
Е. А. Торчинов

**ФИЛОСОФИЯ
БУДДИЗМА МАХАЯНЫ**



**Санкт-Петербург
2002**

УДК 294.3
ББК Э353-4

*Федеральная целевая программа «Культура России»
(подпрограмма «Поддержка полиграфии
и книгоиздания России»)*

Е. А. Торчинов. Философия буддизма Махаяны. —
СПб. «Петербургское Востоковедение», 2002 — 320 с
Т 61 («Мир Востока», XII)

Книга известного петербургского буддолога и китаеведа Е. А. Торчинова посвящена философии буддизма Махаяны, или Великой Колесницы, направления буддизма, получившего широчайшее распространение в Китае, Японии, Тибете, Монголии, а также и на территории России. На основе анализа сложнейших буддийских философских текстов автор раскрывает основные положения главных интеллектуальных направлений махаянской мысли — мадхьямаки (срединного учения о пустотности сущего), йогачары (йогического дискурса о только-сознании) и теории природы Будды, присутствующей во всех существах. Особый интерес представляют параллели, проводимые автором между буддийскими теориями и идеями ряда европейских мыслителей. Е. А. Торчинов также рассматривает развитие философских основ классической индийской Махаяны буддистами Тибета и Китая. Завершает книгу очерк истории изучения буддийской философии в России.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей и философией буддизма, проблемами истории философии и религиоведения.

ISBN 5-85803-197-8

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории Российской Федерации и за ее пределами принадлежит «Петербургскому Востоковедению».

© Е. А. Торчинов, 2002
© «Петербургское
Востоковедение», 2002



Зарегистрированная
торговая марка



Зарегистрированная
торговая марка

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Глава 1</i> Будда и возникновение буддизма	8
<i>Глава 2.</i> Основы буддийского учения	30
<i>Глава 3.</i> Школы и направления буддизма Хинаяна и Махаяна	70
<i>Глава 4.</i> Доктринальная основа махаянской философии (литература сутр)	102
<i>Глава 5.</i> Классическая философия буддизма Махаяны: Мадхьямака (Шуньявада)	120
<i>Глава 6.</i> Классическая философия буддизма Махаяны: Йогачара (Виджнянавада) и теория Татхагатагарбхи	152
<i>Глава 7.</i> Буддийская философия в Тибете	198
<i>Глава 8.</i> Буддийская философия в Китае и на Дальнем Востоке	234
<i>Глава 9.</i> Очерк истории изучения буддийской философии в России	292
Рекомендуемая литература	313



ГЛАВА 1



БУДДА И ВОЗНИКНОВЕНИЕ БУДДИЗМА

Буддизм¹ — первая по времени возникновения мировая религия. Другие мировые религии появились значительно позднее: христианство — приблизительно через пятьсот лет после буддизма, а ислам — более чем через тысячу. Мировой религией буддизм считается на том же основании, что и две другие: только что названные религии подобно христианству и исламу, буддизм в своем распространении по земному шару решительно переступил этноконфессиональные и этногосударственные границы, став религией самых различных народов с совершенно разными культурными и религиозными традициями. Буддийский мир простерся от Ланки (Цейлона) до Тувы и Бурятии, от Калмыкии до Японии, продолжается начавшийся в конце XIX в. процесс распространения буддизма в Европе и Америке. Буддизм стал религией сотен миллионов людей в Юго-Восточной Азии, традиционно связанной с ро-

¹ Надо помнить, что слово «буддизм» создано европейцами в XIX в. Сами буддисты называют свою религию просто *Дхармой* (Законом, Учением) или *Буддхадхармой* (Учением Будды).

диной буддизма — Индии, и религией Дальнего Востока, цивилизации которого формировались на основе традиций китайской культуры; цитаделью буддизма уже тысячу лет является Тибет, куда буддизм принес индийскую культуру и которому он дал письменность, литературный язык и основы цивилизации. Буддийской философией восхищался А. Шопенгауэр, с уважением отзывались о ней Ф. Ницше и М. Хайдеггер. Без понимания буддизма невозможно понять и великие культуры Востока — индийскую, китайскую, не говоря уже о культурах Тибета и Монголии, пронизанных духом буддизма до их последних оснований. В лоне буддийской традиции были созданы тончайшие философские системы, изучение и осмысление которых и сейчас интересно не только с чисто историко-философской точки зрения, — вполне возможно, что буддийское умозрение способно обогатить и современную философию, в выжидании стоящую на перепутье новоевропейской классики и постмодерна. Таким образом, изучение буддизма необходимо и для востоковеда, и для культуролога, и для религиоведа, и для философа. И, конечно, нельзя понять буддизм, не обратившись сперва к вопросу о причинах его происхождения. Надо сказать, что этот вопрос вполне правомерен и с точки зрения самого буддизма: ведь буддизм провозглашает принцип всеобщей причинной обусловленности, а следовательно, и сам также должен рассматриваться с точки зрения причинной обусловленности (*пратитья самутпада*).

Не будет ошибкой сказать, что буддизм возник в Индии (точнее, на индийском субконтиненте, поскольку на территории исторической Индии в настоящее

время существует несколько государств — Республика Индия, Пакистан, Бангладеш и Непал, к этим континентальным странам следует также добавить и остров Ланку) в середине I тысячелетия до н. э., то есть в знаменитое ясперсовское «осевое время», время возникновения рациональной философии и этически ориентированных религий, когда архаическая имморальная религиозность сакрализованного космоса сменяется религиями спасения и освобождения человеческого существа

Сама буддийская традиция признает две даты паринирваны (смерти) основателя буддизма — Сиддхартхи Гаутамы (Будды Шакьямуни) — 544 г до н. э. и 486 г до н. э. (здесь, конечно, не имеются в виду совершенно фантастические даты, родившиеся из астрологических выкладок поздних тантрических авторов). Именно первая дата была принята ЮНЕСКО, когда в 1956 году весь мир отмечал 2500-летие буддизма. Однако в настоящее время ни один серьезный буддолог не считает эти даты (так называемые «долгая хронология» и «исправленная долгая хронология») исторически релевантными. Но этот вывод, пожалуй, и все, что сближает позиции разных буддологов по вопросу о датировке жизни основателя буддизма. Впрочем, кажется, есть согласие и еще по одной позиции: никто не сомневается, что Будда жил до походов Александра Македонского в Индию, то есть до 20-х годов IV в до н. э. Далее начинаются разногласия: одни ученые максимально приближают Будду к эпохе походов Александра, другие же, напротив, разводят эти даты. Эти разногласия определяются спецификой источников, которым те или иные буддологи предпочи-

тают пользоваться. царские хроники, монастырские хроники или же списки глав *сангхи* (буддийской монашеской общины) от паринирваны Будды до вступления на престол первого буддийского императора Ашоки (273?—232? до н. э.) Последний тип источников представляется наиболее надежным, а к тому же и дающим дату паринирваны Будды, максимально приближенную к «золотой середине», — около 400 г до н. э. Поскольку традиция утверждает, что Будда прожил 80 лет, мы, думается, не очень ошибемся, если предположим, что Будда был современником и ровесником Сократа

Почему буддизм вообще возник? Вообще-то, это неблагоприятный вопрос, и, следуя совету выдающегося французского историка-медиевиста М. Блока, нам не стоит предаваться «фетишизму истоков» и надеяться на то, что знание причин возникновения буддизма раскроет для нас суть буддизма. Более того, надо откровенно признаться, что современные научные данные о древнеиндийском обществе слишком скудны, чтобы надеяться на ответ, хоть скольконибудь приближающийся к полноте. О происхождении буддизма написано множество книг, но особой ясности в этом вопросе по-прежнему нет. Поэтому мы ограничимся здесь тем, что охарактеризуем некоторые достаточно очевидные причины и условия, способствовавшие возникновению буддизма и его укреплению в индийском обществе древности.

Буддизм возник в северо-восточной части Индии (территория современного штата Бихар), где находились те древние государства (Магадха, Кошала, Вайшали), в которых проповедовал Будда и где буддизм с самого начала своего существования по-

лучил значительное распространение. Обычно считается, что здесь, с одной стороны, позиции ведической религии и связанной с ней варновой (сословной) системы, обеспечивавшей привилегированное положение брахманской (жреческой) варны, были слабее, чем в других частях Индии (то есть северо-восток Индии был как бы слабым звеном брахманизма), а с другой — как раз здесь шел бурный процесс государственного строительства, предполагавший возвышение другого благородного сословия — варны кшатриев (воинов и светских правителей — царей). А буддизм и возник как оппозиционное брахманизму учение, опиравшееся прежде всего на светскую власть царей. Важно также отметить, что именно буддизм способствовал созданию в Индии мощных государственных образований вроде империи Ашоки. Много позднее, уже в V в н э великий буддийский философ Васубандху, излагая в своем «Вместилище Абхидхармы» («Абхидхармакоша») миф о происхождении общества, почти ничего не говорит о брахманах, но очень подробно описывает происхождение царской власти (предлагая один из древнейших вариантов договорной теории) и воинского сословия.

