строфы свидетельствует о критике Нагарджуной положений Абхидхармы, см. ДС, XXIV–XXVI,

XXXIII–XXXVIII Аджитамитра в пояснениях к строфе ссылается (по-моему, не совсем к месту) на «Абхидхарма-кошу», II, 22, где Васубандху поведал о восьмисоставном атоме (параману), т. е. четырёх первостихиях и четырёх их качествах [Там же: 69, 170]. Русский перевод данного фрагмента Васубандху см. [Васубандху 1998: 453–455]. Относительно же концовки строфы комментатор отметил, что возможны два толкования: 1) «Деяние» (*kaṣṭan*, тиб. *las*) означает либо движение (*kriya*), либо четвертую группу дхармо-частиц – санскару, или карму, см. ДС, XXII. В этом случае «незнание, рождение», будучи первым и последним звеном 12-членной цепи взаимозависимого происхождения, должны обозначать всю цепь. 2) Переписчики

ошиблись, и первоначально термины в концовке имели другую последовательность: «незнание, деяние, рождение» – первое, второе и 12-е звено 12-членной цепи. Второй вариант более логичен, так как в следующей строфе карма и крия упоминаются самостоятельно. В комментарии приводится также мнение школы йогачара (виджняна-вада, тиб. *nam par shes pa smos pa*) о том, что незнание происходит из сознания (читта), хотя Аджитамитра-мадхьямик полагал, что причина незнания в омрачениях (клеша) [Ajitamitra 1990: 69–70,170].

92

* Соединение *–yuti*, тиб. *Idan* – такой русский перевод кажется далёким по значению как от санскритского, так и от тибетского терминов (в пер. Дж. Хопкинса «possession» [Hopkins 1975: 30]). Однако контекст и комментарий свидетельствуют о другом понимании. Согласно Локеш Чандре, среди многих значений тибетского термина одно тождественно санскритскому понятию *yoga* [Lokesh Chandra 1971: 1304], через которое Аджитамитра и раскрыл содержание рассматриваемого термина из **РА**, а именно: 1) как то, что соединяет одну субстанцию (дравья) с другой; 2) и как то, что не имеет непосредственного отношения к медитативной практике (дхьяна), состоящей в сосредоточении (самагри) сознания (читта) на образе (рупа), причём до такой степени единения, что нет различия между сознающим и образом, а есть только единство (экагра) [Ajitamitra 1990: 71]. Нгаванг Самтен проделал большую работу по восстановлению санскритского текста этой строфы Нагарджуны и комментария к ней. Данное понимание термина подтверждается также и ссылкой Аджитамитры [Там же] на «**Абхидхарма-кошу**» (I, 7), где речь идёт о причинно-обусловленных (санскрита) дхармо-частицах, а в автокомментарии Васубандху сказано: «Причинно-обусловленное [означает] созданное соединёнными, совокупными условиями» [Васубандху 1990:49,115]. Это понятие очень важно для философии сарвастивады. С его помощью доказывается, что во вселенной нет никакой субстанции (в качестве причины и условия), которая бы могла произвести нечто в одиночку. Всегда причин должно быть несколько.

** Большинство из перечисленных в строфах 91–92 категорий подробно опровергаются Нагарджуной в других трудах, особенно логико-полемиических, например в отдельных главах «**Строф о Срединности**» (в том числе и категория «соединение», сансарга – **ММК**, XIV, см. [Андросов 2006: 317–321]), а категория «творец» или «Бог-Творец» – в сочинении «**Опровержение Бога-творца (Ишвары)**», см. [Щербатской 1904; Андросов 1985; 2000а: 287–297].

93

* Согласно Аджитамитре, все слова – плод обусловленного мышления (*vyavahāra*, тиб. *tha snyad*), которое тождественно самврити (см. выше, примеч.** к строфе 90). Чтобы достичь духовных высот, нужно остановить мышление и перейти на уровень абсолютной истины (*paramārtha*, тиб. *don dam pa*). С этой строфы по 97-ю анализируется шестая первостихия – сознание (*viñāna*, тиб. *nam shes*), см. выше, строфу 80.

97

* Просветляющее знание – *pratibodhaka*, тиб. *rab 'byed* – знание будд, бодхисаттв и архатов. Локеш Чандра дал этому тибетскому термину санскритский эквивалент *pravicaya* [Lokesh Chandra 1971:2236], который скорее означает «различающее знание». На мой взгляд, вариант Нгаванг Самтена более правильный. Согласно Аджитамитре, посредством этого знания достигается состояние, противоположное пребыванию в миру [Ajitamitra 1990: 73].

** Абсолютный покой – *sama*, тиб. *zhi* – ещё одно слово, передающее значение невыразимого, безусловного состояния, «когда не воспринимается даже собственная форма» [Там же: 74].

98

* Санскритский оригинал строф 98 и 99 найден М. Ханом в «**Прасаннападе**» Чандракирти ([Prasannapada 1903–1913: 188,413 соответственно]), где они приведены без указания источника и автора [Hahn 1982: 38].

99

* Пространство – *ākāśa*, тиб. *nam mkha'* – пятая первостихия из шести названных автором в строфе 80.

** Только наименование – *nāma-mātra*, тиб. *ming tsam* – новый аргумент в мадхьямикской диалектике, который в дальнейшем получит большое развитие в Махаяне.

*** Чувственное – *gūṇa*, тиб. *gzugs* – имеется в виду первая группа дхармо-частиц по классификации на скандхи, см. ДС, XXVI.

**** Последняя строка в переводе Дж. Хопкинса: «Therefore even 'name-only' does not exist». Ни санскритский, ни тибетский тексты не дают оснований для какого-нибудь отрицания. Однако оно есть в комментарии: «Без первостихий нет цвета и формы. Значит, познаваемое не существует, как и познание (т. е. дхармо-частицы третьей скандхи – санджня), и в силу его отсутствия нет даже “только наименования”» [Ajitamitra 1990: 74, 171]. Я считаю это некоторым домысливанием философских положений мадхьямики эпохи нагарджунизма. Так мадхьямики стали говорить позже (с V в.), после образования другой махаянской школы – йогачары, или виджняпти-матры. Поэтому я оставил смысл текста Нагарджуны, а не его последователей.

100

* Переживание – *vitti*, тиб. *tshor* – вторая скандха и потому точный эквивалент тибетскому термину – *vedanā* [Lokesh Chandra 1971: 1960]. Но для реконструированной Нгаванг Самтеном санскритской строфы один слог был лишним, и он нашёл редкий термин, который безошибочно определяется в контексте с названиями других групп дхармо-частиц, см. ДС, XXII.

** Смысл сказанного состоит в том, что названные категории дхармического анализа, основополагающие для Малой колесницы, опровергаются по тому же методу, что и первостихии или атман (см. выше, строфу 82).

*** Здесь использован термин «атман» с отрицанием (тиб. *bdag med*), который в данном случае уместно перевести, поскольку он здесь является уже не понятием общеиндийской культуры и философии, а синонимом мадхьямикского коренного понятия «бессамосущее» (нихсвабхава), обозначающего то, в чём нет самостоятельного, независимого существования. Именно так пояснил это отрицание термина Аджитамитра: ngo bo nyid med [Ajitamitra 1990: 74].

ГЛАВА ВТОРАЯ

* Соединённые – *mis gaka, samslesa*, тиб. *spei ma* – букв. смесь, вероятно, глава получила такое название из-за включённых в неё разнородных материалов (философских, социально-политических, гигиенических и пр.).

1

* Срезанное или сломанное банановое дерево очень быстро разлагается и поэтому является символом хрупкости существования.

2

* Т. е. «без атмана» – как видим, вторая глава продолжает обсуждать тему последних строф первой.

5

* По мнению комментатора, «что является миром (лока), то повсюду лишено самосущего (нихсвабхава)» [Ajitamitra 1990: 76].

6

* Первая пара противопоставлений (о конечности и бесконечности мироздания) входит в 14 непрояснимых положений, см. ДС, СХХХVII, тогда как вторая пара состоит из терминов, рассматриваемых преимущественно в мадхьямике.

7–8

* В строфах 7–8 Нагарджуна приводит возражение оппонента, по-видимому, из школы сарвастивада. Аджитамитра передал мысль оппонента вопросом: «Разве не верно, что на уровне мирских истин (вьявахара) буддами делалось допущение о существовании или несуществовании?» Комментатор сам ответил: «Если и выдвигалась идея трёх времён, то она не помогает. Ибо если [в Писании сказано], что чего-то нет, то уже в следующей строфе указывается, как оно есть в реальности (таттва)» [Там же]. Ср. РА, 1,63–70.

** Поскольку все существа в будущем войдут в нирвану.

***Этот вопрос ср. с РА, I, 73.

9

* Эта строка идентична строке из РА, I, 62.

** Марево – *māyā*, тиб. *sgyu ma* – иллюзия, принимаемая за реальность, галлюцинация, мираж. Эта и следующие строфы являются новым витком рассмотрения махаянского учения об иллюзорности, которое на первом витке сложности было описано выше, РА, I, 52–56.

14

* С обыденной точки зрения – *vyavaharatah*, тиб. *tha snyad* – если раньше в тексте «Наставления», начиная с РА, 1,28, мадхьямикское учение о двух истинах (см. ДС, ХСV), или двух точках зрения, активно применялось автором как само собой разумеющееся (правда, в основном «эксплуатировалось» понятие наивысшей истины, кроме РА, 1,90), то теперь разъясняется их кардинальное различие.

15

* Дж. Туччи привёл мнение Гьялцаба, который считал, что вместо «двойствен» и «недвойствен» здесь нужно читать «оба» (т. е. «конечен и бесконечен») и «ни то, ни другое» (т. е. «неверно, что конечен и что бесконечен»). В этом случае «четыре суждения» соответствуют традиционной матрице «14 непрояснимых положений», см. ДС, СХХХVII, 5–8. Тогда, согласно Гьялцабу, первое суждение принадлежит локайте (*rgyang phang ra*), второе – санкхье (*grangs can ra*), третье – джайнам (нигрантам – *gser bu ra*) и четвёртое – ватсипутриям (*gnas mabu'i sde*) Малой колесницы [Tucci 1936: 242].

16

* Перевод строф 16–46 отличается от моего опубликованного перевода [Андросов 1990: 145–147] в первую очередь терминологически, поскольку в данной работе вводится единая понятийно-терминологическая система соответствий санскритским и тибетским терминам нагарджунизма и ранней Махаяны. Переработке подверглись и другие аспекты перевода, особенно в связи с чтением толкования Аджитамитры.

17

* Имеется в виду счастье (сукха) хороших рождений, о чём идёт речь с самого начала РА и которое недоступно без усовершенствования ума и сердца.

18

* Ссылка на канонический эпизод жизнеописания Будды: «Я овладел этим Учением, глубоким, трудным для понимания, трудным для постижения, умиротворяющим, высоким, находящимся за пределами того, что доступно рассудку, тонким, понятным только для мудрых. И этим людям, отдавшимся привязанности, находящимся во власти привязанности, видящим удовольствие в привязанности, трудно понять, что такое причинная связанность и взаимозависимое происхождение, особенно же трудно понять им, что значит угасание всех санскар, отказ от всего, что способствует череде рождений, что есть уничтожение жажды, уничтожение страсти, подавление чувств, нирвана. Но если я стану проповедовать Учение, а люди не будут понимать его, это для меня только усталость и изнурение... Ум его стал склоняться к бездействию, к тому, чтобы не

проповедовать Учение» (в переводе В. В. Вертоградской с пали из «Махавагги» Виная-питаки [Хрестоматия 1980: 132]). После этого божеству Брахме Сахампати пришлось долго уговаривать Будду изменить решение и передать Закон людям [Там же: 132–134; Андросов 2001:108–109]. У Ашвагхоши (I–II вв.) в отношении этого эпизода было другое мнение [Ашвагхоша 1990: 153–155], но это неудивительно, поскольку его самостоятельные взгляды отличались от канонических воззрений большинства школ Малой колесницы, тем более от Типитаки тхеравады (см. об этом [Buddhacarita 1972. Pt. 2: XXIV, XXVI–XXVIII, XXX–XXXV, XL–XLIV]).

19

* Строфы 19–20 цитируются Чандракирти [Prasannapada 1903– 1913:496].

20

* Более подробно см. выше СЛ, 77–87.

22

* К таковым, согласно Аджитамитре, относятся рождения человеком или божеством [Ajitamitra 1990: 82].

23

* Согласно комментатору, имеются в виду как мирские цели, так и превосходящие мирское, которые достижимы только путём реальной практики Закона [Там же: 83].

25

* Даяние, нравственность и терпимость – *dāna-sila-ksamā*, тиб. *sbyin dang tshul khriṃs dang bzod pa* – три первых совершенствования (парамиты, см. ДС, CV–CVII). Я думаю, здесь имеются в виду все шесть совершенствований ранней Махаяны, которые перечислены в РА, IV, 80–81, см. также ДС, XVII.

26

* Комментаторы «**Драгоценных строф**» уделили этой строфе повышенное внимание. Аджитамитра помимо этимологического анализа привёл ещё три цитаты [Там же: 83–85], которые Ю. Ока-да перевёл с тибетского на немецкий, но не смог указать источник [Там же: 173]. Это сделал Нгаванг Самтен [Ratnavali 1991: 118–119]. Первые две оказались из «**Гирлянды джатак**» (XXII, 95 и 87 соответственно) Арьяшуры (IV в.), а третья из «**Уддхариты**»; их оригинальные санскритские тексты тибетский учёный поместил в своём подготовленном к печати издании РА с восстановленным комментарием на санскрите. Русские переводы первых двух см. [Арьяшура 2000: 207 и 206]. Дж. Туччи подробно проанализировал толкование Гьялцаба [Тусси 1936: 244], из чего видно, что оно посвящено проблематике средневековой тибетской философии, а не раннемахаянской мысли.

28

* Политика – *ṇiti*, тиб. *lugs* – здесь не в привычном для нас смысле, а как «способ обретения счастья (сукха)» [Ajitamitra 1990:86]. Хотя нужно отметить, что в контексте советов царю термин удачно подобран Нагарджуной. Ведь политика – это тоже способ обретения общественного счастья и согласия.

33

* Воссоединение – *saṅgraha*, тиб. *bsdu ba* – Аджитамитра очень точно пояснил как «успокоение ума» [Там же: 88], т. е. мир, наступающий в сознании. Я передал термин глагольной формой.

35

* Правда – *satya*, тиб. *bden (pa)* – этот санскритский термин (такой же и в предыдущей строфе) чаще передаётся как «истина». Я его перевёл термином «правда» и думаю, что это контекстуально оправданно. Согласно Аджитамитре, «правда – это даяние или дары, которые все цари должны приносить [подданным]» [Там же], т. е. правдивость царей – это своего рода их самопожертвование ради людей.

36

* Щедрое пожертвование – *tyaga*, тиб. *sbyin (pa)* – согласно Аджитамитре, «это отказ от состояния, богатства, совершаемый как в реальной жизни, так и в качестве даяния умственного» [Там же: 89]. На мой взгляд, такое толкование можно понять двояко. Отказ от богатства и дарение его подданным либо осуществляется в виде раздачи подарков, либо только в своём сознании царь считает своё состояние принадлежащим народу. Во втором случае царю нужны особыми упражнениями ума, йогой ума, сосредоточенного на даянии, убедить себя, что он не собственник своего царства и богатства, а лишь распоряжается ими во благо другим, и тогда вопрос о том, раздавать ему подарки или нет, вторичен, неважен. Ниже Нагарджуна пояснил, что и подарки надо давать, и ум сосредоточивать на даянии.

** Сводит на нет – *svaghātaka*, тиб. *'joms* – букв. разрушитель, или саморазрушитель.

37

* Согласно комментатору, это «тот, кто с обузданными чувствами» [Там же].

** Достичь состояния, «в которое трудно проникнуть» [Там же].

38

* Решительным – *sthira*, тиб. *brtan* – букв. твёрдым, устойчивым, уверенным и непоколебимым, как пояснил Аджитамитра [Там же: 90]. Но, по-видимому, в данном контексте совет царю «быть решительным в добродетельности», или настойчивым, по-русски значит больше, чем «быть твёрдым», или уверенным.

39

* К сожалению, комментатор не раскрыл эту четвёрку, и мне неизвестна такая матрица (*dharmas catur-bhadra*, тиб. *chos bzang tam pa bzhi*). Вероятнее всего, здесь образно названы четыре совершенных состояния,

которым учит Закон (см. ДС, XVI) и которые выше (см. РА, I, 24 – «четвёрка неизмеримо-совершенных качеств») уже упоминались Нагарджуной. В СЛ, 40, они названы в качестве лучших объектов сосредоточения.

43

* Согласно Аджитамитре, припадёшь к этому прибежищу так, что посвятишь ему целиком своё тело, речь и ум [Там же: 93].

44

* Аджитамитра дал такое пояснение: «Стремление к духовному созреванию объясняется тем, что смерть неизбежна и для прочих. Неизбежность явно определена. Смерть есть прекращение жизни. Тот, кто приходит к такому видению, тот понимает это разумом. Земное наслаждение обретается в чувственных страстях – вот откуда проистекает ложь и всё остальное» [Там же].

45

* «Если в одном случае опасность какого-нибудь зла не видна, то, значит, она таится в глубине и прочем. Когда же человек боится чего-то, то, поблуднев, прилагает разнообразные усилия, дабы избежать смерти» [Там же: 93–94]. Здесь у Нагарджуны неотчётливо, а у его комментатора уже отчётливо осознаётся, что страх тоже может быть средством (упайя) на буддийском Пути освобождения. Но не в том смысле, что полезно пребывать в страхе, а в том, что страх может быть лекарством от страха (клин клином вышибают). Эта идея осуществилась в Ваджраяне с её мифологическим сонмом божеств ужаса и особыми практиками испытания страхом.

46

* По мнению Аджитамитры, пьянство нежелательно ещё и потому, что названные Нагарджуной его последствия – это только начало падения [Там же: 94]. Эта строфа открывает долгий ряд этико-дидактических советов царю основоположника мадхьямики, которые за столько веков не потеряли своей значимости.

47

* «Если не прекратить азартные игры, то это приведёт к гибели. Надувательство – это подлог, обман – плутовство, а самонадеянность – ощущение силы» [Там же]. Санскритские и тибетские термины данной строфы см. ДС, XXX, 26–36; LVI, 4, 6–7. Строфы

47–101 не сохранились на санскрите, за исключением строф 56–57, найденных в качестве цитат.

49

* Здесь и далее в этой главе даётся отталкивающая картина половых отношений, в чёрном цвете изображается объект царских вожделений – женщина. Воспринимать этот пассаж следует в контексте поставленных религиозных целей, главная из которых в данном случае – избавление от страстей, привязанностей. Такие образцы нагарджуновой поэзии являются антиподом любовной лирики индийцев. Отмечу также, что всё сказанное ниже целиком и полностью распространяется и на мужское тело, в том числе своё собственное. Чтобы убедиться в этом, см. ниже, в этой же главе, строфы 64–66.

