

Е.Ю. Стабурова

Рижский ун-т им. П. Страдыня (Латвия)

**Концепция *алаи* в контексте изучения
«Золотого льва» Фа Цзана**

Понятие *алаи* уже давно и прочно вошло в лексикон буддизма на всех языках, поэтому данное сообщение ни в коей мере не претендует на открытие. Однако нам показалось важным рассмотреть содержание этой категории через призму конкретной китайской буддийской школы Хуаянь, и даже ещё сильнее сузив обзор до одного весьма лаконичного текста этой школы – «Золотого льва» Фа Цзана. Школа Хуаянь заявляла, что в своей доктрине смогла объединить все магистральные направления буддизма. В «Золотом льве» Фа Цзан насчитал четыре направления, элементы которых включила в себя Хуаянь: Хинаяна и три школы Махаяны – *Дуньцзяо* («Мгновенное учение»), *Шицзяо* («Начальное учение»), *Чжун цзяо* («Серединное учение»). Это, по мнению Фа Цзана, давало Хуаянь право называть себя *И цзяо* («Единым учением»). Можно соглашаться или не соглашаться с самооценкой школы Хуаянь, но важно принимать во внимание, что она сама считала себя наследницей и продолжательницей предыдущего опыта китайского буддизма и его интерпретатором. Это наблюдение в полной мере относится к понятию *алаи*, которое, с одной стороны, принадлежит всем буддийским направлениям, но с другой стороны, было переосмыслено Фа Цзаном с учётом предыдущих трактовок и теоретических рамок собственной философии. Подобно другим махаянским школам Хуаянь делила мир на две части – часть *истины, правды, реальности*, которая иногда обозначалась словом *НЕТ*, и которая не подлежала анализу, и на дхармическую часть, одной своей стороной примыкающую к *НЕТ*, а другой стороной уходящую в мир полной иллюзии. Своеобразие картины мира, созданной Хуаянь, заключалось в последовательном применении двухстороннего формата

© Стабурова Е.Ю., 2013

к анализу дхармического мира и отмене иерархии сторон. Этот подход не мог не сказаться и на трактовке категории *алаи*.

Алаи 阿賴耶 – китайская форма санскритского слова *алая*, ālaya (санскр.). По-китайски санскритское слово транскрибировали также как: *алие* 阿利耶, *алие* 阿梨耶, *алие* 阿黎耶, *алое* 阿羅耶; или с помощью аббревиатур: *лай* 賴, *лайе* 賴耶, *лие* 梨耶. В буквальном переводе с санскрита *алая* означает «дом», «жилище», «место жительства» [2, с. 100]. Китайские последователи Махаяны переводили на китайский язык слово *алая* как *цзан* («хранилище»), а также как *у мо* 無沒 («неисчезающее», вар.: «неисчерпаемое», «несмешивающееся») [9, с. 292].

Концепция *алаи* заняла важное место в учениях школ Махаяны, однако слово *алая* встречается уже в источниках Хинаяны [см.: 10]. Трактовка понятия *алаи* разными школами отличается разнообразием [6, с. 606]. Распространённое представление об *алае* китайских махаянских школ сводится к тому, что это такое, условно говоря, «хранилище», где пребывает как **возможность** вся оформленная часть дхармического мира.

Несмотря на то, что *алая* рассматривалась как «хранилище» разнородных *дхарм*, всё её содержимое обладало общей чертой – все представленные в ней законы/дхармы пребывали в ещё нераскрытом состоянии, в виде **возможности** для (псевдо-)воплощения. Поэтому содержимое *алаи* можно было называть общим именем *чжунцзы* («семена»).

Учение об *алае* (более правильно было бы сказать «учения об *алае*») представляет собой огромный пласт буддистской философии и религии, но в «Золотом льве» Фа Цзан его затрагивает лишь мимоходом. Тем не менее, даже эти отрывочные замечания весьма важны для воссоздания картины мира, очерченной танским мыслителем.