В опоре буддизма даже не столько на сословие кшатриев, сколько на царскую власть как таковую была скрыта существенная опасность, в полной мере проявившаяся в период так называемого упадка буддизма в Индии, приведшего к практически полному исчезновению буддизма на его родине (VII—XIII вв.) Собственно, никакого упадка не было. В монастырях-университетах (Наланда, Викрамашила) продолжала расцветать монашеская ученость, писа-

лись утонченнейшие трактаты по логике и эпистемологии, выигрывались диспуты, тантрические йогини-*махасиддхи* (великие совершенные) собирались на свои мистические пиршества и предавались созерцанию в лесах и на кладбищах. Просто цари постепенно переставали поддерживать буддизм, в силу не совсем ясных причин возвращаясь в лоно брахманской ортодоксии — индуизма. И вместе с прекращением царской поддержки исчезал и буддизм. Там же, где цари сохраняли приверженность Учению (*Дхарме*) Будды, расцвет буддизма продолжался. Так, например, было в бенгальском государстве Палов, цари которого продолжали покровительствовать буддизму вплоть до того, как Бенгалия оказалась под властью завоевателей-мусульман. Таким образом, в Индии буддизм был «царской» религией, что не мешало ему одновременно быть и формой древнеиндийского свободомыслия, поскольку носителем религиозной и вообще идеологической ортодоксии и ортопраксии было в Индии жреческое сословие брахманов. И даже в самый поздний период своего существования в Индии буддизм не утратил этого духа свободомыслия. Вспомним, к слову, к какому поистине вольтеровскому примеру прибегает буддийский философ, один из первых проповедников буддизма в Тибете — Шантаракшита (VIII в.), критикуя брахманистское положение, согласно которому в случае конфликта между данными опыта и утверждениями Откровения — Вед предпочтение должно отдаваться утверждениям Писания. Вот, говорит Шантаракшита, возвращается домой муж и застаёт свою жену в объятиях любовника. Муж начинает ругать

ее, а она все отрицает. Тогда муж говорит, что все видел своими глазами, а его жена обращается к соседям и патетически восклицает: «Люди добрые! Ну видели ли вы такого идиота, как мой муженек, который больше доверяет каким-то своим глазам, чем словам такой добродетельной женщины, как я!»

Середина I тысячелетия до н.э. стала в Индии временем кризиса древней ведической религии, хранителями и ревнителями которой были брахманы. И неудивительно, что слабое звено брахманизма — государства северо-востока Индии — оказалось опорой и цитаделью альтернативных религиозных движений, к которым принадлежал и буддизм. А возникновение этих альтернативных учений, в свою очередь, было тесно связано с разочарованием части древнеиндийского общества в ведической религии с ее ритуализмом и формальным благочестием, а также с определенными противоречиями и конфликтами между *брахманами* (жречеством) и *кшатриями* (воплощавшими начала светской власти древнеиндийских царей)

Как бы то ни было, старая ведическая религия жертвоприношений и ритуалов переживала острейший кризис, что выразилось в появлении новых, неортодоксальных аскетических движений так называемых *шраманов*, аскетов, подвижников, странствующих философов, отвергших авторитет брахманов и священных Вед и поставивших своей целью самостоятельный поиск истины через занятия философией и йогой (психопрактикой преобразования сознания). Одним из таких шраманов (или на языке пали — *саманов*) и был Будда Шакьямуни, исторический основатель буддизма.

Шраманы и шраманские движения сыграли огромную роль в истории индийской философии и культуры. Прежде всего, от них идет традиция свободного философского диспута и философии как логико-дискурсивного обоснования и вывода тех или иных теоретических положений. Если Упанишады только провозглашали некие метафизические истины, то шраманы стали философские истины обосновывать и доказывать. В дискуссиях между разными шраманскими группами (которых было великое множество) и рождалась индийская философия в отличие от мудрости Упанишад. Можно также сказать, что если Упанишады безусловно являются философскими текстами по их предмету, то шраманы дали Индии философию и по форме. Поэтому и Будда может считаться не только основателем религии и мудрецом, обретшим свою мудрость практикой созерцания, но и одним из первых индийских философов, участвовавших в дискуссиях с другими шраманами по правилам, принятым в их среде.

В настоящее время совершенно невозможно реконструировать научную биографию Будды. Простое отсечение мифологических сюжетов и элементов фольклорного характера совершенно неэффективно, а материала для подлинной биографической реконструкции у современной науки явно недостаточно. Потому мы здесь даже не станем пытаться заниматься этим безнадежным делом и представим не биографию, а вполне традиционное жизнеописание Будды на основе синтеза ряда буддийских житийных текстов.

В течение сотен и сотен жизней *Бодхисаттва* (*бодхи* — «пробуждение», «просветление», *саттва* —

«существо», здесь — «будущий Будда») совершал бесчисленные подвиги любви и сострадания, постепенно накапливая заслуги и приближаясь к состоянию мудреца, познавшего истину и вышедшего из мучительного колеса чередования рождений и смертей, — Будды. И вот пришло время его последнего рождения. Бодхисаттва пребывал на небесах Тушита и обозревал землю в поисках наиболее благоприятного места для этого рождения, поскольку он уже находился на таком уровне духовного развития, что мог выбирать. И его взгляд остановился на небольшом государстве народа шакьев в северо-восточной части Индии (территория современного Непала), здесь правил мудрый царь Шуддходана из древнего царского рода. И Бодхисаттва, который мог даже просто появиться в мире не входя в материнскую утробу, решил избрать семью царя шакьев для своего рождения, дабы впоследствии люди, испытывая глубокое уважение к почтенному роду царей шакьев, с большим доверием отнеслись бы к проповеди Будды, видя в нем отпрыска древней и славной семьи.

В эту ночь жена царя, царица Махамая, увидела сон, что в ее бок вошел белый слон с шестью бивнями, и она поняла, что зачала великого человека. Буддизм учит, что зачатие Будды было вполне естественным, а видение белого слона — лишь знак зачатия великой личности.

Незадолго до родов царица в сопровождении своей свиты отправилась в соответствии с обычаем в дом своих родителей. На пути, когда они проходили через рощу саловых деревьев, называвшуюся Лумбини, царица почувствовала родовые схватки.

взялась за ветку дерева и родила сына, который вышел из ее чрева через бедро. Младенец немедленно встал на ноги и сделал семь шагов, провозгласив себя существом, превосходящим и людей, и богов.

Но эти чудесные роды оказались роковыми, и вскоре Махамая умерла. Сын ее не забыл о матери, которой совсем не знал, уже после своего Пробуждения он вознесся на небеса Тушита, где обрела рождение Махамая, рассказал ей, что стал Буддой, победителем страданий, и проповедал ей Абхидхарму — буддийское философское учение. Пока же будущий Будда еще младенец, и его доставляют в отцовский дворец в городе Капилавасту (близ современной столицы Непала г. Катманду), центре страны шакьев.

Царь призвал к младенцу астролога Ашиту, и тот обнаружил на его теле тридцать два признака великого человека (знак колеса между бровями, а также знаки на ладонях и ступнях ног, ушницу — выпуклость на темени, перепонки между пальцами и т. д.). На основании этих признаков Ашита объявил, что новорожденный станет или великим государем, властителем всего мира (*чакравартином*), или святым, познавшим истину, — Буддой. Тогда мальчика нарекли Сиддхартхой Гаутамой. Гаутама — его фамильное имя, Сиддхартха можно перевести как «Полностью Достигший Цели».