50

* Именно так толкует Аджитамитра, к остальным же словам им даны лишь синонимы [Там же: 95].

51

* Михаэль Хан считает эту строфу подложной и не включил её в своё критическое издание, но привёл в примечаниях [Hahn 1980: 61]. Но она есть в каноническом переводе РА в тибетском Тенгьюре, опубликованном Нгаванг Самтенем [Ratnavali 1991: 136]. Дж. Хопкинс перевёл её на английский язык [Hopkins 1975: 39]. Аджитамитра не дал к этой строфе никакого пояснения [Ajitamitra 1990: 95–96], однако в этой главе таких строф несколько (75, 93, 95–96, 98–100 [Там же: 101, 104] в нумерации М. Хана и Ю. Окады). Её содержание не противоречит мадхьямике, но если посмотреть на контекст, то, с одной стороны, она действительно несколько нарушает последовательность соседних строф, с другой – необходима в качестве примера, предваряющего в индийском силлогизме логический вывод, каковым выглядит следующая строфа. Является ли её автором Нагарджуна или его последователи, думается, нам уже не доказать. Вероятно, её лучше включать в основной текст, чтобы не нарушать канонический порядок строф, которым пользуются все тибетские комментаторы и авторы, а также исследователи, читающие только Дж. Хопкинса. Поэтому номера следующих строф отличаются (+1) от нумерации изданий М. Хана и его ученика Ю. Окады.

52

* Для Аджитамитры пояснением этому слову служит «задняя часть рта и т. п.» [Там же: 96].

** «Освобождение от страстей» и «отвращение ко всему мирскому» различаются только по-русски, в оригинале же, по-видимому, был всего лишь один важный термин религиозной индийской философии – *vairagya* (тиб. *chags brat*).

53

* В довольно просторном толковании к строфе комментатор недоумевает, почему же в мире так привлекательно столь низкое; очевидно, это страсть, похоть ослепляет мужчин, не даёт им разглядеть кучу нечистот под обольстительной оболочкой. Он сравнил телесное содержимое с городскими отхожими местами: и там и тут отсутствуют чистые и прекрасные предметы [Там же].

54

* Высшее наслаждение – *ananda*, тиб. *dga' ba* – издревле весьма значимый термин брахманизма-индуизма, в том числе по известной формуле упанишад: Сат–чит–ананда. В его употреблении в данном контексте можно усмотреть издёвку буддиста.

56

* Смешением спермы и женской крови объясняли в Индии и Тибете появление зародыша; правда, при этом акте зачатия должен присутствовать гандхарва, или призрачное существо из промежуточного состояния (антара-бхава, тиб. бардо), который одушевляет зародыш, а также должны быть в наличии другие благоприятные условия, см. об этом [Васубандху 1994: 82–105].

** Эта строфа и следующая сохранились на санскрите в труде Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 460 и 461 соответственно], но вторая строка (пада) санскритского оригинала не в точности отвечает тибетскому переводу [Hahn 1982: 60, 62], который, видимо, делался с другой санскритской версии.

57

* Комментатор даже усугубляет картину, добавляя: «...на потной, шевелящейся (или подрагивающей) жирной плоти» [Ajitamitra 1990: 97].

58

* Аджитамитра: «Нечистыми являются и старые, и среднего возраста, и юные женщины, по отношению к которым не должна охватывать страсть» [Там же].

61

* Аджитамитра: «Ибо если покров раскрыть, то раскроется и это тело» [Там же].

66

* Девять ран – *nava-vranāh*, тиб. *rma dgu* – девять отверстий тела (глаза, уши, ноздри, рот, половой орган и анус) не случайно здесь названы ранами, поскольку ранее автор описал их как источники гниения и вони. Аджитамитра подчеркнул, что это «девять врат истечений (исторжений, испражнений)» [Там же: 98].

67

* Комментатор недоумевает, как могут эти сочинители заполнять целые книги своими восторгами по поводу женских телес [Там же]. Ю. Окада провёл филологический анализ тиб. *steg(s) chos* и переводов этой строфы на английский, датский, японский и китайский языки. По его мнению, все современные переводчики с тибетского неточно передали значение термина, которое должно быть реконструировано на санскрит как *grāmya-dharma* – *Derbheit, Sinnlichkeit, Egotic*. Именно название «эротические сочинения» соответствует китайскому переводу данной строфы Парамартхи с санскрита и идентично значению термина «Кама-шаstra» [Там же: 175–176].

68

* Вожденная цель – *kāma-artha*, тиб. *'dodpa'i don* – самая низкая из жизненных целей, являющаяся причиной ссор и даже войн (например, за Елену Прекрасную в «Илиаде»). Хотя в тибетском тексте дан более слабый вариант смысла понятия (...don du): «Они спорят ради осуществления желания (или: спорят о том, чего же они хотят)», но Аджитамитра пояснил, что в этом мире существа ищут счастье, которого здесь нет [Там же: 98].

69

* Аджитамитра: «Ведь счастье не наступает сразу после несчастья, ибо счастье ещё должно быть познано в соответствии с сущностью. Это только у раненого боль отступает, а удовольствие наступает. Таково счастье в мире наслаждений, в то время как в мирах, где нет желаний, изменяется и природа страдания, а счастье становится спокойствием. Счастье постоянно только в состоянии умиротворённости (*sāntatva*, тиб. *zhi ba*)» [Там же].

70

* Эта строфа завершает пространное послание Нагарджуны (строфы 48–70), в котором буддийский учитель советует царю заняться своеобразным аутотренингом по предложенной модели, чтобы ослабить сладострастные порывы и похотливость. Данный пассаж во многом удивителен. Конечно, возможно, что адресат «Наставления» действительно злоупотреблял участием в любовных играх и монаху пришлось «живописать» нелитературные подробности, чтобы вызвать у царя негативные эмоции в отношении объектов страсти. Но, читая эти строки, невольно вспоминается эпизод из жизнеописания Нагарджуны, в котором герой повадился посещать тайком царский гарем (см. [Андросов 1990: 226; 2000а: 46]). Пожалуй, настоящий фрагмент «Драгоценных строф» можно расценить как самый личностный во всём «лично-отстранённом» письменном наследии основоположника мадхьямики. Хотя тема подавления страстей (и в первую очередь похоти) традиционна и чрезвычайно важна для монашеских и отшельнических сообществ человечества, но Нагарджуны советы, вероятно, следует назвать «авторским изобретением» противоядием от вождения к прекрасному полу. По крайней мере в индийской словесности он первый изобретатель такого рода.

На мой взгляд, в этих строках автору не только не удалось сохранить позу отстранённого наблюдателя, но, напротив, он занял крайнюю позицию хулигана и очернителя. Такое отношение нельзя назвать буддийским, средним и мадхьямикским, поскольку в нём присутствуют только отрицание, осуждение и нет даже попыток анализа иных точек зрения. Только строфы 48, 58–59 и 63–70 можно назвать выдержанными в буддийском духе. В то же время нельзя забывать, что в Махаяне начинает развиваться теория и практика особых средств (упайя) освобождения, и потому подобный пассаж мог служить средством научения страстотерпцев в системе четырёх навыков, устанавливающих память тела в теле и чувственности в чувственности в своеобразной технике медитации, см. ДС, XLIV. При махаянском стремлении вовлекать в буддийские практики мирян такие советы царю выглядят уже не столь странными.

71

* Согласно Аджитамитре, из-за привязанности к охоте рушится счастье, укорачивается жизнь, появляются страхи, и, как следствие, родишься среди ужасов ада [Ajitamitra 1990: 99].

** В данном случае имеется в виду более распространённая практика невреждения – отказ от убийства живых существ, или «не убий». Комментатор полагал, что жажда убивать – это полное отсутствие невреждения, как основной заповеди, с тяжёлыми последствиями такого поведения, поэтому нужно быть непреклонным в том, чтобы не убивать [Там же]. См. выше, РА, I, 8 и 10 с примечаниями.

72

* Здесь речь идёт об индийских аскетах, которые из страха оскверниться ни к кому не прикасаются. На своё тело они наносят священные символы цветной глиной. Для Нагарджуны же любое тело есть сосуд скверны, а потому так блюсти телесную чистоту – явно иллюзорная задача. По мнению Аджитамитры, такой аскет грязен, вызывает отвращение и его лучше избегать [Там же].

73

* «Самый лучший тот, кто нравственно чист» [Там же: 100]. На этом в «Драгоценных строфах» тема мирских привязанностей завершается. В заключение комментатор говорит, что так же, как к охоте, нужно относиться и ко всему остальному, влекущему зло [Там же].

74

* Закон... лжеучение – *dharmā... adharma*, тиб. *chos... chos min* – здесь буддийское учение в его нравственно-практическом применении и обратное ему лжеучение – в этико-поведенческом отношении. «Лжеучение – это то, что препятствует. Быть бдительным – значит быть внимательным, отвергать неблагое (недобродетельное) и уметь различать чистое и нечистое» [Там же].

** Личность – *ātman, atmatva*, тиб. *bdag nyid* – здесь, видимо, Нагарджуной избран этот несвойственный для таких контекстов термин, чтобы быть понятным царём-индийцем, ещё не усвоившим глубоко буддийские понятия.

*** Наивысшее Просветление – *anuttara-bodhi*, тиб. *bla med byang chub* – конечная цель тех, кто следует Закону. «Но как же достичь столь желанного состояния наивысшего Просветления?» [Там же].

75

* Ум, устремлённый к Просветлению – *bodhi-citta*, тиб. *byang chub sems*, – этот термин непросто передать по-русски, нет определённости и в переводах на европейские языки, см. ДС, ХТV, 6. «Корень такого ума подобен материальной причине, корню дерева, как опоре ветвей и прочего. Точно так же все учения Закона опираются на Будду... Каков же этот корень? Сказано ведь, он столь крепок, что на нём неколебимо покоится сознание, которое осеяно знанием подлинного Просветления. Ум накапливает знания и соединяет воедино» [Там же], что и является основой всего духовного Пути.

** Царь гор – *sailendra-rajan*, тиб. *ñ dbang rgyalpo* – эпитет горы Меру (Сумеру), мифического центра буддийского мироздания, см. ДС, СХХV, 8.

*** Сострадание – *karuṇā*, тиб. *snying rje* – это то, без чего стремление к Просветлению не ведёт к махаянским идеалам, а значит, и невозможно.

**** Подлинное знание – *jnāna*, тиб. *ye shes* – знание, обретаемое в Просветлении.

***** Недвойственность – *advaya*, тиб. *gnyis la mi* – абсолюте, одно из условных наименований высшего состояния сознания вне субъектно-объектной двойцы, принятых в Махаяне и мадхьямике. См. также выше, РА, I, 51, 78.

76

* Здесь начинается изложение постепенного, во многих рождениях совершающегося изменения внешнего вида человека, творящего благие дела в соответствии с Законом и занимающегося духовными практиками. В этом смысле рождение царём предпочтительнее, поскольку это уже плод хорошей кармы: царю многое дано, и он многое может, за что с него большой спрос. Об этом традиционном как для палийских, так и для махаянских текстов списке отметин см. ДС, LXXXIII и примечания к матрике. В «Даша-бхумика-вибхаше» Нагарджуны эти же 32 отметины даны в принципиально ином контексте, а именно в качестве «строительного материала» объекта непосредственного сосредоточенного созерцания (пратъяхтанна-самадхи), каковым называется единый образ Тела будд [Inagaki 1998: 66–69], см. также [Андросов 2000а: 755–756; 2001: 282–287].

77

* Ступ и храмов – *caitya*, тиб. *mchod rten* – в отличие от тибетского «чортен», санскритский термин означает любые места захоронения посмертных останков святого. В Индии на таких местах возводились не только собственно ступы, но и колонны, храмы и даже высаживались деревья. «Эти места священны потому, что в них содержатся либо мощи, либо тексты Закона (дхарма-дхату) или их посетил Будда, и они предназначены для свершения поклонения (пуджа), как сказано об этом в «Уддхарите»: **Благодатный Будда учил, что место священно (чайтъя), если там собраны чистые тексты Закона и не творятся злодеяния.** Когда благородные (арьи) пребывают в священном месте, они вершат поклонения, почитая всеми средствами и способами. Эти места должны быть защищены от вреда, порчи и снабжаться всем необходимым для служб и почитания» [Ajitamitra 1990: 101, 176] (Ю. Окада перевёл эту строфу на немецкий язык, но не смог указать источник, что сделал Нгаванг Самтен, но не в тибетском издании [Ratnavali 1991: 148], а в компьютерной вёрстке санскритской реконструкции). Относительно текстов Закона, выполняющих в Махаяне функции мощей Будды при возведении культовых строений, см. [Schopen 1975: 180–181].

** Вселенский правитель – *cakra-varīn*, тиб. *'khor los bsgyur ba* – букв. вращатель колеса, а колесо – символ солнца. Ревностно добродетельный, по-буддийски, монарх получает право править (вращать колесо) на

всей земле, на её четырёх материках [Ajitamitra 1990: 101], о которых см. ДС, СХХ. Его власть согласуется с Законом, и он будет творить только добрые дела [Там же].

*** Великолепное колесо – *sri-cakra*, тиб. *'khor lo* – символ буддийского Законоучения в виде колеса со спицами и втулкой. «Великолепное означает великое и неуничтожимое» [Там же]. «Колесо с тысячью спиц на подошвах Его [Будды] ног является следствием чистых даяний (дана) членам семьи и родственникам, в награду за что Будду окружает толпа святых и мудрецов» [Inagaki 1998: 66]. На мой взгляд, упоминание семьи и родственников – яркий пример интерполяции в буддийские тексты, которую осуществили китайские редакторы.

78

* «Следовать обетам – значит не делать того, к чему чувственно привязан, и отказаться от остальных пристрастий» [Ajitamitra 1990: 101].

** Бодхисаттва – *bodhi-sattva*, тиб. *byang chub sems dpar* – здесь особые существа Махаяны, просветлённые (см. ДС, XII) или только стремящиеся к этому в соответствии с обетом родиться вновь и вновь в сансаре, дабы помогать другим, см. выше ВЧ, 2–6 и др., а также [Алмазная сутра 1993: 122–125; Андросов 2000: 51–52; 2000а: 616–619; 662; 20001: 268–282].

*** Таков второй признак Великого человека (маха-пуруши), с которым обычно соотносятся и ладони красивой формы (см. ДС, LXXXIII, 2), но комментатор подчеркнул зачем-то, что речь идёт о нижней части стопы, касающейся земли [Ajitamitra 1990: 102], а не о подошвах и ладонях вместе. В комментарии Нагарджуны на «Даша-бхумика-сутру» этот признак понимается иначе: «Твёрдо стоящая ступня есть следствие свершения, способствования и поддержания добрых дел. По этой причине толпы демонов (Мара) не могут вредить Будде и убить его» [Inagaki 1998: 66]. Это интерпретационный перевод иероглифов «пинь» и «ань», см. об этом [Лакшана-сутра 1998: 133, 137, примеч. 19].

79

* Дарения – *dāna*, тиб. *sbyin* – это узкое значение махаянского совершенствования (парамита), см. ДС, XVII, 1; CV. Причём в начале четвёртой главы РА (строфы 7–17) Нагарджуна советует царю дарить уже сейчас, не откладывая на будущее.

** Третий признак необязательно предполагает перепончатость рук бодхисаттвы, см. ДС, LXXXIII, 3. Эта сеточка может быть и из света. Аджитамитра поясняет, что это нечто, соединившее пальцы [Ajitamitra 1990: 102]. Согласно другому тексту Нагарджуны, эта сеточка бывает на пальцах не только рук, но и ног [Inagaki 1998: 66]. Все следующие ниже признаки и причины, вызвавшие их появление, почти не различаются в этом тексте и в РА.

80

* Две последние строки – это два очередных признака (4–5-й по ДС). Семь красивых частей тела суть четыре конечности, туловище, шея и голова [Ajitamitra 1990: 102]. В тибетском тексте строфы две строки лишние [Hahn 1982: 67].

81

* Согласно Аджитамитре, внешняя красота подразумевает широкие плечи бодхисаттв [Ajitamitra 1990: 102].

** В строфе названы 6, 7 и 8-й признаки по ДС (LXXXIII).

82

* По-видимому, в строфе названы только 9-й и 10-й признаки по ДС.

83

* «Из-за быстрого постижения наук ум станет острым» [Там же], т. е. сможет проникать глубже.

** Я думаю, здесь имеются в виду ученики, см. ДС, XIX.

*** Таков 11-й признак по ДС.

84

* Речь идёт о духовном подвиге бодхисаттвического даяния, совершаемого вне зависимости от условий и обстоятельств, в том числе и тогда, когда дары поощряют чью-то корысть.

** Таков 12-й признак по ДС, который означает, согласно «Вибхаше», что «руки достигают колен, когда [Будда] стоит прямо» [Inagaki 1998: 67].

*** Само тело будетлучиться здоровьем и благополучием [Ajitamitra 1990: 102].

85

* Таков 13-й признак по ДС, LXXXIII (см. также примечания к ДС).

86

* Таковы 14–15-й признаки по ДС.

87

* «Царство только считается твоим, им ведаёт правительство» [Там же: 103].

** Таковы 16–17-й признаки по ДС.

88

* Таковы 18–19-й признаки по ДС.

89

* Согласно Аджитамитре, не будет спадов в его состоянии, оно будет всегда одинаково радующим [Там же].

** Таковы 20–21-й признаки по ДС.

90

* По мнению комментатора, это самое главное в практиках Закона [Там же].

** Выпуклость – *usnisa*, тиб. *dbugsug tor* – известное по изображениям навершие голов будд, которое, как оказывается, вырастает уже у бодхисаттв; это 23-й признак по списку ДС.

*** Длина раскинутых рук бодхисаттв и будд равна их росту. Стоящий бодхисаттва с раскинутыми руками описывается правильной окружностью [Там же], что является 22-м признаком по ДС.

91

* Согласно Аджитамитре, это голос Брахмы, потому что речи приятно слушать и они безмерно добродетельны [Там же]. В этой строфе приведены 24-й и 28-й признаки Великого человека по ДС.

92

* Таков 25-й признак по ДС.

93

* Таковы 26–27-й признаки по ДС.

94

* Таковы 29–30-й признаки по ДС. По мнению Аджитамитры, зубы будут столь одинаковы, что между верхними и нижними не обнаружится никакого различия [Там же: 104].

95

* Таковы последние признаки по ДС. «Как у быка» – значит чёрными [Там же].

97

* См. ДС, LXXXIV, а также [Inagaki 1998: 69–70].

** Любовь – *mañtri*, тиб. *byams pa* – см. ДС, XVI, но в Махаяне это понятие приобретает ещё более важное значение, чем в раннем буддизме, в связи с движением бхакти. Если в Хиньяне майтри можно переводить как «дружелюбие», то у Нагарджуны – это только «любовь», и Будда Майтрея – это Будда Любви, см. ниже, РА, III, 84–85.