«Хранилище» (*цзан*) в «Золотом льве» упоминается в главе 7.2. Фа Цзана оно интересует с точки зрения того, ЧТО там хранится. Принципиально важный для учения Хуаянь ответ на этот вопрос сводится к тому, что в «хранилище» хранятся *дхармы* двух видов, определяемые философом как «смешанные» (*цза*) и «чистые» (*чунь*). По Фа Цзану, «чистый» закон/*дхарма* есть возможность цельного оформления (псевдо-)явления, «смешанный» закон/*дхарма* – возможность оформления части (псевдо-)явления, которое получает законченную (псевдо-)форму в результате смешения отдельных частей.

В этой же главе Фа Цзан объясняет, КАК законы/*дхармы* хранятся. Оказывается, что «по одному». Важно также его замечание о благодности «хранилища» и его содержимого. Мыслитель заявлял об абсолютном совершенстве «хранилища», в котором все *дхармы* суть «благо» (дэ). Вот как это записано в тексте: «Оказывается, что все по од-

ному смешанные (*цза*) [законы] и все по одному чистые (*чунь*) [законы] образуют круглое и полное (*юань мань*) хранилище (*цзан*). Именуется воротами в [понимание того, что] все (*чжу*) законы хранилища (*цзан*), как чистые (*чунь*), так и смешанные (*цза*), суть благо (*дэ*) (則一一皆雜, 一一皆純, 為圓滿藏, 名諸藏純雜具德門)» [5, с. 63–64].

Соотнесение *алаи* с *ли* и *ши*

Для китайских мыслителей, каковыми являлись представители школы Хуаянь, принципиально важным было никогда не терять из виду сугубо китайскую категорию *ли* 理 вместе с конгруэнтным ей *ши* 事 («дело»). В одной из публикаций мы уже писали, что для буддистов Хуаянь *ли* – это единая, универсальная *дхарма*, которая не проецирует себя вовне и принципиально интегративна, то есть, неделима. Свойством *ли* также является «неподвижность» (*будун*). [5, с. 4]. Школа Хуаянь трактовала *ши* как ступень в раскрытии *ли* в направлении (псевдо-)мира, как повторение единого *ли* во множестве. Свойством *ши* следовало считать «бездеятельность» (*буцзо*), что в соответствующей интерпретации рассматривалось как потенция движения [см.: 3].

В связи с *алаей* оказывалось, что единая *дхарма ли* располагалась китайскими буддистами приблизительно там же, где *алая*. Поэтому было важно установить, как соотносятся между собой эти категории, одна из которых пришла из Индии, а *ли* с *ши* были унаследованы из китайской философской традиции. Помимо чисто абстрактного интереса, тут имела и практическая составляющая, ведь попадание на уровень *алаи* было почти равносильно выходу из брэнного мира, но стратегию действий можно было разрабатывать только тогда, когда было понятно, где на этой картине мира расположена *ли* (вместе с *ши*).

Чтобы содержащаяся в «хранилище» **возможность** воплощения законов реализовывалась, надо было в понятие *алаи* привнести элемент диалектики, а вместе с ним – возможность развития. Поэтому китайские махаянские школы придавали *алае* свойства «рождения» (*шэн*) и «уничтожения» (*ме*).

Один из источников, находившихся в поле зрения Фа Цзана, *Синь ши чжан* 心識章, на наш взгляд, даёт ключ к тому, как сначала развивалась мысль китайских махаянистов о взаимоотношении между *алаей* и *ли*: «Если опираться на Начальное учение (*Ши цзяо*), то в *алаю* вкладывают смысл разделения единого на рождение и уничтожение. Так как с этим нельзя согласовать истинное *ли* (*чжэнь ли* 真理), то говорят, что [*алая*] концентрируется в бездеятельной (*буцзо* 不作) *дхарме*. Поэтому устанавливают *алаю* в деле (*ши* 事), с которого связи поднимают (*юань ци*) рождения (*шэн*) и уничтожения (*ме*)»

[цит. по: 5, с. 104–105]. Иными словами, хранилище дхарм, каковым является *алая* (которая, кстати, тоже сама определима как *дхарма*), предполагает их рождение и уничтожение. Но с этим условием нельзя согласовать *ли* – интегральную, неподверженную изменениям дхарму. Поэтому *алая* располагается на уровне *ши*, двойника *ли*, который, хоть относится к разряду «бездеятельной» дхармы, является платформой для процессов «рождения» и «уничтожения».