Царю, конечно, хотелось, чтобы его сын стал великим государем. Поэтому он решил так организовать жизнь сына, чтобы ничто не могло навести его на философские размышления или раздумья о смысле жизни. Принца поселили в роскоши и неге

в великолепном дворце, отгороженном от внешнего мира Мальчик рос, неизменно обгоняя всех своих сверстников в науках и спорте. С детства, однако, проявлял склонность к размышлениям и однажды, сидя под розовым кустом, он непроизвольно погрузился в состояние йогического транса (*самадхи*) такой интенсивности, что его сила даже остановила одно из божеств, пролетавших неподалеку Нрава принц был кроткого, что поначалу даже восстановило против него его невесту — принцессу Яшодхару, которая сочла, что подобная кротость не пристала кшатрию и несовместима с воинской доблестью. И только после того, как Сиддхартха продемонстрировал Яшодхаре свое воинское искусство, она согласилась стать его женой; у них родился сын Рахула. Казалось, что план царя-отца непременно осуществится Так продолжалось до тех пор, пока принцу не исполнилось двадцать девять лет и он однажды не отправился на охоту Эта охота изменила всю его жизнь

На охоте принца впервые потрясло созерцание страданий, переполняющих жизнь Он видит переполненное поле, на котором птицы выклевают червей из комьев земли, и поражается, почему одни живые существа могут жить только ценой смерти других Но самым важным для духовного переворота Сиддхартхи оказываются четыре встречи. Царевич видит похоронную процессию и понимает, что все люди и он сам смертны и ни богатство, ни знатность не могут защитить от смерти Он обращает внимание на прокаженного и впервые осознает, что болезни подстерегают любого смертного Принц смотрит на нищего, просящего подаяние, и

понимает мимолетность и призрачность богатства и знатности. И вот Сиддхартха оказывается перед мудрецом, погруженным в созерцание. Глядя на него, принц осознает, что путь самоуглубления и самопознания — единственный путь к постижению причин страданий и способа избавления от них. Согласно преданию, сами боги, также пребывающие в колесе рождений-смертей и жаждущие избавления, послали принцу навстречу увиденных им людей, чтобы вдохновить его вступить на путь познания и освобождения.

После этой достопамятной охоты царевич не мог уже больше спокойно жить в своем роскошном дворце. И вот однажды ночью он покидает дворец на своем любимом коне Кантаке, в сопровождении одного слуги. На опушке леса он попрощался со слугой и конем и мечом своим, который взял в руки последний раз, отсек в знак отречения от мирской жизни свои длинные волосы «цвета меда». Затем он вступил в лес. Начался период ученичества, аскезы и духовных поисков.

Сиддхартха присоединялся к разным шраманским группам, быстро достигая всего, чему учили их наставники. Наиболее известными из учителей будущего Будды были Удрака Рамапутра и Арада Калама. Они проповедовали учение, близкое *санкхье* — одной из ортодоксальных брахманских школ, возникшей, однако, в шраманской среде, а также учили йогической практике духовных упражнений, в том числе дыхательной гимнастике, требовавшей длительной задержки дыхания, сопровождавшейся мучительными ощущениями. По учению *санкхьи*, мир представляет собой результат ложного отождествле-

ния духа с материей. Полное отчуждение духа от материи есть освобождение и избавление от всех страданий. Сиддхартха очень быстро достиг всего, о чем учили его наставники, и те даже предложили ему стать их преемником. Однако бывший царевич отказался: он не нашел того, чего искал, и ответы, которые он получил, практикуя методы своих наставников, не удовлетворили его.

Надо сказать, что шраманские философы (*париварджики* — «странствующие») проповедовали самые разные доктрины. Вот некоторые данные о них, содержащиеся в палийских буддийских текстах. Пурана Кассапа проповедовал бесполезность действий, Макхали Госала (глава известной школы *адживиков*) утверждал строгий детерминизм и фатализм, Аджита Кесакамбала отстаивал учение, близкое материализму; Пакуддха Каччаяна говорил о вечности семи субстанций; Санджая Белаттхипутта был приверженцем полного агностицизма, а Нигантха Напапутта исповедовал скептические взгляды.

Сиддхартха внимательно слушал всех, но ничьим приверженцем так и не стал. Он предался суровой аскезе и умерщвлению плоти. Впоследствии он говорил, что дошел до такой степени истощения, что, дотронувшись до живота, чувствовал пальцем позвоночник. Но аскеза не приблизила его к просветлению, и истина оставалась столь же далекой от него, как и тогда, когда он жил в царском дворце в Капилавасту.

Тогда Сиддхартха решил отказаться от крайности аскетизма и принял скромную, но питательную еду (рисовую кашу на молоке) из рук жившей неподалеку девушки. Пять аскетов, практиковавших

вместе с ним, сочли Сиддхартху отступником и покинули его, оставив в полном одиночестве. Тогда бывший принц сел в позе созерцания под баньяновое дерево (*ficus religiosa*), получившее в буддийской традиции наименование «Древо Пробуждения» (*бодхи*), и дал клятву, что не сойдет с этого места до тех пор, пока не достигнет своей цели и не познает истину, после чего вошел в состояние глубокого сосредоточения, погрузившись в созерцание.

Чувствуя приближение победы Сиддхартхи над миром смертей и рождений, злой демон Мара атаковал его своими демоническими полчищами, а когда тот не устршился, попытался соблазнить его обликом своих прекрасных дочерей. Но Сиддхартха остался непоколебим, и Мара отступил. Между тем Сиддхартха все глубже и глубже погружался в созерцание, и ему открылись Четыре Благородные Истины о страдании, причинах страдания, прекращении страдания и пути, ведущем к прекращению страданий. Еще глубже стало его сосредоточение, и он постиг всеобщий принцип причинно зависимого происхождения. Наконец разум Сиддхартхи достиг четвертого уровня сосредоточения, и перед ним засиял свет нерушимого покоя нирваны, Великого Освобождения. Здесь Сиддхартха вошел в состояние транса океанического Отражения — его сознание уподобилось безграничной поверхности Мирового океана в состоянии полного штиля, когда зеркальная гладь неподвижных вод отражает в себе все феномены. В этот момент Сиддхартха Гаутама, царевич из клана шакьев, исчез, и в мире появился Будда (*Buddha*) — Пробужденный, Просветленный (санскритский корень *buddh* тот же самый, что и в

русских словах «будить», «пробуждаться», что абсолютно неудивительно, поскольку русский язык, как и санскрит, наряду с латынью, немецким, литовским и многими другими славянскими, германскими, романскими языками, относится к индоевропейской языковой семье) И больше уже не был он принцем и наследником престола, строго говоря, не был он больше и человеком, ибо люди рождаются и умирают, а Будда пребывает превыше и жизни, и смерти. Его имена и титулы отныне — Будда Шакьямуни (Пробужденный Мудрец из рода шакьев), Татхагата (Так Пришедший или Так Ушедший), Бхагаван (Благословенный, Блаженный, буквально — «наделенный благой долей»), Сугата (Правильно Идущий), Джина (Победитель), Локаджьештха (Почитаемый миром). И возрадовалась вся вселенная, боги осыпали Будду небесными цветами, по миру разлилось прекрасное благоухание, и земля сотряслась от появления Победителя. Но сам Будда еще семь дней пребывал в состоянии самадхи, наслаждаясь блаженством освобождения. На восьмой день он вышел из транса, и к нему тотчас же приступил Мара с последним искушением. Он предложил Будде оставаться здесь, под Древом Бодхи, и наслаждаться обретенным блаженством, никуда не ходя и не проповедуя истину другим людям. Но Будда немедленно отверг это искушение и пошел в один из религиозных центров Индии — находившийся неподалеку от Ваджрасаны (Поза Алмазной Несокрушимости — эпитет места Пробуждения, ныне Бодхгая, штат Бихар) Бенарес (Варанаси). Придя туда, он направился в близлежащий Олений Парк (Сарнатх), где и произнес свою первую про-

поведь — Проповедь о Повороте Колеса Учения (*Дхармы*) Первыми слушателями Будды были пять аскетов, ранее с презрением покинувшие отступника Гаутаму. Они и теперь поначалу не хотели слушать Будду, но его изменившаяся внешность так потрясла их, что они все-таки решили выслушать его, а выслушав, уверовали и стали первыми буддийскими монахами, первыми членами *сангхи* — буддийской монашеской общины. Так новая религия сразу же обрела свои Три Драгоценности (*Три-ратна*), три объекта поклонения, с принятия прибежища в которых человек может считаться буддистом, — Будду, Дхарму (его Учение) и Сангху (монашескую Общину).

Кроме аскетов Будде внимали еще две газели, изображения которых по обе стороны восьмирадиусного (восемь спиц Колеса символизируют восемь этапов буддийского Благородного Пути) Колеса Учения (*Дхармачакра*) стали символом буддизма и буддийской проповеди, это изображение можно увидеть на крышах многих буддийских храмов, в том числе и Санкт-Петербургского Дацана.