98

* В домахаянском буддизме и в изобразительных канонах Махаяны перечисленные выше знаки-отметины использовались в качестве признаков, отличающих будд и бодхисаттв от других персонажей. Но нельзя забывать об условности этого языка знаков. Здесь, ниже и в следующей главе РА говорится о буддах, за пределами для мысли и текста, величие которых неопишимо и ни с чем не сопоставимо.

99

* Преданность – *sraddhā*, тиб. *sems dang ba* – чаще переводится как «вера». Мне думается, «преданность» точнее передаёт данное особое состояние сознания. В общем-то, Нгаванг Самтен здесь неточно восстановил санскритский термин. Локеш Чандра это тибетское словосочетание передаёт через *cetasah prasāda* [Lokesh Chandra 1971:2436], т. е. чистый ум, сознание, сердце. По-видимому, в строфе речь идёт о слиянии различных сил и способностей сознания в едином порыве преданности Будде.

100

* Вселенский период – *kalpa*, тиб. *bskalpa* – полный или малый цикл существования нижней половины мироздания от возникновения до гибели (пралая), см. ДС, LXXXVII.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

1

* Священное Писание – *maha-agama*, тиб. *lung chen* – по-видимому, имеются в виду только махаянские тексты Слова Будды.

** Великая колесница – *mahā-yāna*, тиб. *thegpa chenpo* – первое упоминание Махаяны в тексте, правда, выше уже приводился Нагарджуной тождественный термин *mahā-patha* (РА, I, 12).

*** Непостижимая для мысли – *acintya*, тиб. *bsam gyis mi* – распространённое определение для духовных практик высшего состояния сознания. Аджитамитра дополнил: «Подобно тому как связаны между собой тело и речь, поступки и слова, так же определённого вида признак будет появляться в связи с обретением буддства; и неверно, что его нельзя получить благодаря одной только добродетельной заслуге» [Ajitamitra 1990:105].

2

* Просветлённые одиночки – *pratyeka-buddha*, тиб. *rang sangs rvas* – пратьекабудды, или существа, достигшие Просветления в одиночку и оставшиеся одиночками, без учеников, учения и духовной линии преемственности. Замечательна сама идея, допускающая в буддизме возможность такого Пути (ДС, II), означающая неприемлемость однозначного толкования духовных практик и учений, а также то, что при известном духовном развитии особи Просветление обретается самостоятельно, без какого бы то ни было писаного закона, будь то Будды Шакьямуни, Иисуса Христа или других пророков.

** Ученик – *saikṣa*, тиб. *slob (ma)* – по-видимому, здесь в качестве эпитета шраваков (*nyan thos*), т. е. «тех, кто слушал Будду» и «тех, кто неуклонно следует его Закону». Так в Махаяне называют последователей Хиньяны.

б

* Накопление добродетели – *punya-sambhara*, тиб. *bsod nams tshogs* – одно из двух духовных направлений к Просветлению и становлению просветлённым существом (бодхисаттвой) Махаяны, см. ДС,

СХVII. Это направление во многом одинаково с практикой накопления заслуг Хинаяны (терминологически они идентичны).

** См. выше, РА, II, 76–77, а также примечания к ДС, LXXXIII [Андросов 2000а: 554–556].

7

* Здесь речь идёт не о первых 30 из 32 знаков-отметин, названных выше (РА, II, 73–93), а о том, что из полного списка особо выделены два: урна, или круг на лбу, окаймлённый волосками, ошибочно величаемый «третьим глазом Будды», и ушниша, или нарост на голове, который считается излучающим ореол сияния [Там же: 557–558].

8

* Невосприимчивость этой отметины лишь подчёркивает запредельность духовного состояния достигших Просветления и условность изобразительного искусства, а также словесности, посредством которых пытаются выразить невыразимое.

9

* Раковина – *sankha*, тиб. *dung* – морская раковина, индийский музыкальный инструмент, владение которым в индийской древности являлось отличительным признаком, например, героев «Махабхараты» (Кришны из «Бхагавадгиты»).

**10 сил – *dasa-bala*, тиб. *stobs bcu* – см. ДС, LXXVT.

*** Эту строфу, как и в случае с РА, II, 51, М. Хан не включил в основной текст критического издания, а привёл её лишь в примечаниях, как поддельную и отсутствующую в китайском переводе РА [Hahn 1982: 73]. Такое объяснение мне не кажется убедительным. В китайском переводе отсутствует немало строф. Поэтому со следующей строфы, как и в предыдущей главе, нумерация строф в моём переводе отличается на единицу от текста М. Хана. Дж. Хопкинс тоже включил эту строфу в свой перевод (с концовкой которого я не могу согласиться) [Hopkins 1975:48], но без номера, в квадратных скобках, считая её лишней из-за отсутствия на неё комментария Гьялцаба [Там же: 111].

10

* 10 стран света – *dasa-dis*, тиб. *phyogs bcu* – это четыре стороны света, четыре промежуточных стороны света, зенит и надир, каждая из них в буддизме имеет своих защитников Закона, см. ДС, VII–IX. Мне думается, данная строфа выпала бы из текста без предыдущей и композиционно, и логически. В индуизме считается, что именно звук раковины разносится во все стороны пространства, от этого звука сотрясаются миры и дрожат недруги.

**Т. е. средства словесности (например, сравнение) суть искусство передачи смыслов великого, бесконечного и неохватимого мыслью через малое, о котором только и можно помыслить.

11

*Тело Будды [созерцаемого], в цвете и форме – *rupi-buddha-kaya*, тиб. *sangs rgyas gzugs sku* – это облик тела Просветлённого, представленный благодаря названным во второй главе РА 32 большим отметинам и 80 малым признакам.

** Тело Закона – *dharma-kāya*, тиб. *chos sku* – Абсолют в качестве всеобщего единства мироздания, постигнутого и выраженного только в махаянском Законе. Учение о Телах Будды появилось в ранних сутрах Праджня-парамиты (ср. ВЧ, 13, 26, 29, а также [Алмазная сутра 1993: 148; Андросов 2001: 269, 282–283], об этом учении см. [Williams 1989: 167–184]). Как правило, Нагарджуна следовал раннему варианту учения о двух Телах, названных здесь, а также в «Даша-бхумика-вибхаше». В последнем трактате Тело Закона, как и первое Тело, называется объектом особой медитации «Непосредственной встречи с буддами» (пратьягупанна-самадхи): «Бодхисаттвам нужно сосредоточить своё сознание на Телу Закона будд с помощью [видения] их 40 качеств, ибо будды не имеют физических тел. Не приликая [мысленно] ни к физическим телам, ни к Телу Закона, бодхисаттвы смогут реализовать состояние, в котором все дхармо-частицы успокоены, подобно пространству. [...] Если даже бодхисаттвы не приобретут сверхъестественную силу, чтобы летать на небесные земли будд, они смогут видеть их и слушать их провозвестие Закона без каких-либо помех» [Inagaki 1998: 82–83]. Упомянутые «40 качеств» названы автором выше [Там же: 71–74] и напоминают расширенный список 18 отличительных качеств из ДС, LXXIX [Андросов 2000а: 548–550].

Но, видимо, Нагарджуна уже задумывался и об отдельных аспектах этих тел, расширяющих духовные возможности и медитативные практики, которым посвящён трактат «Чатух-става», или «Четыре гимна Телам Будды» (см. ниже или [Андросов 1995а; 2000а: 400–450]). Йогачары развивали теорию трёх Тел Будды.

12

* Например, из маленького семени вырастают большие деревья.

13

* Здесь приведено важнейшее теоретико-религиозное положение махаянского учения о двух Телах Будды: наивысшие уровни духовности вполне достижимы благодаря определённым практикам.

14

* Состояние Будды – *buddhatva*, *buddhatā*, тиб. *sangs rgyas nyid* – очередной термин абсолютной реальности, буддство, хотя в данном случае он одновременно является и «техническим» понятием цели духовного Пути.

15

* Уверенность в духовной деятельности – *āsvāsa*, тиб. *dbugs 'byin byedpa* – согласно Аджитамитре, это решительность, спокойствие, удовлетворённость ума, всецело занятого духовной деятельностью [Ajitamitra 1990:106].

19

* Можно понять и так, что поскольку все обсуждаемые величины суть бесконечны, то их нетрудно сопоставлять.

21

* По мнению комментатора, эти четыре вида таковы: 1) быть истинными (сатья), т. е. искренними; 2) отвечать идеалам даяния (тъяга), или жертвенности; 3) быть в согласии с нравственным уставом, или винаей; 4) быть в ладу с проникновенной мудростью (праджня) [Там же]. Первые три раскрывают понятие «накопление добродетели», а последний – «накопление знания». Ю. Окада считает, что эта четвёрка уже называлась выше, в РА, И, 39, но вместо «самообладания» (щамы) здесь переводчик толкования Аджитамитры на тибетский прочёл в санскритском оригинале «дама» (тиб. *dul ba*), и что эта же четвёрка неизмеримо-совершенных качеств (*drag tu med pa tam bzhi*) соответствует любви, состраданию, радости и невозмутимости [Там же: 178], см. ДС, XVI. Относительно первого предположения я сомневаюсь, потому что контексты матрик во 2-й и 3-й главах значительно отличаются: в первом случае – это советы царю, как править в миру, а в данном – как достичь Просветления. В то же время обе эти матрицы вполне могут восходить к общебуддийскому традиционному учению о «четырёх совершенных пребываниях Брахмы», закодированному в матрике ДС, XVI, см. о нём [Конзе 1993: 86–92].

22

* «Страдания будут быстро прекращаться, особенно при обретении таких признаков, которые присущи [обоим накоплениям], что достигается на первой стадии (бхуми) Просветления и чего нельзя добиться усилиями только ума» [Ajitamitra 1990: 106–107], см. также ДС, LXIV.

24

* См. выше, РА, I, 6, 56 и др.

** «Из-за убийства, заключения в темницу и т. п. происходит крушение чаяний, что причиняет боль» [Там же: 107].

*** «Все дхармо-частицы безопорны» [Там же] – цитата из сутр.

27

* Это несколько противоречит содержанию предыдущей, 25-й строфы, что отметил и Аджитамитра, но он не счёл это искажением смысла: «Конец мира – это конец рождений в сансаре. Достигнув же первой стадии (бхуми) духовного роста, тело бодхисаттвы уже не переживает мучений, но неприятное для слуха и других органов чувств по-прежнему беспокоит ум, поскольку он ещё не обладает крепостью десяти сил (см. ДС, LXXV). Если бы у него не было ни мук тела, ни страданий ума, то как бы он тогда оставался в круге рождений (который и есть круговращение страдания)? Поэтому и сказано, что ему передаётся страдание мира через сострадание» [Там же: 107–108].

** «Из-за страха рождений у тех, кто страдает долгое время, не возникает устремлённости к Просветлению, поэтому сказано, что ради них бодхисаттва будет здесь бесконечно долго» [Там же: 107].

*** Дж. Хопкинс и Лати Ринпоче подчёркивают, что такое страдание есть особая добродетель бодхисаттвы, от которой он не собирается избавляться [Hopkins 1975: 111, η. 27].

28

* «Согласно этому возвышенному Закону, существа получают страдания “в награду” за собственные желания; поэтому в течение всей жизни каждый человек призван искоренять в себе зло и недостатки, а приобретать добрые качества – вот к чему нужно прилагать усилия» [Ajitamitra 1990: 108].

29

* Они называются «тремя корнями недобродетели», см. ДС, CXXXIX, а также выше, в «Драгоценных строфах», см. РА, I, 20.

** По мнению Аджитамитры, прежде всего потому, что из-за зла предстоит «хождение по мукам», т. е. рождения в плохих состояниях, более низких, чем мир людей [Там же].

*** Они называются «три корня добродетели», см. ДС, CXXXVIII.

30

* Согласно индийскому комментатору, алчность и прочее любого сведёт в «темницу» низких состояний особи, не сопоставимых с нынешними страданиями и несчастьями, поэтому следует предпринимать все усилия, чтобы освободиться от этих пороков [Там же]. Буддийские идеи о круге рождений «конкретизированы» Нагарджуной мифологически в «Дружественном послании», см. СЛ, 63–103.

31

* Обе стороны Законоучения объяснялись в первой главе «Драгоценных строф», особенно в её начале (строфы 1–4, 19–25). Аджитамитра: «Счастлирое рождение и высочайшее блаженство – вот вкратце то, что возвещает Закон. Зло, пороки якобы доставляют удовольствия телу. Только подлинное знание прекратит это заблуждение, ибо любое проявление алчности есть следствие сильной привязанности» [Там же: 108–109].

32

* Социологическое значение строф 32–49 этой главы анализируется в статье Р. Тёрмана [Thurman 1983: 37–39].

33

* Такого рода наставления царю расходятся с содержанием «**Дружественного послания**», ср. СЛ, 2, и это лишний раз свидетельствует о различных социальных статусах адресатов этих двух произведений Нагарджуны, несмотря на настойчивое желание комментаторов и некоторых учёных отождествить их в одном лице – царя из династии Сатаваханов, см. подробнее [Андросов 1990: 16, 21–24, 32–42].

34

* О правилах посещения храмов мирянами, принявшими обеты бодхисаттв, см. в «**Даша-бхумика-вибхаше**» Нагарджуны [Inagaki 1998: 61]. Рекомендации царю в строфах РА можно сравнить и с советами в «Вибхаше» [Там же: 76–79].

36

* Таково толкование индийского комментатора [Ajitamitra 1990: 109]. Дж. Хопкинс и Лати Ринпоче понимают иначе: «[Offering] goods and services» [Hopkins 1975: 52].

** Нгаванг Самтен в беседе со мной предположил, что речь здесь идёт об обычных действиях: оказании почтения, покровительства, услуг, подношении даров и пожертвований на строительство и создание изваяний, т. е. обо всём том, о чём говорилось в строфах 32–36. Однако, по-моему, здесь упомянуты более конкретные практики, числовые матрицы которых различны, но в мадхьямикском «**Собрании основоположений Закона**» названо как раз шесть «видов постоянного памятования», см. ДС, LIV. На мой взгляд, их значения в точности соответствуют даже контекстуально данному месту РА.

38

* «Это те, священные книги которых посвящены Вишну и другим великим богам. Учителя этих религий не обладают сверхзнанием и потому совершают ошибки, например, в церемонии подношения даров реке Ганг и в других случаях, а также в отношении иных богов» [Ajitamitra 1990:109].

39

* Аджитамитра в качестве примера привёл настоящие «**Драгоценные строфы**» (им переписанные) и другие, видимо, Нагарджуновы тексты, а также пояснил, что под школами письма имеются в виду школы духовных учителей буддизма [Там же: 110], выполнявших культурно-просветительские и рукописно-издательские функции. В этом состоял их дар Будде.

40

* Что, по мнению индийского комментатора, является неотъемлемым свойством существ [Там же].

** Одаривать буддийские святыни – *ksetra-dāna*, тиб. *zhing bscal ba* – это не единственный вариант перевода. Например, Дж.Хопкинс и Лати Ринпоче понимают это место как «дарование имений» («bestow estates [for their provision]») [Hopkins 1975: 52]. Однако исторически это предположение неверно, поскольку подношения донаторов такого рода стали практиковаться в Индии, согласно эпиграфическим данным [Njamasch 1976: 331], лишь в VI–VII вв., тогда как РА сочинялось примерно во II–III вв.

*** Аджитамитра полагал, что размер этих даров всё равно должен быть фиксированным, определённо установленным [Ajitamitra 1990:110].

41

* Согласно индийскому комментатору, здесь имеются в виду обычаи кормления паломников или предоставления им необходимых для этого сумм [Там же: 110].

** Здесь и далее ср. с указами императора Ашоки (сер. III в. до н. э.), см. в переводе В. В. Вертоградовой [Хрестоматия 1980:112–121] или [Андросов 2001:194–195].

42

* Дж. Хопкинс понял это место иначе: «Please act with good wisdom» [Hopkins 1975: 53], а я предпочёл санскритскую реконструкцию Нгаванг Самтена, поскольку, согласно комментатору, «он обладает такими достоинствами, как отсутствие алчности, и другими» [Ajitamitra 1990].

44

* Согласно Аджитамитре, в данном контексте это значит «без какой-либо жадности» [Там же: 111], или, как я понимаю, уделяя этому достаточное внимание.

** «В этом городе, в предместьях и высоких домах, проживают четыре сословия (варны), дельцы и учёные. Если бы они не имели покровителя, то как же они могли бы жить, особенно больные, бедные и рождённые в низкой касте?» [Там же].

45

* Аджитамитра пояснил, что эта пора, или время даяния, в Индии меняется шесть раз в зависимости от сезона, начиная с весны (с середины марта до середины мая) [Там же: 111,179].

49

* Или камыша для корма вьючных животных: лошадей, ослов, слонов.

52

* Соответственно предписанного царям [Там же: 112]. Имеются в виду древние книги общественных установлений – дхарма-шастры, в которых расписаны обязанности каждого сословия (варны), см., например, [Законы Ману 1960; Артхашастра 1959].

60

* Собиратель Законоучения – *dharma-sangrahin*, тиб. *chos yongs *dzin pa* – термин, свидетельствующий, что во времена Нагарджуны для Махаяны было актуально собирание текстов, рассредоточенных по разным обителям и учительским линиям преемственности, см. [Андросов 1990: 53–64, 132–140; Androssov 1986–87: 58–62; 1989: 21–24]. Этим же термином обозначался и буддийский учёный, составитель «**Собрания Закона**»

(например, «Дхарма-санграхи», приписываемой Нагарджуне), состоящего из списков (матрик) терминов, имен и понятий, кратко кодирующих определённое учение Закона, см. [Андросов 2000а: 451–465]. Но в данном контексте, адресованном царю, речь идёт, очевидно, о первом значении термина. Имеется в виду, что царь может стать «собирателем Закона», поддерживая материально буддийских учителей, занятых редактированием, сохранением и переписыванием махаянских рукописей (в упоминавшихся выше школах письма).

** Спасительные заклинания – *dhāraṇī*, тиб. *gzungs* – особые тексты сутр, зачастую кажущиеся бессмысленными словосочетаниями, но имеющие магическое значение «охраны» (см. ДС, LI), в отличие от текстов мантр, являющихся «формулами» сложных медитативных техник Учения, которые, правда, в народном буддизме тоже используются как спасительные заклинания.

61

* Ю. Окада нашёл возможную каноническую отсылку этого места РА в санскритской сутре «Раштрапала-париприччха» («Вопросы Раштрапалы») и привёл её санскритский текст и немецкий перевод, сделанный Якобом Энзинком в 1952 г. [Ajitamitra 1990:179]. Русский перевод этой строфы звучит так: «В моих прежних существованиях, когда я был царём по имени Щубха, я отказался от тысячи прекрасных женщин, чьи тела были украшены золотом и жемчугом». Такая отсылка мне не кажется правильной.