Иначе говоря, концептуальная проблема заключалась в том, что *ли*, будучи понятием почти одноуровневым с *алаей*, являлась единой дхармой по определению. *Алая* же предполагала единство, раздвоенное на рождение и уничтожение. Причём, если *ли* по определению была лишена любого проявления динамизма, то *алая* таковой предполагала, поскольку заключала в себе рождение и уничтожение. Эту проблему можно было решить, расположив *алаю* между уровнем полной интегральности и неподвижности, на котором пребывает *ли*, и собственно (псевдо-)проявленным миром, в самом начале его становления, где *ли* продолжается как *ши*. В этой точке, где *ши* только-только отпочковалось от *ли*, располагается *алая*. *Ши*, хотя уже развёрнуто в сторону динамизма, ещё не получило инерцию движения, и поэтому определяемо как «бездеятельная» (*буцзо 不作*) дхарма. То есть, *алая* размещалась на уровне, максимально приближённом к *ли*, но там, где происходит становление *ши*. *Алая* – там, где зафиксирована двоичность *ши* (*ши* как то, что есть *ли*, и *ши* как то, что не есть *ли*), не перешедшая во множественность, и где *ши* ещё не обрело инерцию деятельности, поэтому характеризуется как «бездеятельное» (*буцзо 不作*).

«Начальное учение» в вопросе об *алае* и *ли* заложило базис для Хуаянь. Однако обе категории относились им к основам дхармического мира, т.е. к тому уровню, где дхармический мир граничил с запредельем.

Хуаянь же (и в этом отношении ей было близко так называемое «Серединное учение», *Чжунцзяо*) рассматривала дхармическую часть мира в границах «взаимности» (*сян*) двух сторон (см.: [4]), и в этом смысле, на новом уже витке развития буддистской философии, вернулась к идее «двух берегов» (*лян ань*) Хинаяны). Фа Цзан провозглашал, что «две стороны взаимности (*сян*) существуют парой (二相雙存)» [5, с. 29]. Возвращение к идее двухстороннего (дхармического) мира повлекло за собой изменение подхода к *алае* и *ли*. Отныне двухсторонность надо было представлять себе и как абсолютное выражение двух пределов дхармического мира и как квантование двухстороннего формата в любых проявлениях, от глобальных до самых незначительных.

В этом контексте «хранилище» (*цзан*) стало обозначать две противоположные, но совмещённые, взаимопроникающие, взаимообуславливающие стороны. В качестве примера можно было одну сторону хранилища назвать «золотом», или в буддистской терминологии «подобием истинного», а другую сторону – «львом», подразумевая (псевдо-)явленное, искажённое отображение истинного. *Алая* стала пониматься как «Соединение истинного и искажённого, неединое и неразличное (真妄和合, 非一非異)» [цит. по: 5, с. 100]. «Неединое» – это предельная (начальная) граница дхармического, за которой начинается «единое», т.е. *НЕТ*. «Неразличное» – это иллюзорная часть дхармического мира, которая, тем не менее, неотделима от «единого» и стремится к «единому», поэтому обозначается как «неразличное».

С точки зрения Хуаянь, разница в догматах «Начального учения» и «Серединного учения» применительно к понятию *алаи* состояла в том, что в первом случае имело место признание «единой» (*и*) основы дхармического мира, с дальнейшим развитием её в сторону (псевдо-)проявления, а во втором случае признавалась изначальная и повсеместная двойственность дхармического мира. Фа Цзан это проецировал на двоичность *алаи*.