Сиддхартха Гаутама покинул дворец в двадцать девять лет и стал Буддой в тридцать пять. После этого он еще сорок пять лет проповедовал свое учение в разных государствах северо-востока Индии. Богатый купец Анатхапиндада подарил сангхе рощу близ города Шравасты, столицы государства Кошала. Там Будда и его монахи часто останавливались, приходя в Кошалу. Сангха быстро росла, и, если верить сутрам, ее численность достигла 12 500 человек. Из числа первых монахов выделились самые выдающиеся ученики Будды: Ананда, Махака-

шьяпа (Знаменосец Дхармы), Махамаудгальяяна, Субхути и другие. Была создана и женская община. Таким образом, кроме монахов (*бхикшу*) появились и монахини (*бхикшунни*). Будда не забыл и о своих родных. Он посетил страну шакьев и был восторженно встречен отцом, царевной Яшодхарой и народом страны. После бесед с Буддой его сын Рахула и Яшодхара приняли монашество. Отец Будды, Шудходана, оставшийся без наследников, взял с Будды слово, что он больше никогда не примет в общину единственного в семье сына без согласия его родителей. Будда обещал, и с тех пор этот обычай свято соблюдается в буддийских странах, особенно на Дальнем Востоке. Однако не все складывалось благополучно. Слава Будды вызвала зависть его двоюродного брата Дэвадатты, который и раньше всегда завидовал успехам принца, а после его ухода в отшельники даже пытался соблазнить Яшодхару. Вначале Дэвадатта пытался погубить Будду — то напустив на него опьяненного слона (который, тем не менее, встал перед Буддой на колени), то обрушив на него огромный камень. Когда эти попытки провалились, Дэвадатта прикинулся последователем Будды и принял монашество, стремясь на самом деле расколоть сангху изнутри (он обвинял Будду в недостаточно строгом подвижничестве, выступал против создания женской общины и всячески противодействовал всем начинаниям своего брата). Но все его козни были тщетны, и он был с позором изгнан из общины. Литература *джатак* (дидактических повествований о предыдущих жизнях Бодхисаттвы — будущего Будды) полна историй о том,

как Дэвадатта враждовал с Бодхисаттвой еще в их прошлых жизнях

Шло время Будда старел, и близился день его отхода в окончательную нирвану. Это произошло в местечке Кушинагара на берегу реки Наиранджани, относительно недалеко от Бенареса. Простившись с учениками и дав им последнее напутствие надеяться только на собственные силы, «быть светильниками самим себе» и усердно трудиться во имя освобождения, Будда лег в позе льва (на правый бок, головой к югу и лицом к востоку, подложив правую руку под голову) и погрузился в созерцание. Вначале он достиг четвертого уровня сосредоточения, потом восьмого, потом вернулся к четвертому и из него вступил в великую и вечную нирвану без остатка. Закончилась его последняя жизнь, больше не будет новых рождений и новых смертей. Гончарный круг *кармы* остановился, и тело, последняя объективация былого влечения к профаническому существованию, перестало жить. Отныне Будды больше не было в мире и мира не было для Будды. Он погрузился в состояние, которое не может быть ни описано, ни представлено. Можно лишь сказать, что в нем не было места страданию, которое заменило высшее блаженство.

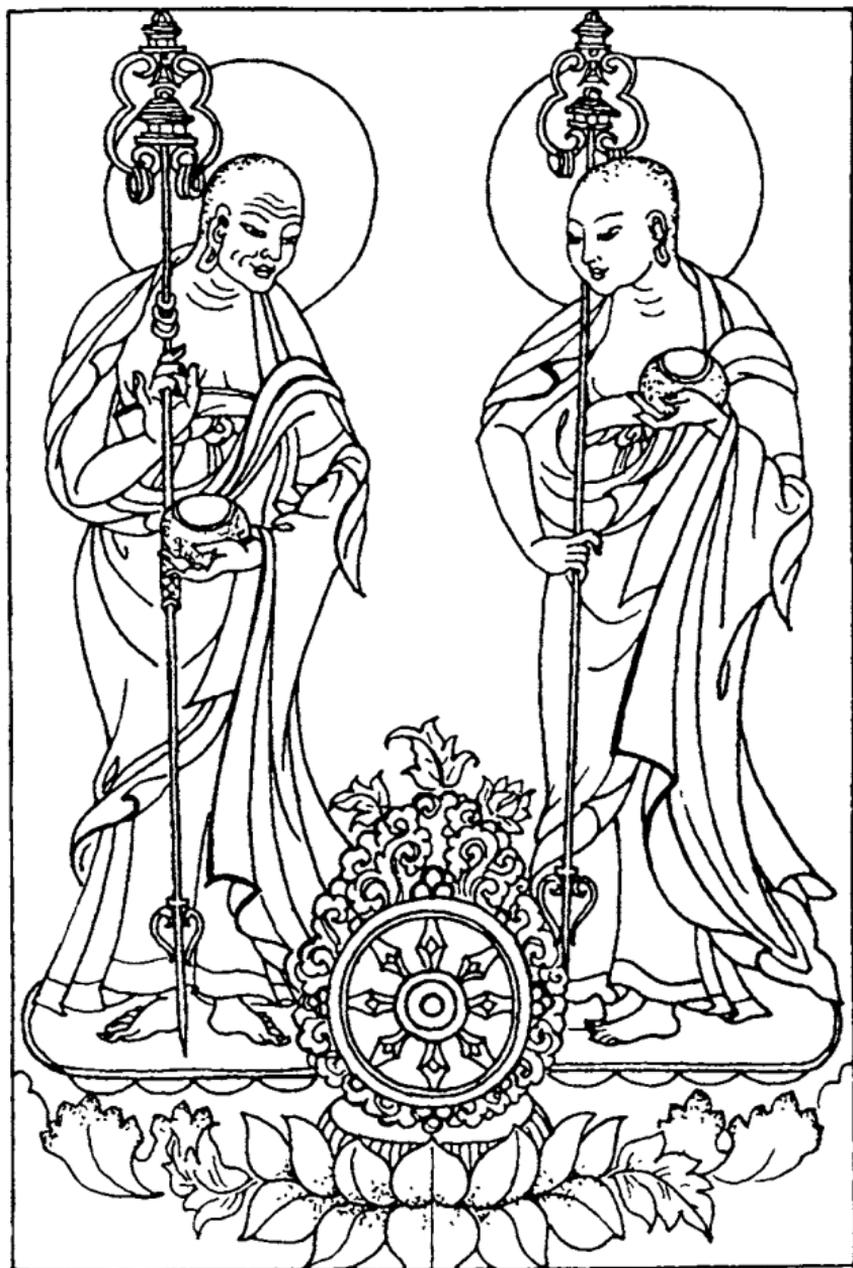
Ученики Будды в соответствии с обычаем кремировали тело Учителя. После кремации в пепле ими были найдены *шарира* — особые образования в форме шариков, характерные для тел святых. Они стали важнейшими буддийскими реликвиями. Цари соседних государств прислали гонцов с просьбой дать им частицы праха Будды, мотивируя свою просьбу словами: «Пробужденный был из сословия кшатриев,

и я тоже из сословия кшатриев Поэтому я прошу передать мне часть праха от погребального костра Пробужденного» Позднее эти частицы праха и шарира были помещены в особые реликварии — *ступы*, культовые строения конусовидной формы Ступы стали как бы предшественниками китайских пагод и тибетских чортенов (монгольских субурганов) Надо также сказать, что буддийские ступы — одни из наиболее ранних архитектурных памятников Индии (вообще все наиболее ранние памятники индийской архитектуры — буддийские) Обнесенная стеной ступа в Санчи сохранилась до нашего времени По преданию, таких ступ было сто восемь (священное в Индии число)

Позднее, когда реликвии закончились, в ступы стали класть тексты сутр, почитавшихся записью подлинных слов Будды. Поскольку суть Будды есть Дхарма, его Учение, то сутры как бы представляли собой Дхарму как духовное тело Будды Эта замена (физическое тело — духовное тело, «мощи» — тексты; Будда — Дхарма) оказалась очень важной для последующей истории буддизма, поскольку здесь, видимо, коренятся истоки чрезвычайно важного учения махаянского буддизма о Дхармовом Телес Будды (Дхармакая)

Предание о жизни Будды не могло не трогать и не волновать людей разных эпох и культур Оно дошло даже до Византии, превратившись в сказание о царевиче Иосафате (искаженное «бодхисаттва») и его отце Авенире Под именем «Иосафат» Будда и был там канонизирован, оказавшись, таким образом, включенным и в православные святцы

Обратимся теперь к основам буддийского учения. Что же составляло суть Дхармы? Без ответа на этот вопрос мы не сможем понять ни суть буддийской философии, ни ее специфику