65

* Здесь духовно одержимые, постригающиеся в монахи, сравниваются с отрезанным пальцем.

** Для тех, кто превыше всего ставит свои мирские интересы и цели, Учение Будды ни к чему, оно им не в радость.

66

* Благоговение – *bhakti*, тиб. *gus pa* – новое отношение к объектам поклонения, которое Махаяна привнесла в буддизм и которое стало общей тенденцией индийских религий с первых веков нашей эры, см. [Dayal 1932: 31–38,44–46].

67

* «Происходящее в мире вызывает жалость, этому нельзя радоваться» [Ajitamitra 1990:113].

68

* Я несколько вольно передал значение этого глагола от корня *vibhaj* (тиб. *dbye*), поскольку букв. это «различать, разделять, распределять, распознавать». Основанием для этого мне послужил комментарий Аджитамитры, который пояснил глагол так: «пустить освещает, делает очевидным» [Там же]. Когда-то от этого термина произошло название одной из подшкол тхеравады – вибхаджа-вады, основанной Моггалипуттой Тиссой при императоре Ашоке [Бонгард-Левин 1973: 258–266].

69

* Философия мирских удовольствий – *lokāyatā*, тиб. *'jig rten* – чаще так называется атеистическая и материалистическая философия Индии, см. [Антология 1969: 152–153; Чаттерджи 1954: 54–70; Радхакришнан 1956–1957. Т. 1: 232–239; Чаттопадхья 1961; 1966: 252–266].

70

* Аджитамитра пояснил, что в понятие вреда входит и «делать известным тайное», т. е. выдать чей-то личный секрет, «что происходит из-за злого умысла» [Ajitamitra 1990: 113].

73

* «Ожидать – означает желать» [Там же: 114], а желание усиливает кармическую зависимость.

79

* Например, передозировка лекарств или чрезмерное переедание.

80

* Согласно Аджитамитре, это обретение будет сопровождаться великой радостью [Там же].

84

* См. выше, РА, II, 97, где Любовь (майтри) – источник проявления 80 малых признаков Будды, а также ниже. Аджитамитра полагал, что эта Любовь пронизывает сознание (ум, сердце) – *maitri-citta*, тиб. *byamspa ni sems so* [Там же: 115]. Она раскрывается в матрике ДС, СXXXI, как Любовь к постижению истины, Закона и Любовь, как состояние, вне зависимости от объекта и даже без него.

86

* Нгаванг Самтен в беседе со мной пояснил, что эта «восьмёрка Любви» включает Любовь к пяти видам существ (тварям ада, ненасытным духам, животным, людям и божествам, см. ДС, LVII, кроме демонов), а также Любовь к трём Драгоценностям (Просветлённому, Закону и Общине, см. ДС, I). Судя по переводу «Ламрима» Цонкапы, он понимал эту «восьмёрку» иначе: «1) Дружелюбие богов и людей, 2) их защита, 3) удовлетворённость и 4) много счастья, 5) неприступность для яда и 6) для оружия, 7) достижение желаемого без усилий, 8) рождение в мире Брахмы» (в пер. А. Кугявичуса, см. [Цонкапа 1994–2000, т. III: 46]). Этот текст приводится у него как цитата из РА, III, 86 (там же цитируются и две предыдущие строфы), но фактически в ней перегруппированы строки оригинала: две последние заняли место двух первых в предыдущей строфе. Так же поступили Дж. Хопкинс и Лати Ринпоче в своём переводе [Hopkins 1975: 59] (в их нумерации это строфы 284–285). На мой взгляд, при такой трактовке «восьмёрки» Любви её содержание раскрывается через механическое перечисление заслуг. Они действительно в строфах 85–86 предназначены Нагарджуной для простых верующих. Но это ведь внешняя сторона развития практики Любви, тогда как внутреннее совершенствование состоит в зарождении в сердце бодхисаттвы восьми добродетелей. Поэтому я склонен согласиться с Нгаванг Самтенем.

87

* Порождать [в сострадательном уме] волю к Просветлению – *bodhau cittam samutpādyā*, тиб. *byang chub tu sems bskyed* – это есть коренное благо духовного Пути бодхисаттв Махаяны, состоящее в помощи другим существам, см. ДС, XV.

88

* Несвободное рождение – *aksana*, тиб. *mi khom* – сопряжённое с трудностями по изучению Закона, и, согласно ДС, СXXXIV, таких рождений восемь. Также интерпретирует Ю. Окада, см. [Ajitamitra 1990: XXIII].

** Очевидно, имеются в виду рождения, которые благоприятствуют практике буддийского Учения и продвижению по Пути освобождения. Согласно ДС, СIII, таких видов рождений у последователей Будды Шакьямуни может быть 18.

*** Созерцание пустотности – *sūnyatā-bhavanā*, тиб. *stongpa nyid lagomspa* – одна из сложнейших практик ранней Махаяны, которую позднее подразделили на 20 видов медитации, см. ДС, XLI.

89

* Осознанность – *smṛti*, тиб. *dran pa* – одно из возможных значений очень многозначного в буддизме термина, передающего важные смыслы во многих практиках, в зависимости от чего он переводится как «память», «припоминание», «присутствие внимания», «полнота сознания» и т.д., см. ДС, XXX, 7; XLIII, XLIV, XLVII–XLIX, LXXIX, 9; CXIX, 5. Согласно Аджитамитре, обретение осознанности особенно необходимо в вопросах веры, где нельзя лукавить [Там же: 115].

90

* Аджитамитра пояснил, что среди учителей буддийского Закона нет скряг, они не таят знания (букв, не зажимают его в кулак), и для того, чтобы обучать Закону, они должны находиться в равных условиях с проповедниками других религий.

91

* Терпеливость в овладении Законом – *dharmā-ksānti*, тиб. *chos la bzodpa* – по-видимому, речь идёт о Законе, данном в четырёх Благородных истинах и их 16 аспектах, см. ДС, XCV1, в познании которых нужно много терпения.

** Осуществление – *dhāraṇi*, тиб. *gzungs* – здесь у этого термина другое значение, чем в 60-й строфе этой же главы. Аджитамитра не дал никакого толкования. В английском переводе сказано обтекаемо: «You will attain retention» [Hopkins 1975: 60]. Я следую истолкованию Нгаванг Самтена, сделанному в личной беседе, как «realisation».

92

* Согласно индийскому комментатору, это сахар, особое масло (*ghṛta*), используемое в ритуальных целях, мёд, сезамовое масло и соль [Ajitamitra 1990: 116].

93

* Божественное око – *divya-cakṣu*, тиб. *lha yi mig* – здесь и ниже перечисляются сверхъестественные познавательные способности, см. ДС, XX, LXVL

97

* Согласно Дж. Хопкинсу и Лати Ринпоче, речь идёт о строительстве храмов и устранении препон на пути распространения буддизма [Hopkins 1975:112].

** Незапятнанность – *vinīta*, тиб. *dri med pa* – объясняется индийским комментатором как нежелание пребывать в довольстве и неге за прошлые заслуги [Ajitamitra 1990: 116].

*** В данном тексте Нагарджуна приводит раннюю форму учения о сверхъестественных способностях, когда ещё 1) не был выработан порядок перечисления терминов в списке (матрике) (ср. ДС, XX) и 2) не установились сами термины, как в этом случае. См. об этом [Dayal 1932: 104–116, 120–134], а также ниже, РА, V, 46 (примеч.).

98

* Эта шестая способность не упоминается в ДС, но часто фигурирует в раннемахаянских сутрах, иногда отдельно от предыдущих (см. [Там же: 116–120; Андросов 2001: 90–92]), одно из её терминологических выражений – *sarva-asrava-ksaya-abhijñā*, тиб. *mngon (par) shes pa zag pa kun zad pa*.

99

* В личной беседе Нгаванг Самтен пояснил мне, что у тибетцев это считается следствием способности к самому сложному созерцанию – созерцанию пустотности, в коем пребывает Будда-Победитель.

100

* Согласно Аджитамитре, «сотни» здесь просто «многие, разнообразные» [Ajitamitra 1990:117].

** Молитвенно-медитативная практика – *pranidhāna*, тиб. *smon lam* – см. ДС, LXXIV, 8; CXI. По мнению индийского комментатора, такие медитации в своём развитии приводят к совершенному Просветлению (ануттара-бодхи) ради всех живых существ, совместно пребывающих [Там же].

*** Земля Просветлённого – *buddha-kṣetra*, тиб. *sangs rgyas zhing* – это область буддийской вселенной (лока-дхату), где будды дают наставления высшим существам [Там же]. Считается, что у каждого будды своя область.

**** Аджитамитра пояснил: «очистится» – означает, что на эту землю будут прибывать только «чистейшие существа» (*visuddha-sattva*, тиб. *dagpa 'iseṃs can*) [Там же].

ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ

1

* Гонитель истинного Закона – *adharmā*, тиб. *chos min* – букв, поступает против Закона, но поскольку ниже в строфе говорится о терпимости и, значит, веротерпимости, то, по-видимому, здесь речь идёт не просто о несоблюдении буддийского Закона, а именно о гонениях на него и его носителей, на сангху. В различных частях древней индийской цивилизации и в её различные эпохи это случалось неоднократно, в том числе и на родине буддизма – в Магадхе, например, при Шунгах в III–II вв. до н. э., см. [Бонгард-Левин, Ильин 1985: 251].

** Аджитамитра задался вопросом: почему же восхваляется царь-гонитель. И ответил сам себе: «Из-за боязни и прочего» [Ajitamitra 1990:118].

*** Терпимость – *ksama*, *ksānti*, тиб. *bzod pa* – это не только один из видов махаянского совершенствования на Пути освобождения, см. ДС, XVII, ХСVI, CVII, но и важнейший принцип раннего буддизма, который со времён императора Ашоки (см. его указы [Хрестоматия 1980: 112–120]) стал элементом государственной политики. Причём буддисты, вероятно, не возражали, когда при общей веротерпимости предпочтение отдавалось их общине [Бонгард-Левин 1973: 244–245, 252–262].

2

* Здесь термин тот же, что и выше, но в данном контексте, как мне думается, его значение более конкретно и ближе по смыслу к «воздержанию».

** По мнению индийского комментатора, оно неприятно только для тех, кто находит удовольствие в непосредственной пользе [Ajitamitra 1990: 118], в то время как терпимость, терпение и воздержание принесут пользу только в следующей жизни.

*** Властелин великой державы – *raja mahābhauma*, тиб. *sa chen mnga'ba'i rgyal* – букв, царь большой страны, но Аджитамитра истолковал как «властелин» (Ишвара) и даже «величайший властитель» (Махапарамешвара) [Там же], что, наверное, отвечает понятию «император». Это объясняется уверенностью комментатора в том, что РА адресовано царю из южноиндийской династии Сатаваханов (см. [Там же: 1] и выше, РА, 1,1, примеч.), которые действительно в период расцвета (II в.) владели многими землями Южной и Центральной Индии.

3

* Согласно Аджитамитре, это благо (*bhṛsa*) превосходит обычную меру [Там же: 118].

** Т. е. при поверхностном взгляде оно не привлекает [Там же].

4

* Благодатный – *bhagavant*, тиб. *bcom ldan ('das)* – как мне кажется, наиболее точный перевод на русский язык этого важнейшего санскритского эпитета Просветлённого, а также Вишну, Кришны и других индуистских богов. Бхагаван – второй в списке эпитетов из МВ, I, см. также выше «Слово Будды. Из Палийского собрания». Буквально термин означает «имеющий благо, счастье», «благодатный», «приносящий радость», «исполненный благодати». В отношении же Будды и других великих существ упор делается на то, что они дают благо, поэтому Будда – всегда Дающий благо, Делящийся им. Кстати, контекст 3–7-й строф очень точно передаёт эти смыслы, хотя само понятие «благое, благо» в них отражено различными терминами. Тибетцы же не нашли подходящего слова, чтобы передать это значение и смысл. Возможно, для их архаических воззрений VII–VIII вв. эти термины ещё не были столь значимы, чтобы так отображать величие Будды. Поэтому для них Бхагаван – это Победоносный, Победитель. См. также выше, СЛ, 117.

5

* «Негнежливо – значит дружественно, с любовью высказано» [Там же: 119].

6

* «Пригодно – значит постоянно полезно (благодетельно)» [Там же].

** «Постигнув, что есть благо, а что неблаго» [Там же].

7

* «Когда совершается даяние, то неблагодарным можно быть только из-за невежества» [Там же].

8

* Т. е. именно тебе, дающему, воздастся сторицей.

9

* Возвышенное – *udāra*. В строфе этот термин употреблён четырежды: в первом случае тиб. *rje chen po*, в остальных – *rgya chen*, что, согласно Аджитамитре, «значит великое» [Там же: 120]. Но Нганг Самтен в своём издании тибетского текста РА с комментарием исправил первое *rje* на *rgya* и в примечаниях со ссылками пояснил [Ratnavali 1991: 199], что *thugs rgya* более правильно, чем *thugs rje* в издании М. Хана [Hahn 1982: 95]. В издании Ю. Окады тоже *igya* [Ajitamitra 1990:120,180].

10

* Три Драгоценности – Просветлённый, Закон и Община, см. ДС, I.

** «Потому что их сердца плохие и низкие» [Там же: 120].

12

* Аджитамитра подчеркнул, что это «достоинство означает убыль гордыни, которая проистекает из самомнения» [Там же: 121]. «Аханкара» означает букв. «делание себя».

** «Усердие – это решимость [к духовному совершенствованию]» [Там же]. Но это и решительность, настойчивость, самоотверженность, см. ДС, XXX, 20.

16

* Вероятно, Нагарджуна был хорошо знаком с преданиями о лишении императора Ашоки власти, сохранившимися в буддийской литературе, см. [Бонгард-Левин, Ильин 1985: 246–248].

17

* Это значит подари землю и прочее [Ajitamitra 1990:121].

** О возможном прототипе этих строф – императоре Ашоке см. также [Бонгард-Левин 1973: 7–73].

18

* «Храм – это местопребывание божества, дом бога» [Ajitamitra 1990: 121]. В этом пояснении комментатор отошёл от махаянских трактовок и дал индуистское определение. Ибо, согласно праджня-парамитской литературе, храмы возводятся на том святом месте, где проповедовались сутры о Совершенной Мудрости, см. выше ВЧ, 15. О том, как совершались торжественные процессии на рубеже IV–V вв., поведал китайский буддист Фа Сянь, путешествовавший по государствам Центра/ьной Азии и Индостана в 399–414 гг., см. [Фа Сянь 1990: 303, 331].

19

* «Кто не причиняет вреда ни существам, ни вещам» [Ajitamitra 1990:121]. См. также ДС, XXX, 19; LVI; PA, I, 8.

** Аджитамитра добавил: «И к случайным гостям, странникам» [Там же].

*** Согласно комментатору, здесь имеется в виду терпимое отношение к правде [Там же: 122].

20

* Аджитамитра подчеркнул, что «равно» означает: никого не выделяя особо [Там же].

21

* Приверженец Закона – *dhārmika*, тиб. *chos Idan* – такое толкование подтверждается и Нагарджуной (см. ниже, строфы 23–24), и Аджитамитрой [Там же].

22

* Во главе ведомства по делам [буддийского] Закона – *dharma-adhikrtam*, тиб. *chos 'khorsna bo* – санскритские термины можно переводить и как «глава духовного ведомства (или по делам религий)». По-видимому, это справедливо для некоторых древнеиндийских царств, хотя, к примеру, в «Артхашастре» (см. [Артхашастра 1993]) ничего о таком ведомстве не говорится. Но со времён Ашоки, его «наскальных» и других указов (см. [Хрестоматия 1980:112–121; Бон-гард-Левин 1973: 180–181, 252–259]) известно, что было учреждено ведомство по делам религий (дхарма) и его управляющие (махаматры) назначались не только для отдельных областей империи, но и для отдельных религиозных направлений, монастырей. Поэтому Нагарджуна, скорее всего, имел в виду буддийские институты, устанавливающие дхарму Будды. Аджитамитра не обмолвился ни словом по этому поводу.

** Присматривающего за всеми [монастырями и школами] Учения – *sarva-dharma-adhikaresu*, тиб. *chos kyi gzhi ni thams cad du* – вероятно, это тот редкий случай, когда известное буддийское понятие «все дхармо-частицы» (сарва-дхарма) употреблено в другом значении.

23

* Сведущих в политике приверженцев Закона – *niti-jnan dharmikān*, тиб. *lugs shes chos dang Idan* – «поскольку политика является царской наукой, но связана со злом, постольку говорится о приверженцах Закона» [Ajitamitra 1990: 122], которые преодолели зло или дали обет творить добро.

24

* Любящий определённости – *sambhogin*, тиб. *ran spyod* – слово, сложное для истолкования. Наверное, не случайно тибетцы не перевели его буквально: *longs spyod pa*. С санскрита его можно передать как «жизнелюб, любящий радости жизни», что явно не годится по контексту. Аджитамитра тоже не решился объяснить его однозначно и дал три возможных варианта значений: 1) «ведущий себя всегда одинаково», т. е. предсказуемый, 2) «ведущий дела определённым образом», т. е. выполняющий приказы, 3) «любящий подразделять (задачи)» [Там же: 123, 180–181] (на последней странице Ю. Окада рассмотрел тибетские сложности и китайский вариант перевода термина).

25

* Наместник – *adhikrta*, тиб. *sna bo* – «тот, кто входит в руководство» (*sna la gtogs pa*), как пояснил Аджитамитра [Там же: 123], следовательно, это могли быть и министры и другие официальные лица. Но главное, что все они назначенцы царя, и, думается, русское «наместник», или царский представитель, довольно точно передаёт значение термина. Дж.Туччи перевёл его как «ministers of finance» [Tucci 1936:425], очевидно имея в виду следующие строфы, а Дж. Хопкинс с тибетского: «administrators» [Hopkins 1975: 66].

29

* «Но верных и полезных» [Ajitamitra 1990: 123].

32

* Согласно Аджитамитре, речь идёт об убийцах [Там же: 124].

** Великие особи – *mahā-atman*, тиб. *bdag nyid chenpo* – чаще переводится «великие души», или просто «Махатмы». Первый вариант перевода, безусловно, справедлив для брахманистско-индуистской традиции, а в транслитерации – и для буддийской. Но поскольку последняя отрицает вечные души, атман, то я и предпочёл данный вариант.

37

* Вот так Нагарджуна предлагал царю следовать обету невреждения, ахимсы, во внутренней политике государства.

40

* Ср. со строфой из «Джатака-малы» (XXIII, 71), см. [Арьяшура 2000: 223].