Соответственно менялось представление о *ли* и *ши*. В плане их взаимоотношений, «Начальное учение» противопоставляло их друг другу, школа Хуаянь, вслед за «Серединным учением» акцентировала то, что *ли* и *ши* на равных основаниях входят в единую двухстороннюю взаимную конструкцию. Фа Цзан подчёркивал, что «*ли* и дело (*ши*) показываются как равные (理事齊現)» [5, с. 64]. С точки зрения их положения в картине мира они перестали восприниматься как категории, относящиеся лишь к основе дхармического мира, их двухсторонняя конструкция стала вездесущей, но, при том, ещё и такой, которая охватывала собой весь дхармический мир целиком. Кроме того, соподчинённость *ли* и *ши* вытеснялась представлением о их равенстве.

Знание *алаи*

Интеллектуальное движение в направлении *алаи*, которое заключалось в овладении теорией *алаи* и методами её достижения, приводило верующего в состояние благодности, за которым следовал выход в нирвану. Поэтому важное место в догматике буддизма, в том числе школы Хуаянь, занимало понятие «знание *алаи*» (Ālayavijñāna). В «Золотом льве» это понятие обозначено самым распространённым китайским названием *алэйе ши*, т.е. дословно *знание алай*. Но есть и другие китайские переводы этого индийского понятия: «знание сердца» (*синь ши*), «знание хранилища» (*цзан ши*),

«знание Корня» (*бэнь ши*), «знание Корня и корня» (*бэньгэнь ши*), «знание семени» (*чжун ши*), «восьмое знание» (*диба ши*) [5, с. 100]. В русском языке это понятие называется по-разному, как «сознание-сокровищница» [1, с. 105], «сознание хранилища» [7, с. 58; 8, с. 150].

Что нужно знать и как надо организовывать процесс познания «хранилища» – это, пожалуй, были центральные вопросы теории и практики «знания *алаи*». Отвечая на эти вопросы, школа Хуаянь последовательно придерживалась двухстороннего формата. По мнению её теоретиков, «это знание [*алаи*] имеет два значения – пробуждение и непробуждение. Пробуждение поддерживает приказ всему живому правильно понимать истинную природу. Непробуждение поддерживает приказ всему живому правильно понимать неясное (此識有覺不覺二義, 覺即令生真性正解. 不覺即令生無明正解)» [5, с. 100]. Короче говоря, тут идёт речь о том, что «знание *алаи*» состоит из двух сторон – «пробуждения» и «непробуждения», из понимания глубинных основ дхармического мира («истинная природа») и понимания неизбытно мутной стороны иллюзий («неясное»).

В главе 7.8. «Золотого льва» Фа Цзан, рассуждая о «знании *алаи*», тоже подчёркивает наличие в нём знания двух сторон, стороны искажённого знания и стороны подлинного знания. Используемый мыслителем стилистический приём в виде параллельных лексических конструкций позволяет ему сообщить о равнозначности обеих сторон. В тексте сказано: «Проговаривая „то лев“, с помощью этого демонстрируется неясность (*у мин*). Произнося „его золотое Тело (*ти*)“, целиком проясняется (*чжан*) истинная природа (*чжэньсин*) (說此師子, 以表無明, 語其金體, 具障真性)» [5, с. 65]. На примере образа «золотого льва» показано, что есть знание «льва», которое в силу изначальной ложности этого образа, обозначается как «неясность», и есть знание «золота», которое в соответствии с изначальным условием занимает тот уровень дхармического мира, который плотно примыкает к «истинному» и «реальному», и поэтому называется знанием «истинной природы». Как знание «льва», так и знание «золота» в равной степени важны. Будучи разведёнными по разным сторонам, два вида знания составляют то, что называется «знанием *алаи*».