ГЛАВА 2



ОСНОВЫ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ

Разговор об основах учения буддизма следует начать с одного существенного замечания. Дело в том, что никакого «буддизма» как такового, «буддизма вообще» не существовало и не существует. Буддизм (на что еще в 1918 г. обратил внимание классик отечественной и мировой буддологии О. О. Розенберг) исторически представлен в виде различных течений и направлений, подчас чрезвычайно отличающихся друг от друга и более напоминающих разные религии, нежели разные конфессии в рамках одной религии. Особенно это справедливо относительно Махаяны, которая, по существу, представляет собой обозначение весьма разноплановых и разнородных течений и направлений. Поэтому всегда следует анализировать и рассматривать конкретные направления буддизма, а не некий искусственно конструированный «буддизм вообще». В силу этого обстоятельства заранее обречены на провал попытки вычлнить некий «истинный буддизм»; любой беспристрастный исследователь вынужден считать «буддизмом» любое учение, считавшееся буддийским самой традицией. Если использовать язык, имманентный самому буддизму, то можно сказать, опираясь

на доктрину, известную как *анатмавада* (принцип бессущности, «не-души»), что буддизм есть только имя для обозначения направлений и течений, считающих себя буддийскими

Тем не менее, существует некий круг идей, которые в том или ином виде, с той или иной акцентуацией, характерны для всех направлений буддизма (хотя их осмысление может быть весьма различным) Именно этот круг базовых идей мы и будем называть «основами учения буддизма» и к ним теперь обратимся. К этим базовым идеям следует прежде всего отнести Четыре Благородные Истины, учение о причинно-зависимом происхождении и карме, доктрины *анатмавады* («не-души») и *кша-никавады* (учение о мгновении), а также буддийскую космологию. Все буддисты верят, что эти принципы были провозглашены самим Буддой, однако если тхеравадины (последователи «южного буддизма», часто не совсем корректно называемые «хинаянистами») считают их полной и окончательной истиной, то для большинства махаянистов они лишь некоторые условно истинные положения, провозглашенные Буддой, чтобы подготовить учеников к восприятию истин более высокого порядка, таких, например, как тождество сансары и нирваны или наделенность всех живых существ природой Будды. Но в любом случае рассмотрение учения буддизма следует начинать именно с них.

● ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ

Четыре Благородные Истины представляют собой формулировки, вполне сопоставимые с форму-

липовками врача, ставящего больному диагноз и назначающего лечение. Эта метафора далеко не случайна, поскольку Будда и видел себя врачом живых существ, призванным исцелить их от страданий сансары и прописать лечение, ведущее к выздоровлению — нирване. И действительно, первая Истина (Истина о страдании) — констатация болезни и постановка диагноза; вторая (Истина о причине страдания) указывает на причину болезни (то, что в современной медицине называется «этиология и патогенез»), третья (Истина о прекращении страдания) — прогноз, указание на возможность исцеления и, наконец, четвертая (Истина о Пути) представляет собой прописанный больному курс лечения. Таким образом, буддизм с самого начала своего существования мыслился как своеобразный проект преобразования человека из существа страдающего и онтологически несчастного в существо свободное и совершенное. Этот проект имеет как бы терапевтический (мы бы сказали с известной долей метафоры — психотерапевтический) характер, и его создателем, или первооткрывателем (с той оговоркой, что, согласно учению буддизма, Будды были и до исторического Сиддхартхи Гаутамы) является Будда Шакьямуни.

Рассмотрим Четыре Благородные Истины подробнее.

Итак, *первая Истина* — это истина о страдании. В чем же она заключается и что такое страдание (*дуккха*)?

Несмотря на то, что многие исследователи предлагали при переводе отказаться от слова «страдание» как от имеющего коннотации, несколько отличные от санскритского *дуккха* и заменить его та-

кими словами, как «неудовлетворенность», «фрустрация» и даже «проблемы» (последнее, правда, не в академическом, а в популярном американском издании) Тем не менее, представляется оптимальным все-таки оставить здесь русское слово «страдание» как наиболее экзистенциально сильное и выразительное. Что касается несомненных отличий семантических полей русского и санскритского слов, то они вполне выявятся в ходе дальнейшего рассмотрения первой истины.

«Все есть страдание. Рождение — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание. Соединение с неприятным — страдание, разлучение с приятным — страдание. Поистине, все пять групп привязанности суть страдание». Такими словами обычно формулируется первая Благородная Истина. Буддизм в значительно большей степени, чем другие религии, подчеркивает связь жизни со страданием. Более того, в буддизме страдание есть фундаментальная характеристика бытия как такового. Это страдание не есть результат некоего грехопадения и утраты изначального рая. Подобно самому бытию, страдание безначально и неизменно сопровождает все проявления бытия. Конечно, буддисты отнюдь не отрицают того обстоятельства, что в жизни есть и приятные моменты, сопряженные с удовольствием, однако это удовольствие не является противоположностью страданию, а само как бы включено в страдание, являясь как бы его аспектом. Дело в том, что ни одно из возможных «мирских» состояний не является для нас полностью удовлетворительным. Мы находимся в постоянной неудовлетворенности, постоянной фрустрации. Мы можем испытать сильное физическое или духовное (например,

эстетическое) наслаждение и готовы при этом даже воскликнуть «Остановись, мгновенье!» Но мгновение не останавливается, наслаждение заканчивается, и мы страдаем оттого, что оно ушло, стремимся вновь испытать его, но безуспешно, отчего мы страдаем еще сильнее. Или наоборот Мы стремимся к чему-то, возможно, посвятив этому всю свою жизнь. И вот мы достигли цели И нас постигает горькое разочарование плод оказался не столь сладким, как нам представлялось, а жизнь утрачивает смысл, потому что цель достигнута и более стремиться не к чему И наконец, всех нас ждет смерть, которая делает все наши удовольствия и наслаждения конечными и преходящими Но и это еще не все Мы не только страдаем (в смысле, мучаемся), но мы также все время оказываемся в ситуации страдательности, пассивного претерпевания. По видимости человек сам кузнец своего счастья, но в действительности, будучи опутан клубком причинно-следственных отношений и связей, он не столько кует, сколько сам пребывает под молотом причинности на наковальне следствий Говоря о страдании, буддизм отнюдь не ограничивается человеческим уделом Страдают животные Всюду в природе жизнь одного вида зависит от другого вида, всюду жизнь одного существа покупается ценой жизни другого, всюду царит борьба за выживание Неисчислимы страдания обитателей адов (временное состояние, согласно буддизму; вечных мук эта религия не знает), страдают от никогда не удовлетворяемых влечений голодные духи — *преты* Даже божества (ведийские Брахма, Индра, Варуна и другие боги) страдают Им приходится воевать с демонами — асурами, им ведом страх смерти, по-

сколько они также рождаются и умирают, хотя срок их жизни огромен. Короче говоря, нет такой формы жизни, которая не была бы подвержена страданиям. Страдание абсолютно, удовольствие весьма и весьма относительно. Вот констатация болезни, вот диагноз буддийского терапевта. Но в чем причина болезни?

Вторая Благородная Истина — истина о причине страдания. Эта причина — влечение, желание, привязанность к жизни в самом широком смысле, воля к жизни, как сказал бы увлекавшийся буддизмом и другими индийскими учениями А. Шопенгауэр. При этом влечение понимается буддизмом максимально широко, ибо в это понятие включено и отвращение как обратная сторона влечения, влечение с противоположным знаком. В основе жизни — влечение к приятному и отвращение к неприятному, выражающиеся в соответствующих реакциях и мотивациях, базирующиеся на фундаментальном заблуждении, или неведении (*авидья*), выражающемся в непонимании того, что суть бытия есть страдание. Влечение порождает страдание, если бы не было влечений и жажды жизни, то не было бы и страданий. А этой жаждой пронизана вся природа. Она как бы сердцевина жизнедеятельности каждого живого существа. И регулируется эта жизнь законом кармы.

Учение о карме является доктринальным стержнем буддизма. Само слово *карма* может быть переведено как «дело», «действие» (и никоим образом не «судьба» или «участь», как иногда думают), на китайский язык *карма* переводится словом *е*, которое в современном языке даже имеет значение «занятие», «специальность» или «профессия». В ведийские вре-

мена под кармой понималось не всякое действие, а только ритуально значимое (например, совершение какого-либо обряда), дающее желаемый результат, или «плод». Постепенно значение этого понятия расширилось, и оно стало означать любое действие, или акт, причем в самом широком смысле этого слова — акт физический (действие, поступок), акт вербальный (слово, высказывание) и акт ментальный и волевой (мысль, намерение, желание). Кстати, сама эта триада «тело, речь, мысль» является очень древней и фиксируется не только в индийских, но и в ранних иранских текстах (гаты «Авесты», священного текста зороастрийцев), что указывает на его глубокие индоевропейские корни.