42

* Право сильного – *matsya-nyāya*, тиб. *rigs pas dpyad* – букв. «правило из жизни рыб», когда сильнейшая пожирает слабейшую. В тибетском переводе это древнее санскритское понятие не нашло отражения, как и в комментарии Аджитамитры, и в переводе Дж. Хоп-кинса. Дж. Туччи перевёл: «Policy of the fish», с примечанием: «Преобладание более сильного» [Tucci 1936: 427]. К. С. Мурти перевёл: «The law of the fish» [Murty 1978: 103]. Это понятие использовалось не только в литературе дхармашастр (см.: «Артхашастра», 1,13, в рус. пер. [Артхашастра 1993: 32]; «Манава-дхармашастра», VII, 20, в рус. пер. [Законы Ману 1992:128]), но и в эпической и другой литературе (см. [Datta 1967: 275]).

46

* См. ДС, СХХ.

** См. выше, РА, II, 77,98,101 и ДС, LXXXV. «Чакравартин – это тот же царь» [Ajitamitra 1990:125].

*** Здесь Нагарджуна приступает к долгому обсуждению взаимосвязи удовольствия и страдания, которое переходит в обсуждение проблем восприятия.

48

* Совокупность всех наслаждений – *sukha-sarvasva*, тиб. *bde baЧ bdog pa kun* – это «сущность всех наслаждений, ибо наслаждение и есть своё искомое во всём. Поскольку тело ищет наслаждения, постольку оно ищет вознаграждения за страдание. С умственным (*caitta*, см. ниже, примеч.*** к строфе 64) иначе, так как если есть только представление, то у него отсутствует такое значение, как наслаждение, и тогда ум непригоден (для этих целей)» [Там же]. Сказанное Аджитамитрой Нагарджуна изложил в следующих ниже строфах.

** Бесплезно – *vyartha*, тиб. *don med* – ниже, до строфы 65, этот термин используется часто, но его контекст меняется. Русский аналог в зависимости от нюансов значений я не изменял, следуя древним традициям перевода, но в комментариях указывал и другие смыслы.

51

* Пять видов объектов – *panca visayāh*, тиб. *yul Inga* – см. ДС, XXIII (кроме дхармо-частиц) – XXVIII. Согласно буддийской теории восприятия, в каждое мгновение воспринимается лишь один объект, о чём Нагарджуна поведает ниже.

** Пять органов чувств – *panca indriyāh*, тиб. *dbang po Inga*, см. ДС, XXIV, 1–5, но не ДС, XLVII, название которой хотя и идентично данной матрике, но содержание совершенно другое.

52

* Аджитамитра добавил: «Несущественны, безразличны» [Там же: 126]. Конечно, избранный мною термин «бесплезный» для перевода санскр. «вьартха» небезупречен, так как из следующих ниже строф станет ясно, что он замещает здесь термин «пустое» (шунья) и используется как показатель критического отношения автора к абхидхармической теории восприятия. Но в большинстве контекстов «бесплезный» по-русски «ложится» лучше, чем «нереальный», «пустой» и аналогичные, которые уж слишком обременены философскими значениями и требуют уточнений по каждому применению. В данном случае «бесплезный» лучше всего истолковать как то, в чём нет никакого проку, вне зависимости от того, есть он (они) или он (они) отсутствует, и, следовательно, его (их) место пусто.

53

* Здесь важно подчеркнуть разницу во времени: настоящее восприятие всегда имеет дело с объектом, который существовал в предшествующее мгновение, в прошлом. Для буддистов и современных физиков всё меняется ежемгновенно.

** «Ум получает свой образ уже после [акта] восприятия чувствами. Иначе у представления не появится [значение] наслаждения» [Там же].

54

* «В одно мгновение времени он (орган) познает только один объект. Для остальных случаев двойца “орган – объект” не существует. Так разъясняется [абхидхармистами]. Представление возникает только тогда, когда какой-то орган чувств и сфера его объектов получают опору в соответствующем осознании (т. е. в осознании зримого и т. д.)» [Там же]. Чтобы разобраться в этом, см. ДС, XXIV–XXV, а также «Шуньята-саптати» (45–57 [Андронов 2000а: 368–377]) и [Васубандху 1990: 59–101; Розенберг 1991: 144–154; Щербатской 1988: 117–126,155–163].

** «Из-за бесплезности обоих [объекта и органа] бесплезно наслаждение (т.е. его нет), которое ограничивает приятие других представлений» [Ajitamitra 1990: 126].

55

* См. ДС, XXXIV, где перечисляются свойства объектов, воспринимаемых зрением. Собственно, критике абхидхармической теории восприятия зрением посвящена гл. 3 «Коренных строф о Срединности» (ММК) Нагарджуны. Причём в издании «Bibliotheca Buddhica» Л. Валле Пуссена (в составе комментария Чандракирти) именно эта строфа из РА была включена в основной текст (ММК, III, 7) [Prasannapada 1903–1913: 118]. Это издание было исходным для большинства исследователей и переводчиков XX в., и потому эту строфу можно встретить во многих современных работах (например, [Inada 1970: 53]), хотя серьёзные исследователи знали, что она отсутствует в других комментариях на ММК, сохранившихся в тибетских и китайских переводах. Но только Й. В. де Йонг с помощью вновь найденных манускриптов смог определить, что

это не строфа из ММК, а цитата из РА, использованная Чандракирти [Mulamadhyamaka 1977: V–VI, 5]. В моём переводе ММК эта строфа из РА отсутствует [Андросов 2006: 246–249].

56

* Согласно буддийской теории восприятия, оно осуществляется только в настоящий момент, а уже в следующее мгновение двойца объекта и органа осознаётся в умственной деятельности. И поскольку увидеть воочию объекты прошлого или будущего в принципе невозможно, значит, нельзя и осознать этого. Прошлые объекты наш ум может извлечь только из памяти, а будущие – только выдумать.

** Отвечая на вопрос, почему так, Аджитамитра сказал: «Прошлых уже нет, будущие ещё не возникли, поэтому считать, что во времени существуют лишь настоящие [объекты], – значит допускать логическую ошибку» [Ajitamitra 1990: 127]. Ошибка саутрантиков (см. [Андросов 2001: 255 – 258]) состоит в том, что понятие «настоящего» значимо именно в системе трёх времён, если же её нет, то нет и настоящего.

57

* Осознание зримого – *caksur*, тиб. *miḡ* – букв, зрение или глаз, но Аджитамитра пояснил, что здесь речь идёт о *caksur-vijnana* (см. ДС, XXV, 13). «Виджняна» просто не поместилась в размер строфы. Это то, что оценивает двойцу объекта и органа чувств, что является актом рассмотрения, наблюдения, определения, распознавания и т. д. «Из-за несовершенства (букв, невежества) осознания зримого считаются бесполезными и орган, и его объект» [Ajitamitra 1990:127].

** Если в норме зрение и условия восприятия объекта, то обманывается само осознание (виджняна), которое неправильно оценивает акт восприятия.

*** «Мадхьямики не допускают, что время существует само по себе. Настоящее существует только в отношении к прошлому и будущему. Восприятие чего-либо как настоящего обязано умственному заблуждению, так же как мы ошибочно принимаем вращающуюся горящую головешку за круг» [Tucci 1936:429].

58

* Пять [великих] элементов-*panca-(mahā)bhūta(āni)*, тиб. *'byung ba (chen po Inga)* – см. ДС, XXXIX–XL.

** Поскольку в нём нет самосущего (свабхава), ибо он не существует, во-первых, физически сам по себе, самостоятельно, вне причин и условий, во-вторых, логически сам по себе, вне системы пяти первостихий и их качеств.

60

* С точки зрения наивысшего – (*parama*)-*arthatah*, тиб. (*dampa'i*) *don du* – выше, в строфе 58, я перевёл этот же термин «с точки зрения высшей цели», что является своего рода «ослабленным» вариантом (см. РА, I, 28–29 и др.). Здесь же, мне думается, смысл предельно акцентирован, что и выражено «сильным» вариантом. Именно последний определяет полезность и бесполезность учений для махаянского Пути освобождения. В следующей строфе термин приведён полностью, без круглых скобок.

** [Группа] чувственного – *rūpa-(skandha)*, тиб. *gzugs phungpo* – это группа дхармо-частиц, характеризующих чувственное содержание потока сознания, см. ДС, XXII, 1; XXVI; XXXII–XL. Фактически Нагарджуна, показав (как ему кажется, убедительно) ошибочность и бесполезность отдельных абхидхармических учений Хинаяны, тем самым поставил под сомнение всю Абхидхарму, поскольку представления о скандхах относятся к самым основам немахаянского буддизма, традиционным и общепринятым во всех его школах. В следующих строфах он довершит начатый «разгром».

61

* Здесь перечислены остальные скандхи, см. ДС, XXII, 2–5; XXVII–XXXI.

** Бесполезность вечной самости (атмана) – *ātma-vaiyarthya*, тиб. *bdag nyid don med* – опять-таки, на мой взгляд, даже здесь по смыслу лучше данный перевод, а не «нереальность», как предлагают другие переводчики. Последний, может быть, смотрелся лучше в контексте общения автора с философами и мудрецами других школ, но в «Наставлении», обращённом к древнеиндийскому царю, просто образованному человеку, вряд ли Нагарджуна думал поднимать вопрос о природе реальности, столь актуальный для мыслителей. В этом же прочтении автор не только критикует хинаянские представления о самосущем (свабхава) дхармо-частиц как бесполезные на Пути освобождения, но и вполне к месту напоминает общепринятое положение о бесполезности идеи атмана, на которой покоится вся брахманско-индуистская культура мысли и которая в определённом смысле пересекается с хинаянскими воззрениями на самосущее. С моим толкованием (см. также выше «Анатта-лаккхана-сутта»), наверное, согласился бы и Аджитамитра, который отметил, что «бесполезность атмана очевидна именно с точки зрения наивысшей цели, которая [устанавливает], что атмана нет (анатман)» [Ajitamitra 1990: 128].

62

* Букв, при создании преград счастью (сукха), при прекращении состояния счастья. «Так происходит потому, что восприятие наслаждения и восприятие страдания уничтожают друг друга» [Там же]. Правда, Ю. Окада считает эту цитату комментарием к следующей строфе, тогда как она справедлива к обеим (62–63), см. [Ratnavali 1991:221].

63

* Дж. Туччи полагал, что здесь речь идёт о медитации на принципе бессамосущности [Tucci 1936: 430]. Наверное, действительно без медитативных усилий и упражнений с такой задачей не справиться.

** Несамостоятельны – *naihsvabhāva*, тиб. *ngo bo nyid med* – букв, «бессамосущность», «несуществование в независимом, самостоятельном виде», «нереальность». Здесь я тоже выбрал наименее

философский вариант возможного перевода, поскольку в Махаяне установление несамостоятельности есть установление взаимозависимости, что расценивается в качестве осознанного продвижения по духовному Пути. Кроме того, несамостоятельность означает и логическую зависимость понятий наслаждения и страдания друг от друга как двух крайностей бытия сознания, и поэтому отстранение от них есть выбор Срединности (мадхьяма), Срединного Пути Будды. В Махаяне такое удаление тождественно восприятию Пустоты, которая идентична бессамосущности и несамостоятельности.

*** Освобождение – *mukti*, тиб. *grol* – освобождение от череды рождений, духовное освобождение. Это понятие со времён упанишад является общеиндийским идеалом религиозности, функционально близким «спасению» в христианской культуре.

64

* Обыденная точка зрения – *vyavahara*, тиб. *tha snyad (pa)* – т. е. с позиции мирского, обусловленного. Вявахара – синоним самврити (см. РА, I, 90) и вторая истина мадхьямики по отношению к парамартхе, см. ДС, ХСV.

** Ум – *citta*, тиб. *sems* – здесь это шесть источников, или каналов, познания потока сознания особи: пять органов чувств, рассмотренных выше, и мышление, или разум (манас). Нередко читту называют «чистым сознанием».

*** Умственное содержимое – *caitta*, тиб. *sems byung* – см. ДС, ХХХ–ХХХI, а также об отличии его от ума см. [Розенберг 1991: ISO-154, 226–229; Щербатской 1988: 123–128, 192–196]. Тибетцы называют его «вторым умом», см. следующее примечание.

**** «Если всё пусто (лишено самосущего), то возникает вопрос: кто познаёт? Ответ на него имеет значение только с точки зрения условностей. Возможен ли он с точки зрения наивысшей цели? Об этом уже сказано (Нагарджуной), что ум пребывает в желании соединиться с наслаждением, и если он пребывает в желании постоянно, то вторым умом (т. е. чайттой), сосуществующим с первым постоянно, познаётся, что это желание невозможно осуществить. Считается, что два ума не возникают вместе из-за бессмысленности (такого предположения) и из-за гибельности такой связи и всего, что порождается совместно (как взаимозависимая пара), ибо в таком случае пусты и воспринимаемое умственное содержимое, и воспринимающий ум» [Ajitamitra 1990:128, 181].

65

* Только в комментарии к этой строфе, как бы подводя итог долгому обсуждению, в котором широко использовался термин «бесполезный», Аджитамитра отождествил его с заглавным понятием мадхьямики – «бессамосущее», или «лишённое самосущего» [Там же: 128].

66

* «Из-за отсутствия [в уме бодхисаттвы идеи] самосущего и посредством силы видения он твёрдо пребывает в совершенном Просветлении» [Там же: 129].

** «Но ведь если он обрёл такое правильное восприятие высшего Закона, то разве он будет ещё рождаться вновь в сансаре? Об этом сказано, что именно благодаря одной лишь его сострадательности он делает это, и отнюдь не для себя. Единственно из сострадания он возвращается к существованию в круговерти жизни и связывает себя узами с бытием» [Там же].

67

* Истинноносущий – *tathāgata*, тиб. *de bzhin gshes pa* – Будда, Татхагата, который в Махаяне толкуется особо и отлично от раннебуддийского понимания. См. СЛ, 1–2, а также ДС, VI.

** См. ДС, СХУП.

71

* «У охваченного ненавистью лицо искажено злобой, и он лишён сострадания» [Там же].

72

* По мнению Дж. Туччи, речь здесь идёт о махаянской практике *duskara-caryā* [Tucci 1936:431], или строжайшего воздержания с претерпеванием мук телесных.

73

* *manah-pūrvangamā dharma manah-srestha* – это либо цитата из санскритских версий «Дхаммапады» (см. об этом [Дхаммапада 1960: 34–36]), либо буквальный перевод с пали (I, 1, 2): *matio-purvagamā dhammā mano-setha manomayā* – русский перевод и комментарии В. Н. Топорова см. [Там же: 59,133–134].

74

* Извечный – *sanātana*, тиб. *gna' yi (gna'i) lugs* – согласно индийскому комментатору, это то, что характеризует «древний очищающий Путь» [Ajitamitra 1990:130].

80

* Традиционный список шести совершенствований (парамита), см. ДС, XVII.

82

* Здесь Нагарджуна защищается от нападок представителей школ раннего буддизма и Малой колесницы, которые не признавали махаянские тексты Словом Будды. По большому счёту, всё творчество Нагарджуны посвящено доказательству буддийской (бауддха) природы сутр Махаяны. В данном случае в доказательстве, по-видимому, играет роль и то обстоятельство, что шесть парамит признавались и разрабатывались раннебуддийской школой сарвастивады, поэтому Махаяна следовала в этом вопросе каноническому Учению Будды.

83

* Таковы два вида духовных накоплений в Махаяне, см. ДС, СХVII.

84

* Свойственно быть непостижимым – *acintya-guṇah*, тиб. *yon tan bsaṃ yas* – поскольку человеческая мысль не в состоянии охватить Будду целиком, ибо Он есть всё, во всём и всегда. Это сквозная идея Великой колесницы, отражённая как в Праджня-парамитских сутрах (см., например, выше, ВЧ, 20, 26, 29), так и в других, к примеру, махаянской «Махапаринирвана-сутре» (см. [Памятники 1985: 61, 63]). Вообще эта строфа очень похожа на пересказ указанного фрагмента из последней сутры, в том числе терминологически (особенно Recto, 5–7).

** Величие Просветлённого – *buddha-māhatmya*, тиб. *sangs rgyas bdagnyid che* – одно из образных обозначений абсолютной реальности, недоступной восприятию пятью органами чувств и мышлению (манасу). С помощью этого обозначения Нагарджуна ниже объяснит пустотность.

85

* Один из прижизненных учеников Будды Шакьямуни [Андросов 2001:126–128,134–135,139–140].

86

* Имеется в виду невозникновение дхармо-частиц в потоке сознания особи, что является отличительным толкованием Махаяны и её особенным подходом в практиках созерцания. Аджитамитра прямо отождествил состояние невозникновения с состоянием пустотности [Ajitamitra 1990:131].

** Имеется в виду исчезновение или устранение дхармо-частиц из потока сознания особи в качестве отличительного признака Хинаяны, цель которой – нирвана, понимаемая в качестве полного устранения волнения дхармо-частиц.

87

* Рассудочное знание – *yukti*, тиб. *rigs pa* – здесь это теоретико-логический уровень обусловленных истин (самврити), в отличие от уровня высшей, интуитивной истины. Тем самым Нагарджуна пытался установить принципиальную идентичность Махаяны и Хинаяны по кардинальным способам истолкования.

88

* Т. е., с одной стороны, о единстве буддизма, а с другой – о трёх его видах, см. ДС, II. «В шастрах (здесь: трактатах буддийских школ) тоже упоминаются как одна колесница, так и три колесницы» [Там же].

** Аджитамитра пояснил: «Беспристрастно – значит невовлечённо. Так должно относиться даже к Слову будды, и тогда не совершишь ошибки, предпочитая то или другое значение» [Там же].

89

* Благо – *subha*, тиб. *dge ba* – согласно Аджитамитре [Там же], здесь это означает «добродетель» (пунья, тиб. *bsod nams*), см. ДС, СХVII. Но эти благо и добродетель являются следствием отсутствия ненависти к Махаяне, и только в этом смысле они суть «заслуги» особи перед собственным будущим рождением. В этом, на мой взгляд, и состоит отличие тхеравадинского (особенно в Таиланде, см. [Андросов 2000: 71, 77–78; 2000a: 676–677, 681–682]) понимания «пунья», как «заслуги» ради будущего, и махаянского истолкования этого термина, как «добродетели» и «блага», действующих в сознании и поведении особи уже сейчас, которые, разумеется, принесут пользу и для будущего рождения. Конечно, в реальной религиозной практике и северного, и южного буддизма монахи и верующие соглашались признавать, к примеру, материальные подношения сангхе, монастырю в качестве добродетели и одновременно заслуги в «копилке» будущего. Хотя с доктринальной точки зрения Махаяны ничего добродетельного в этом нет, если оно не сопровождается духовным совершенствованием сознания и поведения дающего дары, поскольку это будет не «искуплением грехов», а всего лишь откупом за совершенные злодеяния, значимым только на социальном уровне.

90

* Колесница слушающих – *srāvaka-yāna*, тиб. *nyan thos (kyi) theg pa* – к ней махаянисты относили представителей всех школ раннего и хинаянского буддизма, см. ДС, II.