Фа Цзан также, по сути дела, приравнивал «знание *алаи*» к познанию *ли* и *ши*. По его мнению, главное состоит в том, что знание и того и другого способствует правильному пониманию мира. В «Золотом льве» сказано: «Суждение, объединившее *ли* и *ши* (*ли ши хэ лунь*), **похоже** на знание *алаи* (*а лай ши*) – побуждает всё живое к правильному пониманию (*чжэнцзе*) (理事合論, 況阿賴識, 令生正解)» [5, с. 65].

Характерные для Хуаянь ситуативность и релятивизм допускали право заходить в знание «хранилища» с любой стороны, руководствуясь удобством познающего. Видимо не было случайности в том, что свои рассуждения о «знании *алаи*» Фа Цзан назвал «воротами, через которые всё живое [правильно] понимает (*цзе*), опираясь на *ши* и на проявляющиеся законы (託事顯法生解門)» [5, с. 65]. То есть, «правильное понимание» *ли* и *ши*, равно, как и «похожее» на него «знание *алаи*», по мнению философа, может быть достигнуто с опорой на *ши*, в может и через «проявляющиеся законы» полных иллюзий.

Выводы

Понятие «хранилища»-*алаи* в произведении Фа Цзана «Золотой лев» конкретно и рационально. Оно подразумевает некий двухсторонний континуум, в котором как возможность проявления присутствуют, по одной, типологически разные *дхармы*, обладающие свойствами рождения-уничтожения и нерождения-неуничтожения. Содержимое «хранилища» есть «благо»-*дэ*.

В «хранилище» соединяются две стороны, одна из которых соотносится с «неясным»миром «рождений-уничтожений», другая – со стороной «нерождения-неуничтожения» и уподобляется истинному основанию *дхармического* мира. Две противоположные стороны предлагалось рассматривать как лишённые противоречия. Стороны, которые можно было определить как основную и производную, следовало считать полностью равными и чуждыми какой бы то ни было иерархичности. «Знание хранилища» предполагало знание этих двух сторон и сулило благостность. Аналогом «знания *алаи*» следовало считать суждение, объединившее в себе единую и неподвижную *дхарму ли* и её продолжение в (псевдо-)явлениях *дхарму ши*. Оно выводило на *правильное понимание*. К овладению «знанием *алаи*» и «правильным пониманием» вели многочисленные пути.

Литература

1. Абаев Н.В. «Да чэнци синь лунь» // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994.
2. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М., 1978.
3. Стабурова Е.Ю. В поисках значений категории *ли* 理 в философии школы буддизма хуаянь // XXXVII научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2007.
4. Стабурова Е.Ю. «Доклад о золотом льве» Фа Цзана: проблемы перевода и концепция взаимности // XXXIV научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2004.

5. Фа Цзан 法藏. Хуаянь цзинь шицзы чжан цзяо ши 華嚴金獅子章校釋 (Глава о золотом льве в Хуаянь, отредактированная и прокомментированная) / Ред. и сост. комм. *Фан Литянь* 方立天. Пекин, 1996.
6. Цзунцзяо цыдянь 宗教词典 (Словарь религий). Шанхай, 1983.
7. *Чебунин А.В.* Учение китайского буддизма о человеке и обществе. Улан-Удэ, 2009.
8. *Янгутов Л.Е.* Алайе ши // Духовная культура Китая. Энциклопедия в пяти томах: Философия. М., 2006.
9. *Soothill W. Ed., Hodous L.* (eds of printed ver.); *Muller Ch.* (ed. of digitized ver.). A Dictionary of Chinese Buddhist Terms // <http://www.hm.tyg.jp/~acmuller/soothill/soothill-hodous.html>
10. *Walpole Rahula.* Alayavijnana – Store Consciousness. New South Wales (NSW), Australia: Buddhist Council of New South Wales. <http://www.budsas.org/ebud/ebdha195.htm> (11.02.2013).