Таким образом, *карма* — это действие, причем обязательно имеющее следствие, или результат. Совокупность всех действий, совершенных в жизни, точнее, общая энергия этих действий также приносит свой плод. Она определяет необходимость следующего рождения, новой жизни, характер которой обуславливается кармой (характером совершенных действий) умершего. Соответственно, карма может быть благой или неблагой, то есть ведущей к хорошим или дурным формам рождения. Собственно, карма определяет в новом рождении то, что философы-экзистенциалисты называют «заброшенностью» страна, в которой родится человек (если обретается именно человеческая форма рождения), семья рождения, пол и прочие генетические характеристики (например, врожденные болезни), основные черты характера, психологические наклонности и тому подобное. В этой жизни человек снова совершает действия, ведущие его к новому рождению, и так далее, и так далее. Этот круговорот рождения-

смертен называется в религиях Индии (не только в буддизме) *сансарой* (круговорот, коловращение), главной характеристикой которой является страдание, проистекающее из влечений и хотений. Поэтому все религии Индии (буддизм, индуизм, джайнизм и отчасти даже сикхизм) ставят своей целью **освобождение**, то есть выход из круговорота сансары и обретение свободы от страданий и страдательности, на которые обрекает сансарическое существование любое живое существо. Сансара безначальна: ни у одного существа не было абсолютно первой жизни, оно пребывает в сансаре извечно. А следовательно, сансарическое существование чревато также повторяемостью ситуаций и ролей, мучительным однообразием циклической воспроизводимости одного и того же содержания. И буддизму, и другим религиям Индии полностью чужда идея эволюции — в отличие от нетрадиционных форм оккультизма вроде теософии; переход из жизни в жизнь образует в индийских религиях не лестницу совершенствования и восхождения к Абсолюту, а мучительное коловращение и переход от одной формы страдания к другой. Поэтому если человек материалистического или просто безрелигиозного западного воспитания может найти в идее перерождений даже что-то привлекательное («удобную религию придумали индусы, что мы, отдав концы, не умираем насовсем», — пел Владимир Высоцкий), то для индийца она сопряжена с чувством несвободы и мучительной порабощенности, вызывающей потребность в освобождении из этой круговерти («Когда же придет избавление от уз сансары, о Боже?! Эту мысль называют желанием свободы», — писал один брахманский философ). Учение о карме и сансаре

возникло еще в добуддийский период в рамках поздневедийского брахманизма (по-видимому, не позднее VIII—VII вв до н э), но именно буддизм тщательно разработал его, четко артикулировал, сделал формообразующей частью своего учения и уже в завершенном виде вновь «передал» индуизму. Однако между буддийским и индуистским пониманием кармы есть и некоторые различия. Так, в теистических направлениях индуизма считается, что последствия кармы определяет Бог, распределяя воздаяние за те или другие поступки. Но буддизм не является теистическим учением, в нем нет места понятию Бога, и поэтому карма понимается буддистами не как некое возмездие или воздаяние со стороны Бога или богов, а как абсолютно объективный базовый закон существования, столь же неотвратимый, как законы природы, и действующий столь же безлично и автоматически. По существу, закон кармы представляет собой просто результат перенесения представления о всеобщности причинно-следственных отношений в область этики, морали и психологии.

Кроме человеческого, буддизм признает еще пять возможных форм существования: рождение в качестве божества (*дэва*), воинственного титана (*асура*) — эти две формы рождения, как и человеческая, считаются «счастливыми», а также животного, голодного духа (*преты*) и обитателя ада — несчастливые формы рождения. Вероятно, следует повторить, что никакой идеи духовной эволюции в этой схеме не заложено: после смерти в качестве божества можно снова родиться человеком, потом попасть в ад, потом родиться животным, потом снова человеком, потом опять попасть в ад и т. д.

В буддийских текстах постоянно подчеркивается, что человеческая форма рождения особенно благоприятна: только человек занимает срединное положение меж живыми существами: он не так погружен в обманчивое блаженство, как боги, но и не настолько измучен, как обитатели ад, кроме того, человек в отличие от животных наделен также развитым интеллектом. И эта срединность, центральность положения предоставляет человеку уникальную возможность: только человек способен к обретению освобождения от круговорота сансары, только человек способен выйти из круговращения рождений-смертей и обрести вечное блаженное упоение нирваны.

Буддийские тексты постоянно говорят о том, что человеческое тело — редкая драгоценность и обретение его — великое счастье, поскольку лишь человек способен достичь освобождения и в высшей степени неразумно пропустить столь трудно обретаемую возможность. Цзонкхапа (Цзонхава), знаменитый тибетский религиозный реформатор рубежа XIV—XV вв., сравнивает вероятность обретения человеческого тела с вероятностью того, что черепаха, плавающая в глубинах Мирового океана, вынырнув на поверхность, сразу же попадет головой в отверстие единственного деревянного круга, кем-то брошенного в океан. А посему лучшее, что может сделать человек, учит буддизм, — это вступить на путь освобождения самого ли себя или всех живых существ (согласно учению Махаяны).

Учение о карме как причинно-следственной связи находит свое углубленное развитие в теории, получившей название *пратитья самутпада* (причинно-зависимое происхождение). Эта теория чрезвычайно важна, поскольку позднее (особенно в рам-

ках философской школы мадхьямаки) оно, по существу, превратилось в основополагающий методологический принцип буддийской мысли

Обычно для простоты изложения и в дидактических целях этот принцип иллюстрируется в буддийских текстах (его классическое описание содержится в «Махавагге» — тексте палийского Канона — Типитаки) на примере человеческой жизни, хотя в соответствии с общими принципами буддийского учения может быть применим и к любому элементу существования, каждое мгновение возникающему и исчезающему, равно как и к целому космическому циклу. Последуем традиции и мы.

Цепь причинно-зависимого происхождения состоит из двенадцати звеньев, и, в принципе, безразлично, с какой ниданы начинать изложение, поскольку наличие любой из них обуславливает и все остальные. Однако логика изложения требует определенного порядка, который будет соблюден и здесь.

Прошлая жизнь (точнее, промежуток между смертью и новым рождением)

Неведение (в смысле непонимания и непрочувствования) Четырех Благородных Истин, заблуждение относительно собственной природы и природы существования как такового обуславливает наличие

формирующих факторов (мотивации, базовых подсознательных влечений и импульсов), влекущих умершего к новому переживанию бытия, новому рождению. Промежуточное существование заканчивается и происходит зачатие новой жизни.

Данная жизнь

Наличие формирующих факторов обуславливает появление различающего сознания, неоформленного

и аморфного. Наличие сознания обуславливает формирование

имени и формы, то есть психофизических характеристик человеческого существа. На основе этих психофизических структур формируются

шесть баз, то есть шесть органов, или способностей чувственного восприятия. Шестой индрией является манас («ум»), также считающийся органом восприятия «умопостигаемого». В момент рождения шесть органов восприятия приходят в

соприкосновение с объектами чувственного восприятия, в результате чего возникает

чувство приятного, неприятного или нейтрального. Чувство приятного и желание вновь испытать его, приводят к появлению

влечения, страсти, тогда как чувство неприятного формирует отвращение. Влечение и отвращение как две стороны одного состояния образуют

схватывание, привязанность. Влечения и привязанности составляют сущность жизни, сансарического **бытия**. Но эта жизнь непременно должна привести к новому рождению.

Следующая жизнь

Новое рождение, которое в свою очередь непременно закончится

старостью и смертью.

Вот краткое и сжатое перечисление звеньев цепи причинно-зависимого происхождения. Его главный смысл заключается в том, что все этапы существования причинно обусловлены, причем эта причинность носит сугубо имманентный характер, не оставляющий места для скрытой таинственной транс-

цендентной причины (Бог, судьба и тому подобное). Вместе с тем живое существо (не только человек), влекомое своими подсознательными импульсами и влечениями, оказывается, по существу, рабом неумолимой обусловленности, попадая не столько в деятельное, сколько в страдательное положение.

На тибетских *танка* (религиозных картинах, иконах) эта доктрина получает чрезвычайно наглядное воплощение, органично соединяясь с учением о карме и формах рождений. Подобного рода картины носят название «колесо бытия» и представляют собой следующее. Представьте себе три концентрические окружности. В центральном (самом маленьком) круге изображены три животных: свинья, змея и петух. Они как бы ухватились за хвосты друг друга и пустились в бег по кругу (как белка в колесе), приводя в движение все «колесо бытия». Эти три животных суть невежество, гнев и страсть — три базовых аффекта (*клеши*), лежащих в основе сансарического существования (в текстах к ним иногда добавляются еще зависть и гордыня). Палийский трактат «Висуддхимагга» — «Путь очищения» (написан самым крупным тхеравадинским мыслителем Буддхагхошей, V в. н. э.) так определяет клеши: «Омрачающие аффекты суть следующие феномены: дхармы: страсть, гнев, невежество, гордыня, ложные взгляды, сомнения и безразличие, они сами омрачены и омрачают все дхармы, вступающие с ними в контакт» (гл. 22). Другой палийский текст («Неттипакарана») гласит: «Карма и омрачающие аффекты суть причина сансары».