** Обеты-молитвы – *pranidhi*, тиб. *smon lam* – имеются в виду обеты бодхисаттв и совершенствование в них, см. ДС, XVIII, СХI.

*** Просветлённое существо – *bodhi-sattva*, тиб. *byang chub sems dpa* – вероятно, здесь речь идёт как о бодхисаттвах высшего уровня, уже просветлённых (см. ДС, XII), так и о тех бодхисаттвах, которые только стремятся обрести Просветление из сострадания к другим существам, т.е. о тех, в ком уже зародились три благих корня (см. ДС, XV).

**** Преданность практикам – *caryū-pariṇāmanā*, тиб. *spyod pa yongs (su) bsngo (ba)* – неуклонное следование избранному Пути, школе, учителю и практическим способам совершенствования, в том числе ритуально-культурным, что является седьмым видом «высокого благоговения» (ануттара-пуджа), см. ДС, XIV. Согласно Аджитамитре [Ajitamitra 1990: 131–132], благодаря этому преданному служению всему сообществу существ обнаруживается преданность бодхисаттвы высшему Просветлению (ануттара-бодхи).

***** Индийский комментатор Нагарджуны пояснил, что в этой строфе даётся отповедь противникам Махаяны, которые говорили: «Поскольку буддства можно достичь и в Колеснице слушающих, то зачем же тогда нужны другие способы?» По мнению Аджитамитры, настоящий смысл жизни существ не выражен в писаниях для шраваков (слушателей); то, как он должен быть претворен, постигнуто лишь бодхисаттвами, чья духовная практика дополнена шестью совершенствованиями (парамита) и прочим [Там же: 131].

91

* Согласно Аджитамитре, такие наставления давались буддами именно для бодхисаттв (и значит, только в сутрах Махаяны), а осуществляться они должны практически [Там же: 132].

92

* Благородные истины – *ārya-satyāni*, тиб. *'phagspa'i bden (pa)* – их четыре, см. ДС, XXI, ХСVI–С и выше Первую проповедь Будды.

** Навыки, способствующие Просветлению – *bodhi-paksah (dharmah)*, тиб. *byang chub phyogs mthun (gyi chos)* – их 37, см. ДС, XLIII–L. Согласно Аджитамитре, здесь имеются в виду тексты наставлений, сутры, которые Будда Шакьямуни произносил для шраваков, слушателей, уровень понимания которых был ниже, чем у бодхисаттв, и именно этот уровень является общим для всех [Там же], а значит, и самым простым.

93

* По мнению индийского комментатора, под «сутрой» здесь понимается всё собрание текстов Колесницы слушателей [Там же], т. е. Трипитака школ Хинаяны.

** Содержание – *pratist ha-art ha*, тиб. *gnas pa'i don* – букв. «значение опоры» на практики, т. е. знание о том, какова же польза и смысл в следовании Махаяне для конкретного человека.

*** Практики духовного совершенствования [бодхисаттв] – *bodhi-(sattva)-caryā*, тиб. *byang chub (sems dpa) spyod (pa)* – способы осуществления махаянских идеалов, которым целиком посвящена следующая глава «Драгоценных строф».

94

* «Учитель грамматики учит правилам по-разному, в зависимости от способностей учеников» [Там же: 133].

** Строфы 94–96 цитируются Чандракирти в «Прасаннападе», см. [Prasannpada 1903–1913: 359].

95

* Аджитамитра в качестве примера привёл «Арья-нандика-сутру». Нандика – один из учеников-мирян (упасака) Шакьямуни. Согласно Ю.Окаде, эта сутра сохранилась в тибетском Кангьюре, откуда ещё в прошлом веке переводилась на французский язык, а также в двух версиях (148 и 170 гт.) китайского канона [Ajitamitra 1990: 133, 182–183].

** Аджитамитра в качестве примера назвал «Ганда-вьюха-сутру» – одну из ранних сутр Махаяны и задался таким вопросом: разве теми, кто освобождается от проступков, не обретается добродетель? И сам же на него ответил: «Задача тех, кто совершал преступления (перед Законом Будды), – высвобождение из-под ига этого зла. Задача же творящих добрые дела – приобретение добродетели» [Там же: XVIII, 133,183]. Здесь «добродетель» (пунья, см. также выше, строфу 89) является одновременно и заслугой для будущего рождения.

*** Аджитамитра отметил: «Опора на двойственность (двайя, тиб. *gnyis*) – удел слушателей (шраваков) и тех, кто шествует другими буддийскими путями. Махаянисты не опираются на двойственное» [Там же: 133]. Мне думается, что строфы 94–96 чрезвычайно важны, поскольку здесь приводится учение Нагарджуны о «многоадресности» Слова Будды. Как я понимаю, практичность и польза Закона состоит не в последнюю очередь в том, что содержание текстов, подходы и приёмы изложения в сутрах, а также терминология зависят от того, кому адресована проповедь или с кем ведётся беседа. В этих строфах Нагарджуна насчитал пять уровней понимания адресатов, причём при обращении к двум последним кардинально меняются подходы и термины, вплоть до использования слов прямо противоположных, к примеру, «двойственное» и «недвойственное». Признаюсь, что это место из «Драгоценных строф» стало для меня одним из побудительных мотивов переосмысления нагарджуноведения и создания теории шести видов текстовой деятельности в нагарджунизме (см. [Андросов 1990: 52–66; 2000: 38–46] и др. работы). Эта теория применима ко всей экзегетической деятельности буддистов [Андросов 1997: 87–93; 2001: 235–249]. Ср. также с пятичленной классификацией махаянского учения Фа Цзаном (643–712) – виднейшим патриархом китайской школы хуаянь, см. [Янгутов 1982:113].

96

* «Махаянисты не опираются на двойственность. Их учение потому внушает страх, что его основоположения пугают (невежд) и вызывают боязнь (ортодоксально мыслящих буддистов)» [Ajitamitra 1990: 133].

** Аджитамитра: «Сердцевина (гарбха, тиб. *snying po*) – это та собственная природа, вместо которой возникают (в особи) пустотность и сострадание» [Там же].

98

* Аджитамитра: «В Махаяне **ясность духа** (*prasāda*, тиб. *thob pa*) достигается теми, кто стремится к всепроникающему бесконечному знанию» [Там же: 134].

ГЛАВА ПЯТАЯ

1

* Обряд посвящения в монахи – *pravrajita*, тиб. *rab tu byung ba* – самый древний обряд в буддизме, в соответствии с которым в общину принимал ещё Шакьямуни Будда, когда вступающий произносил обет искать прибежища и покровительства только у Просветлённого, у Закона и у Общины (см. ДС, I). Позднее этот обряд усложнялся и дополнялся национальными особенностями [Андросов 2001:104– 105,116,118–119, 190–192,198–200].

** Практики обучения – *siksā*, тиб. *bslab (pa)* – согласно ДС, CXL, их три вида, это практики медитации, нравственности и мудрости.

*** Правила Устава – *pratimoksa*, тиб. *so sor thar pa* – согласно индийскому комментатору, «это краткий вариант пространной Винаи» [Ajitamitra 1990: 135]. Пратимокша – общее название буддийского

Устава, имеющего несколько вариантов, которым следуют монахи той или иной буддийской школы. Правила Устава содержатся и в текстах «**Виная-питаки**», где они включены в ткань повествования и комментируются. Учёные спорят о том, предшествовала ли краткая формулировка правил поведения монаха (Пратимокша) текстам «**Виная-питаки**» или Уставы были составлены после создания отдельных частей «дисциплинарной Корзины» Трипитаки. Скорее всего, краткий Устав, используемый регулярно дважды в месяц в дни ритуального совместного покаяния (упосатха) монахов, создавался параллельно текстам «пространной Винаи» и постепенно дополнялся до канонизации последней [Prebish 1975: 17–27]. Хотя большинство правил применялось в Древней Индии и до будды, а некоторые восходят даже к ведийским временам [Памятники 1990: 186]. В собраниях текстов Винаи некоторых буддийских школ Пратимокша входила в состав канона, но в палийской Типитаке её нет. Количество правил в ней различно, см. выше комментарий к «**Дружественному посланию**» (СЛ, 53) и [Там же: 189–205; Пратимокша 1869]. Взгляды специалистов на проблему создания Правил Устава приведены и рассмотрены в издании [Андросов 1995: 148, 180–185 и др.; 20006: 40–43, 80–89 и др.; 2001: 399–403, 440–449 и др.].

**** Виная – *vinaya*, тиб. *'dul (ba)* – согласно Аджитамитре, здесь это означает соответствовать разделам (или основным предметам – васту) «**Виная-питаки**» [Ajitamitra 1990: 135]. В китайской нагарджуниане, а именно в «**Махапраджня-парамита-упадеше**», которую Кумараджива в начале V в. перевёл как толкование Нагарджуны на «**25-тысячную Праджня-парамиту**», автор охарактеризовал Винаю как предписание Будды относительно того, что является проступком или преступлением монахов, что они должны или не должны делать, см. [Frauwallner 1956a: 26], там же см. исследование текстов различных Винай. Перевод тхеравадинской «**Виная-питаки**» Т.Рис-Дэвидса и Г. Ольденберга в трёх томах см. [Vinaya Texts 1881–1885].

***** Многие другие тексты – *bahusruti*, тиб. *don gtan dbab* – согласно комментатору, здесь имеются в виду «сутры и другие тексты» [Ajitamitra 1990:135]. Это же означает образованность, начитанность монаха, букв, то, что «им много услышано».

2

* Число «57» из этой строфы вызвало определённые трудности в понимании как у современных буддологов (см., например, [Dietz 1980a: 213]), так и у тибетских учёных прошлого. Во-первых, оно не точно, поскольку в строфах 3–33 определены либо 59 недостатков (доша), либо 53, если считать семь видов высокомерия, гордыни (*ma na*, тиб. *nga rgyal*) за один недостаток. Во-вторых, это число не является каноническим и его нет ни в одном из руководств по Абхидхарме, знатоки которой как раз специализировались в составлении подобных списков терминов (матрик); поэтому его можно расценить в качестве самостоятельного вклада Нагарджуны в этот раздел буддизма, хотя все термины были известны и раньше, но входили в разные списки, см. [Lindtner 1982:166]. Аджитамитра никак не прокомментировал строфу. Гьялцаб Дарма-ринчен (см. комментарий к РА,

I, 43 и др.), по мнению М. Хана [Hahn 1982a: 178], был тоже смущён числом недостатков. В названной работе М. Хан рассмотрел различные возможности исправления или объяснения этих расхождений и признал, что все они неудовлетворительны. Его ученик Ю. Окада соотнёс термины списка из РА с двумя абхидхармическими трактатами – «**Вибхангой**» (на пали), в которой названы 700 проступков, и «**Дхарма-скандхакой**» (на кит. яз.), содержащей список 78 прегрешений против буддийской морали [Okada, Hahn 1985: 125–126].

Переводчикам всякий раз приходится выходить из положения самостоятельно. Кристиан Линдтнер тоже специально остановился на проблеме и привёл свою версию списка этих 57 терминов [Lindtner 1982:167–169]. Ниже я следую этому выверенному списку. Странно, на мой взгляд, то, что Нагарджуна назвал весь этот список «второстепенными недостатками» (*ksudra-vastu*) или «малыми проступками», хотя из дальнейшего анализа и сопоставления с мат-риками ДС станет ясно, что многие из них являются крайне тяжёлыми омрачениями. Но таковыми они были в Хиньяне. Возможно, назвав их «малыми» или «второстепенными», автор продолжил тем самым полемику со школами Малой колесницы, с абхидхармистами, полагая, что монахам Махаяны, давшим обет бодхисаттвы, легко будет устранить такие недостатки и не совершать таких проступков. По крайней мере, именно так можно понять строфу 34. Собственно, весь этот фрагмент «**Наставления**», состоящий фактически из одних определений, относится к другому виду текстовой деятельности в нагарджунизме (см. [Андросов 1990: 53–54; 2000a: 39–42]), представляя собой не советы мирянину в жанре парикатха или лекха, а текст монастырского устава, составленный по образцу Пратимокши. Предлагаемый устав использовался в очень важных религиозных целях, как один из видов практики высокого благоговения (ануттара-пуджа), а именно в исповеди для признания в проступках, см. ДС, XIV, 3.

3

* Глагол добавлен мною исходя из комментария [Ajitamitra 1990: 135].

** «Привязанность есть склонность к злу, любованию злом» [Там же]. Вся четвёрка недостатков именно в этом порядке называется в начале матрицы «24 особенных омрачений (клеша)», см. ДС, LXIX. Кроме того, вся четвёрка входит в список вторичных омрачающих сознание недостатков, см. ДС, XXX, 29, 30, 33, 34.

4

* Четвёрка этих недостатков входит в оба названных выше списка ДС. В первом она занимает как раз пункты 5–8, а во втором – 31, 32, 35, 36.

5

* Первые два термина строфы см. ДС, XXX, 27–28; LXIX, 11–12. Двух следующих: *stambha*, *samrambha* – соответственно тиб. *khengs pa*, *nyes rtsom* – нет в ДС.

6

* Первые два недостатка этой строфы обозначены терминами, входящими в обе приведённые матрицы ДС (XXX, 37, 22 и LXIX, 9,17 соответственно). См. также СЛ, 46.

** Высокомерие – *mana*, тиб. *nga rgyal* – представляет собой далеко не второстепенное омрачающее свойство личности и терминологически входит в две другие важные матрицы ДС, LXVII, CXVIII. Его семь видов обозначаются собственно этим термином, а также шестью терминами с главным в определяющем качестве. Эта шестёрка такова: *atimāna*, *māna-atimāna*, *asmi-mana*, *abhiṅnāna (abhimānītā)*, *mithyā-māna*, *adhama-māna (ūnamāna)*, – что по-тибетски соответствует: *nga rgyal las kyang nga rgyal, nga 'o snyam pa ('i nga rgyal), mngon pa 'i nga rgyal, log pa 'i nga rgyal, dman pa 'i nga rgyal*. Ниже все семь видов выделяются шрифтом.

10

* О пяти скандхах см. ДС, XXII, XXVI–XXXI и выше, РА, I, 26–35 и др.

** Духовная слепота – *moha*, тиб. *rmongspa* – это не невежество как следствие незнания (авидья), а невежество как следствие лжезнания, см. выше, РА, I, 6, 56 и др., а также ДС, XXX, 21, CXXXIX, 2. Но здесь имеется в виду духовная слепота буддистов – монахов Хинаяны.

13

* Оба эти термина, как и четыре нижеследующих, отсутствуют в ДС.

16

* Санскритский оригинал – *staimitya* – явно неправильно был передан по-тибетски: *sprungs med* (несобранность), но этого не заметили ни средневековые переводчики и толкователи, ни современные, кроме Зиглиды Диц [Dietz 1980a: 214] и М. Хана: «Я не вижу ни малейшей возможности семантического и палеографического объяснения выбора *sprungs med* в качестве эквивалента» [Hahn 1982a: 173]. Разумный ответ нашёл Ламберт Шмитхаузен: это была описка первых переписчиков Тенгьюра, которая незамеченной вошла во все его издания и комментарии на РА; надо читать *sbungs med* (бессилие, подавленность, оцепенелость) [Schmithausen 1986: 224]; знающие тибетскую графику понимают, как легко допустить такую описку. В соответствии с этим Ю. Окада поправил текст комментария: «Оцепенелость есть ещё и следствие страстной привязанности, когда ум охвачен разрушительной страстью. Следствием такой чрезмерности является отсутствие сил» [Ajitamitra 1990: 136, 183]. В издании же Нгаванг Самтена ошибка осталась [Ratnavali 1991: 242–243]. В ДС этого термина нет.

17

* Представление об отличительности – *nānātva-sanjñā*, тиб. *tha dad(pa'i) *du shes* – согласно Аджитамитре, речь идёт об «отличительности собственного Я от других, и повсюду его Я выпячивается ради этого (представления)» [Ajitamitra 1990:137]. Этот термин фигурирует в ДС, LXXIX, 5 в весьма знаменательном значении – это то, чего нет у Будды. Кстати, именно комментатор РА помог мне понять, в чём состоит это отличительное свойство просветлённых существ.

** Этот термин встречается в ДС, XXX, 8, но без отрицания.

*** «Рассеянность ума проистекает из-за отсутствия знания о том, что такое страсть, ненависть, невежество» [Там же].

18

* Неблагодарное поведение – *abhagavad-vṛtti*, тиб. *bcom Idan tshul min* – это достаточно редкое сочетание терминов. К. Линдтнер даже предложил вариант *abhāga*, поскольку в этом случае его можно было бы соотнести с палийским *asabhāga-vutti* [Lindtner 1982: 168]. В ДС этого термина нет, как и двух следующих.

** М. Хан проанализировал и другие трудности этой строфы в тибетской версии и в комментарии Гьялцаба, а также ошибки современных переводчиков с тибетского [Hahn 1982a: 174–176].

Перевод с тибетского [Hopkins 1975: 80] этой строфы совсем плох. Зиглида Диц его поправила, опираясь на санскрит, так: «Непочтение к должному религиозному поведению у религиозных учителей проистекает из лени. Такое их поведение не должно уважаться, поскольку оно свойственно плохому человеку» [Dietz 1980a: 214]. Такой перевод тоже вряд ли может удовлетворить, поскольку контекст строфы посвящён отнюдь не критике поведения каких-то других духовных учителей, а как раз определению недостатков в поведении монахов по отношению к наставникам и, вероятнее всего, к Нагарджуне.

19

* О проблемах понимания и перевода этой строфы см. [Там же: 214–215].

20

*См. ДС, CXXXIX, 1.

21

* Неправильная страсть – *adharmarāga*, тиб. *chagspa ma yin 'dod chags* – К. Линдтнер справедливо замечает, что точнее на тибетский язык было бы перевести: *chos ta yin...* [Lindtner, 1982:168]. См. также ДС, LXVII, 1.

** Злобное желание – *pāpa-icchatā*, тиб. *sdig *dod (pa)* – этот термин отсутствует в ДС, как и следующие термины (32–36) в списке проступков.

24

* Мысли о том, как связаться с родственниками – *vitarko jñāti-sambandha*, тиб. *nye du dang *brel (ba'i) tam (par) rtog (pa)* – здесь и далее, вплоть до 43-го пункта этого списка проступков, перечисляются различные виды (согласно К. Линдтнеру) раздумий, размышлений (витарка, см. ДС, XXX, 39; LXIX, 23), которые противопоказаны монахам.

25

* Наверное, в том смысле, что тогда перестают заботиться о посмертном существовании и следующем рождении, будучи привязанными к идее бессмертия.