Внешний относительно этого большой круг разделен на пять секторов, соответствующих пяти мирам рождений живых существ (обычно боги и тита-

ны изображаются в одном и том же секторе), он содержит сцены жизни каждого типа существ

И наконец, последний, узкий круг, образующий как бы обод колеса, разделен на двенадцать сегментов, соответствующих двенадцати ниданам цепи причинно-зависимого происхождения. Каждой нидане соответствует символическое изображение. Например, неведение символизируется изображением человека, в глаз которого попала стрела, формирующие импульсы — фигурой гончара, лепящего горшки на своем гончарном круге, сознание — обезьяной, прыгающей с ветки на ветку (сознание неустойчиво и склонно перескакивать с одного объекта на другой), имя и форма — двумя людьми, плывущими в одной лодке, шесть баз восприятия — домом с шестью окнами, соприкосновение органов чувств с их объектами — совокупляющейся четой и так далее.

Все это «колесо бытия» держит в своих лапах, как бы обнимая его, страшный монстр, символизирующий страдание как главное свойство сансарического бытия. Вне колеса, в верхнем углу картины обычно изображается Будда (или монах), указывающий перстом на сияющий круг около него — символ нирваны, состояния, свободного от страданий

И тут мы можем перейти непосредственно к третьей Благородной Истине

Третья Благородная Истина — истина о прекращении страдания, то есть о *нирване* (синоним — *ниродха*, «прекращение»). Как врач, сообщающий больному благоприятный прогноз, Будда утверждает, что хотя страдание пронизывает все уровни сансарического бытия, существует, тем не менее, состояние, в котором страдания больше нет, и что это состояние достижимо. Это и есть нирвана.

Само слово *нирвана* (пали: *ниббана*) восходит к санскритскому корню *нир* со значением «угасание», «затухание» (например, угасание светильника или прекращение волнения моря) На этом основании буддологи XIX в. часто строили свою теорию нирваны как полного прекращения жизни, некоего полного умирания, после чего обвиняли буддизм в пессимизме. Однако буддийские тексты вполне отчетливо указывают на то, что угасает, затухает вовсе не бытие. Один из наиболее распространенных образов, используемых в текстах для пояснения идеи нирваны, таков: подобно тому, как прекращает гореть лампада, когда иссякает масло, питающее огонь, или подобно тому, как прекращает волноваться поверхность моря, когда прекращается вздымающий волны ветер, — прекращаются и страдания, когда иссякают все аффекты и влечения, питающие страдания. То есть угасают именно страсти, привязанности, омрачения, а вовсе не бытие. С исчезновением причины страдания исчезает и само страдание.

Так что же такое нирвана? Сам Будда никогда не давал прямого ответа на этот вопрос и старался молчать, когда его все-таки задавали. Тут Будда оказывается прямым предшественником знаменитого философа XX в. Л. Витгенштейна, провозгласившего: о чем нельзя говорить, о том следует молчать. Еще в ранних «Упанишадах» — брахманских текстах философского характера — сообщалось, что об Абсолюте (*Брахмане*) можно говорить только в отрицательных терминах: «*нетти, нетти*» («не то, не то»), поскольку Абсолют трансцендентен нашему опыту, непостижим для мысли и невыразим в словах и понятиях. Нирвана, о которой учит Будда, — не Бог и не безличный Абсолют и его молчание — не апофатическая теология. Нирвана — не субстанция (суб-

станций буддизм вообще не признает), а состояние, состояние свободы и особой внеличной (или надличностной) полноты бытия. Но это состояние также абсолютно трансцендентно всему нашему сансарическому опыту, в котором нет ничего, подобного нирване. Поэтому даже психологически правильнее ничего не говорить о нирване, чем сравнивать ее с чем-то нам известным, ибо иначе мы немедленно сконструируем «нашу» нирвану, создадим некий ментальный образ нирваны, вполне неадекватное представление о ней, привяжемся к этому представлению, сделав, таким образом, и нирвану объектом привязанности и источником страдания. Будда и ограничивался самыми общими характеристиками нирваны как состояния, свободного от страданий, или как состояния высшего блаженства. Впоследствии буддисты разработают много разных концепций нирваны, но признание ее неопределяемой, невыразимой природы останется в буддизме навсегда. И мы также ограничимся тем кратким абрисом, что дан здесь.

Но как же достичь освобождения, нирваны? Об этом говорит *четвертая Благородная Истина* — истина о пути (*марга*), ведущем к прекращению страданий, — то есть о Благородном Восьмеричном Пути (*арья аштанга марга*).

Весь буддийский путь делится на три больших этапа: этап мудрости (*праджня*), этап нравственности, или соблюдения обетов (*шила*) и этап сосредоточения (*самадхи*), то есть психопрактики. Первый этап включает в себя две степени, остальные — по три, всего восемь ступеней.

Этап мудрости

Правильное воззрение. На этом этапе человек должен усвоить и освоить Четыре Благородные Ис-

тины и другие базовые положения буддизма, внутренне пережить их и сделать основой мотивации своих поступков и всего своего поведения

Правильная решимость. Теперь человек должен решиться раз и навсегда встать на путь, ведущий к освобождению, руководствуясь принципами буддийского учения.

Этап нравственности

Правильная речь. Буддист должен всячески избегать лжи, клеветы, лжесвидетельства, брани и распространения слухов и сплетен, питающих вражду

Правильное поведение. Миряне-буддисты принимают минимальное количество обетов, способствующих накоплению благой кармы. Они таковы: 1) не-насилие, непричинение вреда живым существам «без палки и меча идет он по жизни, исполненный любви и сострадания ко всем живым существам», 2) отказ от дурной речи (ложь, клевета и т. п., см. выше), 3) неприсвоение того, что принадлежит другому, отказ от воровства, 4) правильная сексуальная жизнь (в том числе и в смысле «не прелюбодействуй»); 5) отказ от употребления опьяняющих напитков, делающих сознание мутным, а поведение трудно поддающимся контролю. У монахов и монахинь обетов гораздо больше (несколько сотен). Они подробно описываются в разделе «Виная» буддийской Трипитаки (особенно важен текст под названием «Пратимокша» / «Патимоккха»). Обеты монахов ориентируют их жизнь уже не на улучшение кармы, а на ее полное исчерпание и достижение нирваны.

Правильный образ жизни. Это то же правильное поведение, но взятое как бы в социальном

измерении. Буддист (как монах, так и мирянин) должен воздерживаться от любой формы деятельности, несовместимой с правильным поведением. Он должен воздерживаться, например, от торговли живыми существами (людьми и животными), от торговли оружием (вместе с тем буддизм не запрещает мирянам служить в армии, поскольку армия рассматривается как средство защиты живых существ в случае агрессии, тогда как торговля оружием провоцирует конфликты и создает предпосылки для них), от распространения алкоголя и наркотиков, от занятий проституцией и любыми профессиями, связанными с обманом (гадания, предсказания судьбы, составление гороскопов и т. п.)

Этап сосредоточения

Правильное усердие. Данный этап и все его ступени предназначены в основном для монахов и заключаются в постоянных занятиях буддийской йогой. Санскритское слово *йога* образовано от корня *йудж* — «связывать воедино», «запрягать», «сопрягать», оно родственно русскому слову *иго* и английскому *yoke* — «ярмо», «иго». Слово *йога*, таким образом, означает концентрацию, сосредоточение, связывание в один пучок всех сил для достижения цели. Этим словом в Индии издревле называли различные весьма сложные системы психофизического тренинга (психопрактика, психотехника), направленного на изменения сознания и перехода из профанного, мирского, сансарического состояния в сакральное состояние бессмертия и свободы. Йога в узком смысле слова — одна из ортодоксальных брахманистских религиозно-философских систем, созданная мудрецом Патанджали в IV—V вв. н. э. Йога в ши-

роком смысле — любая форма психопрактики, направленной на достижение освобождения от сансары, в этом смысле можно говорить о буддийской йоге, джайнской йоге, индуистской йоге и т. д. Йогин, как правило, занимались отшельники-аскеты и члены различных религиозных монашеских сообществ. О «правильной решимости» здесь говорится в смысле развития установки на углубленное и соответствующее традиции занятие йогическим созерцанием для перехода в нирвану.