27

* Это одна из сложнейших строф списка монашеских проступков. Данный перевод сделан на основании трактовок К. Линдтнера [Там же], опиравшегося на палийские и другие ранние источники, а также отчасти на основании тибетского перевода. М. Хан не соглашается ни с одним из переводчиков ни с санскрита на тибетский язык (в том числе с Гьялцабом), ни с тибетского на другие языки и считает эти три пункта характеристикой одного проступка [Hahn 1982a: 169,176–177]. См. также [Dietz 1980a: 215].

28

* Аджитамитра пояснил, что «замутнённая означает ум, поражённый расстройством» [Ajitamitra 1990:137].

** Комментатор добавил, что это ещё и отсутствие мужества, решимости, устремлений [Там же].

*** И это ведёт к незавершённости действий [Там же: 137–138].

30

* Желание видеть, слушать, осознать, обонять и вкушать.

31

* Злобно-предумышленное поведение – *vyāpāda*, тиб. *gnod sems* – см. ДС, LVI, 9.

32

* Последние пять терминов списка (матрики) 57 недостатков в поведении монаха-бодхисаттвы входят в матрицы ДС, XXX, 25, 26; LXVII, 6; LXIX, 13,14, 21,22; CXVIII, 4. По трём из пяти пунктов Аджитамитра привёл аналогичные определения из «Абхидхарма-коши» [Там же: 138,184].

33

* Ум раздваивается, по-видимому, раздумывая над вопросом, либо следовать Закону или нет, но тогда нужно уходить из монахов, либо строго следовать или нет. Названные матрицы см. ДС, XXI и I соответственно.

34

* Тот, кто стремится к Просветлению – *bodhi-sattva*, тиб. *byang chub sems dpa* – согласно Аджитамитре, здесь речь идёт о бодхисаттвах-мирянах, домохозяевах [Там же: 138]. Судя по второй строке, это действительно так.

** Монах-отшельник – *yati*, тиб. *sdom brtson can gyis* – букв. аскет, отшельник, но комментатор подчеркнул, что это монах [Там же]. Кроме того, буддизм является Средним Путём между аскетизмом и жизнью в довольстве и мирских наслаждениях, поэтому строго аскетическая практика умерщвления плоти и других крайностей – это жизнь вопреки Закону Будды, о чём Нагарджуна прямо высказался выше, см. РА, 1,11.

35

* Любопытно, что к списку шести совершенств (парамита, см. ДС, XVII) и Сострадания, который в этих же терминах приводился выше (РА, IV, 80), добавлено «и другие». Трудно сказать, значит ли это «и другие парамиты» (см. ДС, XVIII) или «и другие практики Махаяны».

37

* См. ДС, ХСVI–С. Отмечу также, что определения шестёрки совершенств предельно кратки; в ДС, CV–CX приводится по три вида каждого из них.

** «Единственное влечение к сочувствию – значит единственное влечение к устранению страданий» [Там же: 139].

40

* В данном случае бодхисаттва – это уже не просто «стремящийся к Просветлению», как мирянин или монах, давший обет такого рода, а уже достигший тех высот, на которых обретаются духовные плоды, описываемые ниже. Это уже бодхисаттвы из списка ДС, XII и тысячи других, в том числе Нагарджуна. Терминологический состав их 10 стадий роста (бхуми) см. ДС, LXIV, а также [Dayal 1932: 270–291; Thomas 1953: 206–210]. О другом списке стадий роста из «Махавасту» см. [Кожевников 1916. Т. 1: 230–233]. Терминологически списки 10 бхуми из РА и ДС тождественны. Кроме того, и в своём комментарии на «Даша-бхумика-сутру» Нагарджуна назвал эти же 10 стадий [Inagaki 1998: 18]. Там же он пояснил условия, выполнив которые можно вступить в первую стадию духовного роста. «Претенденты высаживают корни добра, творят различные благодеяния, собирают полезные накопления, совершают подношения буддам, принимают покровительство духовных друзей, обладают глубоким и сильным желанием, помнят о живых существах с состраданием и верят в благой Закон. Выполнив восемь названных выше условий, они должны дать обет: “После достижения мною освобождения Я буду спасать живые существа”. Поскольку они стремятся обладать десятью силами (см. ДС, LXXV), постольку они присоединятся к группе тех, кому определённо обеспечено Просветление. Они рождаются в роду Истинносущего (Татхагаты) и освободятся от всех недостатков. Они отвернутся от мирских путей и вступят на высший Путь. Таким образом они и войдут в первую стадию» [Там же: 18–19, 84–85].

41

* Обычно в эту троицу входят: 1) лжепонимание нравственности и практики воздержания, 2) искаженные взгляды на собственное бытие и 3) сомнение в Законе, Пути. Все они названы Нагарджуной в СЛ, 51. Кроме того, все три упомянуты в ДС, но в разных матрицах: LXVIII, 5, 1; LXVII, 6 соответственно. Согласно Ю.Окаде [Ajitamitra 1990: 185], эта троица идентична палийской матрице *tini samyojanāni* и

санскритской – из автокомментария Васубандху на «Абхидхарма-кошу». Однако Аджитамитра полагал [Там же: 139,185], что здесь речь идёт о другой троице, которая совпадает с названной лишь «сомнением» и состав которой неизвестен в качестве буддийской матрицы, хотя её термины входят в матрику «9 оков». Помимо «сомнения» он упомянул «дисциплинарный устав» (анунайя) и «возражение, сопротивление» (пратигха) – всё это бодхисаттва оставляет окончательно, вступая на первую стадию роста. Однако в «Даша-бхумика-вибхаше» Нагарджуна назвал семь правил пребывания в этой стадии: «Бодхисаттвы проявляют терпимость (1), не любят спорить (2), их сердца полны радости (3) и счастья (4), они постоянно ищут чистоты сердца (5), они сострадают живым существам (6), они не имеют ни злобы, ни вражды (7)» [Inagaki 1998: 20, 84]. Кроме того, бодхисаттвы здесь не испытывают никакого страха (в том числе перед смертью и плохим рождением), они полностью удовлетворены и избавлены от представлений о Я и Моё [Там же: 21–23].

** Истинносущий – *tathāgata*, тиб. *de bzhin gshegs pa* – см. ДС, VI; СЛ, 1.

42

* Комментарий относительно этой духовной практики занимает несколько глав в «Даша-бхумика-вибхаше» Нагарджуны [Там же: 51–62, 76–79], где подчёркивается, что «из всех видов даяния наивысшим является даяние Закона» [Там же: 53], см. также ДС, CV.

** Великим владыкой Южного материка (Джамбудвипы) – *jambū-dvīpa-mahesvara*, тиб. *'dzam gling dbang phyug chen po* – скорее всего, этот мифологический образ нужно понимать лишь в качестве сравнения, а именно: бодхисаттва уже первой стадии духовного развития столь велик, что его можно сопоставить с индуистским образом Бога-творца Махешвары. Величие бодхисаттвы объясняется тем, что, находясь даже на этой первой стадии, он больше не способен духовно пасть, т. е. не будет больше движения вспять и в том случае, если бодхисаттва не сможет обрести Просветление (бодхи) сразу же [Там же: 86]. См. также ДС, СХХ.

43

* «Незапятнанность» уже характеризовалась выше, см. РА, III, 97.

** О 10 деяниях тоже см. выше, РА, I, 14–22 как в отрицательном (или в ДС, LVI), так и в положительном модусе. Согласно «Даша-бхумика-вибхаше», это считается кратким изложением [Там же: 90, 96], которое Нагарджуна в этом тексте делает пространным. Прежде всего в Колеснице слушающих (шраваков) эти 10 благих деяний совершаются без практики Великого Сострадания, но в страхе перед кругом рождений. В Колеснице просветлённых одиночек (пратьекабудд) неведомо как Великое Сострадание, так и сила искусных духовных средств (упайя). Только в Махаяне бодхисаттвы творят 10 благих деяний абсолютно правильно, будучи неколебимы в сострадании, практикуя духовные средства, не забывая о живых существах, устремляются к обретению Мудрости Будды, Его сил и освобождению. Каждый из аспектов этих деяний объясняется автором не только на фоне духовных практик идеалов Великой колесницы, но и под углом зрения правил монастырского Устава [Там же: 98–123].

44

* Трактровка Нагарджуной этой практики в «Даша-бхумика-вибхаше» отличается от ДС, CVI. В первом тексте он остановился на четырёх целях совершенствования нравственности, каждая из которых имеет четыре аспекта. Первая цель – бдительность в отношении собственной телесной, словесной и умственной кармы, «неприлипание» к дхармо-частицам, избегание лжевоззрений о самости и остальных (см. ДС, LXVIII), накопление добродетели ради достижения Всеведения; вторая цель – не думать о Я, о Моём, о крайностях утверждения и отрицания, а также глубоко проникать в причины и условия возникновения дхармо-частиц; третья цель – соблюдать четыре священных совершенных состояния (см. ДС, XVI), выполнять 12 предписаний монахам (см. ДС, LXIII), не радоваться сборищам, размышлять о ценностях жизни в отречении; четвёртая цель – осознать, что пять групп дхармо-частиц (см. ДС, XXII) не производятся и не уничтожаются, что шесть первостихий (см. ДС, LVIII) невоспринимаемы, как и сущность сущего (дхармата), что шесть органов чувств (см. ДС, XXIV) пусты, и не привязываться к условным обозначениям [Там же: 123–132].

** О семи драгоценностях см. ДС, LXXXV.

*** О Вселенском правителе, или чакравартине, см. выше, РА,

II, 77,98–101, а также [Васубандху 1994:192–193; Буддийский взгляд 1994:126–127; Самозванцева 1989: 156–160].

45

* Эта строфа действительно выглядит сомнительной, повтором предыдущей. Во-первых, она нарушает принятую автором модель описания стадий, на каждую из которых отводится только две строфы, во-вторых, содержательно она беднее предыдущей строфы. То, что чакравартин – Владыка четырёх материков (см. ДС, СХХ), а не одного, как Махешвара на первой бхуми, уже известно из буддийской космологии и мифологии. Поэтому фактически здесь сказано то же, что и в предыдущей строфе. Однако в оригинальной рукописи сохранился её санскритский текст, который З. Диц опубликовала под номером 44А [Dietz 1980a: 196,216], а М. Хан – в примечаниях [Hahn 1982: 148], на тибетский переведена только вторая половина строфы, а в китайском переводе её вообще нет. В тибетском издании РА Нгаванг Самтена эта строфа дополнена уже переводом с санскрита и дана под № 45 [Ratnavali 1991: 253] с пространными пояснениями в примечаниях. Можно предположить, что Парамартха в VI в., переводя РА на китайский, имел только одну версию – без этой строфы, но санскритские переписчики рукописей VII–IX вв. имели уже как минимум две версии. В одной была только предыдущая строфа, а во второй вместо неё – данная. Они не решились выбрать одну из них и записали обе. При переводе РА на тибетский язык и при последующем его редактировании половину строфы из-за повторяемости сократили. Хотя ситуация с рукописями кажется прозрачной, я не думаю, что мы вправе делать

урезание текста. В последующей нумерации мой перевод отличается от критического издания М. Хана и английского перевода с тибетского языка.

46

* Чудесные способности – *abhijna*, тиб. *mngon shes* – они же сверхъестественные, см. ДС, XX, а также выше, РА, III, 97.

47

* Согласно Аджитамитре, это тот, кто усердно совершенствует практики [Ajitamitra 1990:140].

** Глава богов – это Махендра, или Великий Индра, царь неба 33 богов, см. ДС, СХХVII, 2.

*** По мнению индийского комментатора, здесь речь идёт о желаниях пяти объектов органов чувств (см. ДС, XXVI, 6–10) [Там же].

48

* В переводе на английский с китайского «Даша-бхумика-вибхаши» Нагарджуны эта стадия называется «Сияющая мудрость» (Glowing Wisdom) [Inagaki 1998:18].

** Навыки, способствующие Просветлению – *bodhi-paksāh*, тиб. *byang chubphyogs mthun* – их 37, см. ДС, XLIII–L.

49

* Для буддистов это небо бога Ямы, расположенное космологически выше неба 33 богов. Они считают его прекрасным, см. ДС, СХХVII, 4.

** Это воззрение относится в буддизме к пятёрке грубых скверн сознания, см. ДС, LXVIII. Согласно Аджитамитре, именно это воззрение порождает невежество и является причиной лжесозидания Я [Ajitamitra 1990:140].

50

* Зло – *taga*, тиб. *bdud* – в буддизме оно персонифицировано в мифологической фигуре демона Зла, Мары, который всячески мешал Шакьямуни обрести Просветление, см. [Ашвагхоша 1990: 138–147]. Согласно ДС, LXXX, таких демонов четыре.

** Собственно говоря, «знание тончайших значений [четырёх] Благородных истин» можно понять как знание глубин всех учений Закона (дхармы) Будды, поскольку все учения традиционно распределялись по четырём разделам – соответственно истинам, раскрывая и исследуя их тончайшие значения. Более конкретный смысл вполне может отвечать знанию содержания всех матрик Закона, т. е. знанию Дхарма-санграхи – Собрании основоположений Закона, см. Введение к ДС [Андросов 2000а: 451–465]. Узкий же смысл состоит, вероятно, в знании четырёх признаков каждой из истин, см. ДС, ХСVII–С. Но Аджитамитра бы не согласился с последним предположением, поскольку полагал, что здесь Нагарджуна говорил не о простом (хинаянском) знании четырёх истин, а о таком их знании, которое даёт освобождение (вимокша) и прочее благодаря осознанию бессамосущности дхармо-частиц, или отсутствию в них самости (см. ДС, СХVI) [Ajitamitra 1990:140]. Причём комментатор, по-видимому, под освобождением понимал учение о восьми его видах (ДС, LIX), а не о трёх (ДС, LXXIII).

51

* См. ДС, СХХVII, 3.

** Омрачающие взгляды – *klesa-drsti*, тиб. *nyo mongs Ita* – это либо взгляды, способствующие порождению в сознании омрачений, например шести (ДС, LXVII), либо просто лжевзгляды, которые фиксируются и в названной матрике, и в следующей (ДС, LXVIII, 3) и которыми действительно называются «небуддийскими воззрениями». По мнению Аджитамитры, речь идёт здесь о лжевзглядах на пять объектов органов чувств [Там же].

***Главы всех небуддийских школ – *sarva-tirthakara*, тиб. *mu stegs byed pa thams cad* – «то, что они называют освобождающим знанием, – всего лишь ложное воззрение» [Там же: 141].

52

* Природа Будды – *buddha-dharma(tā)*, тиб. *sangs rgyas chos* – бодхисаттва приближается здесь к состоянию Будды, к Телу Будды, но обет помогать другим удерживает его от буддства.

** Медитативная пронизательность и умиротворение – *vipasyanā-sama(tha)*, тиб. *zhignas lhamthong* – два главных способа общепобуддийских духовно-созерцательных практик сосредоточения, т. е. випашьяна и шаматха. Согласно Аджитамитре, первая есть Мудрость (праджня), а вторая – созерцательное сосредоточение (дхьяна) [Там же]. Об этих двух способах в южной традиции см. [Кхантипалло 1994:60–117], в северной – [Далай-лама 1993:220–231; 2007: 290–304].

*** Именно так истолковал индийский комментатор [Ajitamitra 1990:141].

53

* См. ДС, СХХVII, 5.

** Будет ошибочным понимать здесь слова Нагарджуны и Аджитамитры [Там же] так, что для шраваков эта стадия есть последняя. Бодхисаттва Колесницы шраваков «не может подняться на седьмую бхуми и пребывать на ней, только если он пожелает достичь транса, прекращающего восприятия и чувства, или в том случае, если он слушает с удовольствием хвалу о себе как о великом муже, святом человеке, обуздавшем себя» [Dayal 1932: 274]. Но такая характеристика присуща этой стадии по «Махавасту», где она называется «рупавати». Переводчики на английский язык приведённое объяснение ввели в текст строфы [Hopkins 1975: 85]. Отчасти это вызвано не совсем точным, механическим переводом с санскрита на тибетский язык [Dietz 1982a: 216].

*** Согласно Аджитамитре, эта стадия «благоприятна для тех, кто упражняется в медитации умиротворения (щама)» [Ajitamitra 1990:141]. Относительно «надменен и сверхвысокомерен» см. выше, РА, V, 6 (примеч.**) и 9.

54

* Так толкует Аджитамитра [Там же].

** Характер этого «прекращения» (ниродха) тоже можно понять только с помощью комментария, в котором говорится, что речь идёт о *nirōdha-samāpatti* ('gog pa'i snyoms paṅ 'jug pa) [Там же: 141–142]. См. также ДС, LXXXII, 9. Ср. [Андросов 1995б: 151, строфа 6] или ниже – «**Двадцать стрóf о Великой колеснице**».

55

*См. ДС, СХХУП, 6.

56

* Ср. [Там же: 151, строфа 7] или ниже – «**Двадцать стрóf о Великой колеснице**». Аджитамитра подчеркнул, что бодхисаттва этой стадии видится, воспринимается именно с неподвижным телом и членами из-за полного отсутствия внешних проявлений различных сфер жизнедеятельности. Поясняя, почему это стадия Детства (*kumāra-bhūnti*, тиб. *gzhon nu'i sa*), комментатор прибегает к древнему санскритскому прочтению термина: *ku-māra*, что означает «лёгкая смерть» (см. словарь М. Monier-Williams) в детстве, когда ребёнок ещё полон интереса к жизни, чувств, привязанностей, и, если бы он не умер, это стало бы оковами. «Точно так же в Махаяне “лёгкая смерть” есть состояние отмирания чувственных привязанностей и прочего» [Ajitamitra 1990: 142]. Отмечу также, что для Нагарджуны термин «Кумара», по-видимому, важно было упомянуть ещё и потому, что он является эпитетом бодхисаттвы Манджушри, Величественно-прекрасного, которому поклонялся автор РА.

** Прекращение знаково-понятийной деятельности мышления – *nirvikalpatva*, тиб. *mi rtoḡphyir* – это вовсе не означает безумие или физическую смерть, напротив, так открываются внезапная интуиция и высшие духовные состояния сознания.

57

* См. ДС, СХХVIII, 1–4. Но, по-видимому, здесь имеются в виду лишь нижние небеса первого уровня созерцания (дхьяна), поскольку в 59 плодом следующей стадии роста будет вновь рождение Брахмой, более высоким богом.

** Достойный нирваны – *arhant*, тиб. *dgra bcon (pa)* – высшая стадия духовного совершенствования в Хиньяне, см. ДС, СИ, 8.

*** Просветлённый одиночка – *pratyeka-buddha*, тиб. *rang sangs rgyas* – Будда, который не учит других, см. ДС, И.

58

* В отличие от перевода с санскрита, по-тибетски – это великолепный, святой, благой ум, см. ДС, LXIV, 9.

** Юный царевич – *yuva-rajan* – этот термин восстановлен на санскрите Нгаванг Самтенем. В тибетский перевод и РА, и комментария Аджитамитры вкралась ошибка в понимании этого термина – *rgyal tshab bzhin*, что буквально значит «заместитель царя», «регент», который в раннем тибетском государстве назначался при малолетних царях, традиционно избираемых в 13-летнем возрасте [Андросов 1996: 125–127, 149–150; 2000б: 300–302; 328–329, примеч. 11]. В Индии же исторические реалии были другими, здесь юные царевичи приглашались для участия в работе царского совета, чтобы набираться мудрости. Именно в этом контексте можно понять Аджитамитру: «Считается, что, как у юного царевича растёт влияние [при участии в совете], точно так же и у юного царевича (бодхисаттвы этой стадии) растёт знание Законоучения, – таково значение» [Ajitamitra 1990: 142]. Переводчики с тибетского на английский следовали буквальному смыслу, и текст получился надуманным [Hopkins 1975: 86]. Следует отметить, что, как и в случае с предыдущей стадией, «Юный царевич» является эпитетом бодхисаттвы Манджушри.

*** Этот ум способен постичь значение, область применения, причины и последствия любого явления, действия, слова [Ajitamitra 1990:143].

60

* «Слово “облако” употреблено потому, что оно воспринимается как большое. Как только Облако Закона достигается Истинносущими (татхагатами), оно тут же поднимается выше» [Там же].

61

* Высшие небеса чистоты – *suddha-āvāsa*, тиб. *gnas gtsang* – это пять верхних миров четвёртого уровня созерцания (дхьяна, см. ДС, СХХVIII, 14–18), а также их божественные обитатели. Высшее из небес (Акаништха) считается иногда уже местом нирваны [Kloetzli 1983: 30, 33–34]. В буддийской мифокосмологии боги этих небес объединяются в единую группу на том основании, что они «переправились» сюда в момент обретения Шакьямуни состояния буддства. До этого же они пребывали на небесах Брахмы (первый уровень созерцания) и, как известно, принимали активное и благотворное участие в жизни Будды [Там же: 105–106; Lamotte 1944–1980, Т. 1: 527].

** Владыка всех богов – *makes vara*, тиб. *dbang phyug chen po* – он же Шива индуизма, но Аджитамитра подчеркнул, что это выражение здесь нужно понимать не буквально (в буддизме нет Бога-творца), а условно [Ajitamitra 1990: 143], т. е. мощь бодхисаттв этой стадии сопоставима с той, которую приписывают Шиве. Нгаванг Самтен ошибочно добавил к комментарию на эту строфу ещё одно предложение Аджитамитры

[Ratnavali 1991: 260–261], в котором поясняются термины строфы 63, Далее в этом издании произошёл соответственный сдвиг до строф 65–66.

*** Фактически на этой стадии бодхисаттву можно называть буддой, поскольку он уже обладает всеми качествами последнего [Dayal 1932: 277], но остаётся просветлённым существом либо рождаясь на земле, либо так или иначе воплощаясь в различных сторонах и странах вселенной.

62

*См. ДС, LXV

63

* См. ДС, LXXVI. Аджитамитра тоже указал на эту матрику, назвав первый её пункт [Ajitamitra 1990].

64

* См. ДС, XXXIX

65

* «Неизмеримо беспредельными являются силы и прочее у просветлённых (будд). Существуют различные неизмеримые следствия, вызванные различными неизмеримыми причинами. Например, вселенная порождена неизмеримой беспредельностью, [которая тождественна пустоте]. Такой же должно считать неизмеримость буддства, состояния Будды. Эта неизмеримость накапливается не такими средствами (упайя), [как в случае со вселенной]. Причина неизмеримости – сама неизмеримость» [Там же: 143–144].

66

* Ср. СЛ, 2.

** Но содержательно эти 20 строф полностью отличны от «**Двадцати строф о Великой колеснице**», см. ниже и [Андросов 19956]. Собственно, в 20 строфах РА представлен иной вид текстовой деятельности в нагарджунизме – молитвотворчество (см. [Андросов 1990: 53–54; 2000а: 39–42]. Во-первых, оно предстаёт в редких для РА и всех философских трактатов Нагарджуны грамматических формах: императивах, опативах, инфинитивах, первом лице личного местоимения и т. д., что особенно наглядно при чтении сохранившихся санскритских строф этого гимна-молитвы – 79–87. Во-вторых, отличается от других видов текстовой деятельности, представляя собой не нравоучение и не пересказ учений Закона, а песнь восторга, хвалу. В-третьих, это молитвотворчество передаёт особое состояние сознания махаяниста. Главное здесь – это преданная Любовь, причём не майтри, а бхакти, т. е. состояние всепоглощающего преклонения перед Абсолютом, в котором личное Я, столь тщательно искореняемое в буддизме, в том числе в РА, вдруг вспыхивает вновь, дабы продемонстрировать своё деятельное и сострадательное служение, благоговение перед Буддой, свою жертвенность (см. [Андросов 1990: 48–52]), о чём говорится и прямо, и иносказательно, как и в других Нагарджуновых гимнах, например в «**Гимне Высочайшему Будде**», см. [Там же: 221–222; Андросов 1995а: 174], а также ниже. Знаменательно, что и тибетцы – составители и редакторы текстов Тенгьюра – осознавали и жанровое, и типологическое отличие этих 20 строф из РА. Именно так можно расценить тот факт, что они в этом каноническом собрании представлены и отдельным текстом под названием «**20 строф молитвы, извлечённой из Драгоценных строф “Наставления царю”**» (том 150, № 5928), или Rgyal po la gtam bya ba rin po che'i phreng ba zhes bya ba 'byung ba'i smon lam tshigs su bead pa nyi shu pa (*Raja-parikatha-ratna-avali-nāma-udbhava-pranidhana-gāthā-vimsaka*) [Dietz 1980а: 217]. В этих строфах реализуется несколько видов высокого благоговения (см. ДС, XIV), кроме «признания в проступках», уже перечисленных в первой половине этой главы РА, а также не упомянутого в данной матрике ДС «поиска прибежища», см. следующую строфу.

67

* См. ДС, I. Причём названные в следующей строке бодхисаттвы делают традиционную троицу прибежищ махаянской четвёркой. В тибетском буддизме зачастую четвёртым называют ламу (учителя). Нужно сказать, что и в раннем палийском каноне драгоценностей, или прибежищ, иногда перечисляют четыре, см. [Андросов 1995: 139; 2000б: 32].

70

* Сознанием, устремлённым к наивысшему Просветлению – *bodhi-anuttara-cetasa*, тиб. *bla med byang chub sems (pa)*, – важнейшее условие вступления на Путь Великой колесницы, см. ДС, XIV, 6; XV, 1. Это условие столь же значимо и ныне, см. [Далай-лама 1993: 136–186; 2007:182–247].

71

* Несвободное рождение – *aksana*, тиб. *mi khom* – их 8, см. ДС, CXXXIV. Любопытно, что в ДС восьмёрка начинается с рождения в аду, как самого неблагоприятного, а Аджитамитра полагал, видимо, что самое неблагоприятное – это бремя ложных воззрений, занимающее седьмое место по списку ДС. Далее комментатор пояснил, что «минуют» означает – «пусть мимо пройдут те, кто придерживается лжи» [Ajitamitra 1990:144].

** Аджитамитра пояснил, что это равносильно независимости в собственном поведении, что свойственно и бодхисаттвам, и шравакам, устранившим привязанности (асрава), но те из слушателей, которые сохранили чувственные пристрастия, выбирают чужой образ жизни [Там же].

72

* Я думаю, что под «драгоценностями» имеются в виду особые знаки, которые зримо проступают на ладонях и ступнях высокодуховных лиц буддизма, см. ДС, LXXXIII, 1; LXXXIV, 80.

73

* Согласно Аджитамитре, «наивысшее мужское достоинство» (*srestam purusatvam*, тиб. *skyes mchog nyid*) есть состояние Будды (буддство), что является самым высоким положением, искомым всеми существами.

Поэтому женщины стоят перед выбором: «Либо этот домохозяин, либо другой – найдостойнейший муж» [Там же]. В буддизме и в ранней Махаяне считалось, что женщина сначала должна родиться мужчиной, а затем стремиться к освобождению, к состоянию Будды. Кроме того, у этой фразы явно выступает и другой подтекст, на который намекнул и комментатор. У женщины, оставившей семью и мужа, постригшейся в буддийские монахини, одним из главных дисциплинарных положений становится почитание монаха-мужчины, как Будды, подчинение его уставам.

** Совершенство знания и поведения – *vidyā-carana-sampanna*, тиб. *rig pa dang rkang par Idan pa*. Аджитамитра предложил три толкования «знания» и «поведения»: «1) Знание – это правильные воззрения (первая ступень 8-членного Пути, см. ДС, L, 1), тогда как остальные [ступени Пути] суть поведение. 2) Знание – это ясновидение и ясновыслушивание (см. ДС, XX, 1–2), тогда как остальные [три сверхъестественные способности] суть поведение. 3) Знание – это [практика] высокого сознания (адхи-читта, см. ДС, CXL, 1), тогда как остальные [две практики] суть поведение» [Там же: 144–145].

74

* По мнению индийского комментатора, «прекрасный цвет» – это цвет золота из реки Джамбунада (мифическая река материка Джамбудвипа); «быть красивыми» – значит быть жёлтого цвета, цвета золотого речного песка [Там же: 145,187].

** Согласно Аджитамитре, «великая сила» – такая же, как у верховного бога вайшнавов, а именно у Вишну-Нараяны и других верховных богов индуизма [Там же: 145].

75

* См. выше, РА, V, 67 и ДС, I.

76

* Аджитамитра полагал, что радость – это способность ума испытывать огромное наслаждение [Там же]. В целом же в этой строке называются четыре совершенных состояния, см. ДС, XVI.

** См. ДС, XVII.

77

* См. ДС, CXVII.

** См. ДС, LXXXIII–LXXXIV, а также выше, РА, II, 76–101.

*** См. ДС, LXIV, а также выше, строфы 40–62.

78

* Согласно Аджитамитре, речь идёт о других, не названных здесь, в РА, достоинствах, например о 10 силах, необходимых просветлённым существам (см. ДС, LXXV), и других (см. ДС, LXXIV) [Там же].

** Добрый друг – *sanmitra*, тиб. *byams pa* – эпитет Будды грядущего, Майтреи. В тибетском языке этот же термин означает «любовь», см. ДС, XVI, 1; РА, II, 97; III, 84–86. Но комментатор пояснил, что в данном случае «речь идёт о таком качестве, как нежная, дружественная доброта» [Там же], чему больше соответствует приведённый здесь санскритский термин, удачно найденный Нгаванг Самтенем.

*** Согласно Аджитамитре, такое отношение именно ко всем существам – это «лучшая часть практики сознания» [Там же].

81

* Беззлобный – *akupita*, тиб. *'khrug med* – данный санскритский термин во всех сохранившихся рукописях и изданиях употреблён без отрицания, что противоречит тибетскому переводу РА и комментарию Аджитамитры, но согласуется с китайским переводом [Там же: 187]. Если следовать сохранившемуся санскритскому тексту, то перевод первой строки должен быть другим. Это либо «Пусть злые, добрые и честные...», либо «Пусть злые [станут] добрыми и честными...», что уже вряд ли возможно или, по-моему, возможно с большой натяжкой, как полагают некоторые исследователи [Там же и Dietz 1980a: 217]. Оба последних предположения противоречат как общепринятым, так и махаянским установкам, ибо даже временное проявление злости добрым человеком влечёт за собой расплату в следующем рождении (см. выше, РА, I, 18), а злобному от природы вообще не место на занятиях буддийскими практиками. Злобность – это очень серьёзный порок, и людям, одержимым ею, вряд ли Нагарджуна мог посоветовать практику преклонения (бхакти) (по крайней мере он сам выше (РА, III, 64) сказал, что не нужно давать ничего тем, кому это не впрок). См. также ниже, строфу 83. На мой взгляд, корректное решение проблемы предложила З. Диц (и Нгаванг Самтен, а Ю. Окада согласился с З. Диц). Было несколько рецензий РА, и китайцы переводили с аналогичной сохранившейся санскритской версии (*kupitāḥ prasannāḥ*). Тибетцы же, скорее всего, переводили *prasannākupitāḥ*, которое понимали как *prasannā-akupitāḥ*. В пользу этого предположения свидетельствует и порядок терминов в тибетской строфе РА, а также в толковании: «Добрые – это те, у которых незапятнанное сознание. Беззлобные – те, что лишены гнева. Честные – это освободившиеся от лживости. Каким же образом добрые и остальные станут [стремиться к Просветлению]? Благодаря взиранию на меня, касанию меня, слушанию одного лишь имени моего» [Ajitamitra 1990:146]. М. Хан согласился только с перестановкой терминов [Hahn 1987: 85,97–98].

82

* См. ДС, XX. В пользу чтения с глаголом в первом лице в этой строфе высказались все издатели [Там же: 88,98; Dietz 1980a: 217], а также Нгаванг Самтен в компьютерной вёрстке готовящегося издания.

** Аджитамитра полагал, что эти два слова соединяются иначе: «Ради блага, которое достигается вместе со счастливой жизнью» [Ajitamitra 1990:146].

83

* Аджитамитра дал образное пояснение: «Как своевременно должны образовываться дождевые облака» [Там же].

84

* Согласно комментатору, такая радость подобна счастью, когда нет сдерживающих оков [Там же].

86

* Это последняя строфа молитвы.

87

* Комментатор пояснил: «Благодатные будды учили, что, когда совершается практика накопления добродетели (пунья-самбхара, см. ДС, СХVТI), тогда очищаются сознание и всё остальное. И тогда, согласно “**Ви́ра-датта-грихапати-парипричче**” (раздел в махаянском собрании сутр “**Ратна-кута**”), определённая [мера] добродетели [порождает в сострадательном уме] волю к Просветлению» [Там же: 146–147,187] (см. ДС, XIV, 6; XV, 1). Хотя формально у Аджитамитры приведённый текст относится к толкованию первой строки следующей строфы, но, мне думается, по смыслу его место здесь.

** Идею множественности махаянские учителя предпочитают передавать образным выражением «песчинки Ганга». Оно распространено в сутрах Совершенной Мудрости (Праджня-парамиты), ср. [Алмазная сутра 1993:130, 133, 137, 143 и т. д.].

88

* Благодатный – *bhagavant*, тиб. *bcom Idan 'das* – см. выше, СЛ, 117, РА, IV, 4.

** «Например, в “**Самадхи-раджа-сутре**” проповедуется, что это одно из качеств Любви (майтри). Однако благородная “**Акшаймати-сутра**” учит этому как одному из качеств совершенствования (парамита)» [Ajitamitra 1990:147,188].

90

* «Последствия наступят в соответствии с Законом (дхармой), если следовать ему, поскольку от Закона есть благая польза, и если тебе дорога твоя жизнь, то точно так же должен быть дорог Закон» [Там же: 147].

91

* См. ДС, С, 3; LXXV, 10.

** «Все жаждут обрести пронизательную мудрость (праджня), но только мудрыми она обретена для того, чтобы светить другим» [Там же].

92

* «Чистый – это незапятнанный благодаря отстранению от нечистоты в виде страсти и т. п. Дружелюбный – это обладающий любовью. “Тот, кто боится” – означает, что в нём якобы возник страх» [Там же].

93

* Эта строфа, сохранившаяся в санскритском тексте и в тибетском переводе, но отсутствующая в китайском, приведена З. Диц под № 91 А, поскольку считается ею толкованием (гlossой) предыдущей [Dietz 1980a: 211, 218]. М. Хан просто относит её к сомнительным и приводит лишь в примечаниях к санскритскому и тибетскому текстам РА [Hahn 1982: 164–165]. В английском переводе эта строфа вообще отсутствует [Hopkins 1975: 93]. Нгаванг Самтен включил её в основной текст своего тибетского издания РА [Ratnavali 1991: 271–272] и в готовящееся санскритское издание. Я надеюсь, что сомнительной эту строфу считают не потому, что она нарушает круглое число строф главы (100) и «Наставления» (500). Толкованием предыдущей она тоже не выглядит, как это было выше, в строфе 45-й. Тот факт, что в строфах 92-й и 93-й в первой полушлоке фигурируют в основном те же термины, но в других падежах, вовсе не является свидетельством интерпретации, поскольку в РА есть и другие аналогичные примеры. Так, в РА, IV, 44–45-е строфы в обеих полушлоках идентичны даже в падежах, отличаясь лишь парой терминов. Но никто не сомневается в их подлинности (может быть, потому, что в главе 100 строф), хотя они действительно выглядят двумя рецензиями одного и того же. На мой взгляд, эта 93-я строфа и содержательно, и по смыслу к месту, лишать которого её мы не вправе.

94

* «Удовлетворённость – это предпочтение довольствоваться [тем, что есть], вместо желания добыть. Сострадание – это сопереживание страданиям других. Нравственность – это либо то, что содержится в семёрке “даров” (в ДС, СIХ их 8), либо деяния ради существ и накопление добродетели (согласно Ю. Окаде, второе пояснение сосредоточено из “Бодхисаттва-бхуми-сутры”). Пронизательная мудрость – это пребывание в состоянии сосредоточения ради постижения сути вещей. Для этого надо быть всегда внимательным, чтобы созерцать (бхавана) основоположения Закона (т. е. содержание и смысл отдельных буддийских учений, к примеру, по ДС)» [Ajitamitra 1990:147–148, 188].

95

* «Они обучат той особенной форме (сварупа) Закона, которая преподаётся [царю] из дружественных чувств» [Там же: 148].

** «Наивысшая цель – это либо прекращение пребывания существом среди существ, либо буддство» [Там же].

*** «Правило – это то состояние, которого желательно придерживаться» [Там же].

96

* Аджитамитра толкует здесь каждое слово, но по принципу «масло масляное», например, «добро – это то, что по природе доброе... независимый – это тот, кто зависит от самого себя, потому что родился с острым умом... Разве добротолбие объяснить плохими словами?» [Там же: 148–149].

102

* Так истолковал Аджитамитра, букв, даже «разрушить» [Там же: 149]. Здесь и далее использованы его синонимы к словам последней строфы при поиске русских соответствий.

** Букв, без желания, без надежды, что комментатор пояснил как «не боясь (не опасаясь) за добрые свои качества» [Там же].

*** Буддисты насчитывали пять её видов, см. ДС, LXXVIII.

**** Аджитамитра подчеркнул, что перечисленные ниже качества испытываются в отношении других, а не самого себя [Там же].

***** Здесь в тексте – «шила» (tshul khirms). Столь неожиданный перевод хорошо известного термина («нравственность») объясняется опять-таки комментарием, где шила – это либо «испытывать любовь, почтение, уважение», либо «покровительствовать, защищать, кормить». Мне кажется, что в данном русском переводе я объединил оба толкования.

КОЛОФОН

* Английские переводчики РА здесь и ниже не точны [Hopkins 1975: 93].

** Банде Палцег участвовал в переводе и «**Дружественного послания**» (СЛ).