Правильное памятование. Целостный и всеохватный контроль над всеми психоментальными и психофизическими процессами при развитии непрерывной осознанности. Главные методы здесь — *шаматха* (успокоение сознания, прекращение волнения психики, избавление от аффектов и психоментальной нестабильности) и *vipaśyāna* (аналитическое созерцание, предполагающее культивирование благих с точки зрения буддизма и отсеменение неблагих состояний сознания).

Правильное сосредоточение, или правильный транс. Достижение собственно самадхи, предельной формы созерцания, при которой исчезают различия между созерцающим субъектом, созерцаемым объектом и процессом созерцания. Буддийская традиция описывает многочисленные виды самадхи, некоторые из которых не ведут к нирване. Правильная практика самадхи в конечном итоге приводит монаха к освобождению, и он становится *архатом* («достойным», тибетская этимология этого слова «победитель врагов», то есть аффектов, не является филологически корректной).

Завершая разговор о Благородном Восьмеричном Пути, следует отметить, что слово, которое мы пе-

реводили здесь как «правильный» (*самьяк*), точнее переводится как «полный», «целостный» «всеохватный». Таким образом, оно, с одной стороны, указывает на правильность, другими словами на собственно предписанный буддийской традицией характер практики, а с другой — на целостность и органичность этой практики, которая в идеале должна охватить все стороны и уровни человеческого существа

От разговора о Четырех Благородных Истинах буддизма переходим к такой важной, если не сказать важнейшей буддийской доктрине, как учение о несуществовании индивидуального субстанционального простого и вечного «я», или души (*атмана*), называемое обычно на санскрите *анатмавада*. Эта буддийская доктрина отличает буддизм как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих учение о «я» (*атман*) и душе (*джива*)

Почему буддизм отрицает существование вечного «я»? Отвечая на этот вопрос, мы сразу же сталкиваемся с отличием индийского мышления от европейского. Как хорошо известно, Кант считал веру в бессмертие души одним из постулатов нравственности. Буддизм, напротив, утверждает, что именно чувство «я» и возникающая из него привязанность к «я» суть источник всех прочих привязанностей, страстей и влечений, всего того, что образует *клевши* — омраченную аффективность, затягивающую живое существо в трясину сансарического существования. Какое же именно «я» отрицается буддизмом? Сразу отметим (это важно для рассмотрения некоторых дальнейших тем), что буддизм ничего не говорит об Атмане, описанном в Упанишадах, то

есть об абсолютном субъекте, некоем высшем надличностном Я, едином для всех существ и тождественном Абсолюту. Этот Атман не признается и не отрицается буддизмом. О нем (по крайней мере, в ранних текстах) вообще ничего не говорится. Отрицается именно индивидуальное «я», личность как сущность, простая и вечная тождественная самой себе субстанция. Таковой буддизм не находит в нашем опыте и рассматривает ее как иллюзорный продукт ментального конструирования. Таким образом, фактически буддизмом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название *джива* (душа) или *пудгала* (личность). Некоторые пассажи из ранних буддийских текстов об отсутствии души настолько напоминают соответствующие рассуждения Д. Юма из «Трактата о человеческой природе», что буддологи XIX в. были потрясены тем обстоятельством, что подобного рода теории, бывшие на Западе частью скептической и, в конечном счете, вольнодумной и даже антирелигиозной мысли, в буддизме помещены в сугубо религиозный контекст.

Но если такой сущности, как душа, нет, то что же такое личность? Буддисты отвечают, что личность есть только имя для обозначения соединенных в определенном порядке групп психофизических элементов. В знаменитом буддийском философском памятнике «Вопросы Милинды» буддийский монах Нагасена беседует об этом с греко-индийским царем Милиндой (Менандром — первая половина II в. до н. э.) — после завоевания части Индии Александром Македонским в IV в. до н. э. там были созданы индо-эллинстические государства. Царь утверждает: если буддисты считают, что души нет и ни

один из элементов психофизического состава человека, равно как и совокупность всех этих элементов, не является личностью, то у буддистов получается, что никакой личности вовсе нет. Возражая царю, Нагасена указывает ему на колесницу и начинает спрашивать царя, что она такое: есть ли колеса колесница? Или, может быть, кузов — колесница? Или не являются ли колесницей оглобли либо какие-то еще детали? На все эти вопросы царь дает отрицательный ответ. Тогда Нагасена спрашивает царя, не есть ли колесница все это вместе. Милинда снова дает отрицательный ответ, а это позволяет Нагасене сказать, что в таком случае получается — никакой колесницы нет вовсе. Тогда царь возражает и говорит, что колесница есть только имя, призванное обозначить совокупность всех перечисленных частей и деталей. Отсюда Нагасена делает вывод, что точно так же и личность есть только имя, обозначающее определенным образом упорядоченное единство пяти групп элементов опыта.

Что же это за группы?

В буддийской традиции они называются пятью *скандхами* (*панча скандха*; слово *скандха* буквально означает «куча»). Это:

группа чувственного (*рупа*), то есть всего, что мы могли бы отнести к области чувственно воспринимаемого и материального;

группа чувствований (ощущение приятного, неприятного или нейтрального) — *ведана*;

группа осознания различий (круглое — квадратное; белое — черное и т. д.), а также формирования представлений и понятий — *самджня*;

группа мотивирующих факторов — волений и побудительных импульсов (*самскара*); именно эта

группа элементов ответственна за формирование кармы; и, наконец,

сознание как таковое (*виджняна*)

Порядок перечисления скандх не случаен — он отражает порядок восприятия объекта и его освоения сознанием: вначале только сами чувственные данные, затем сопровождающее их чувство приятного или неприятного, затем формирование конкретного образа воспринятого объекта и оформление установки на влечение к воспринятому или отвращение к нему; все эти процессы сопровождаются участием в них сознания, которое присутствует даже на уровне восприятия

Следует обратить внимание на то, что здесь в понятие «личность» включается и объектная область, воспринятая живым существом. Это обстоятельство очень важно для уяснения специфики буддийского понимания личности. Как еще на заре XX в. писал О. О. Розенберг, для буддийского мыслителя не существует отдельно «человека» и «солнца», а есть некое единое поле опыта — «человек, видящий солнце». Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребывающий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия. Это уже не «солнце в себе» (таковое буддистов интересует очень мало), а солнце, воспринятое человеком и ставшее частью посему его внутреннего мира, частью данной человеческой личности. Это не мир, в котором мы живем, а мир, который мы переживаем. К этой теме и вытекающим из нее последствиям мы еще будем неоднократно возвращаться в дальнейшем.

Но тут можно сказать, что пусть буддизм отрицает единую простую душу, но он все-таки призна-

ет некие субстанции, некие «кирпичики», их которых сложена личность; эти кирпичики и есть пять скандх.

Однако это совершенно не так скандхи никоим образом не субстанции, они именно группы элементов, причем выделяемые достаточно условно и формально — реальны (и то, по учению большинства буддийских школ, только относительно) именно элементы, а не их группы — скандхи. И здесь мы подходим к одной из самых сложных и центральных тем буддийской философии — учению о *дхармах*, то есть к *Абхидхарме* (буддийской философской психологии; точнее, это и не философия, и не психология, а именно *Абхидхарма*, но для нас понятнее всего будет, если мы объясним данное слово через знакомое нам сочетание слов — «философская психология»). Теория дхарм настолько важна для буддизма, что один из своих главных трудов (книга впервые была опубликована в Англии) выдающийся российский буддолог академик Ф. И. Щербатской так и назвал: «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma“» («Базовая концепция буддизма и значение слова „дхарма“»). К учению о дхармах — элементах, образующих группы (скандхи), в свою очередь формирующих то, что мы называем личностью, мы обратимся позднее, когда будем говорить непосредственно о буддийской философии. С теорией дхарм тесно связана еще одна весьма важная особенность буддийского мировоззрения, а именно учение о мгновенности. Буддизм утверждает, что для сансарического существования характерны следующие характеристики: 1) все непостоянно; 2) все есть страдание; 3) все бессущностно, или все ли-

шено самости; 4) все нечисто. Учение о мгновенности непосредственно вытекает из первого тезиса о всеобщности непостоянства. Оно утверждает, что каждая дхарма (соответственно, и весь комплекс дхарм, то есть живое существо) существует только одно ничтожно малое мгновение, в следующее мгновение заменяясь новой дхармой, причинно обусловленной предыдущей. Как поется в известной песне: «Призрачно все в этом мире бушующем, есть только миг, за него и держись. Есть только миг между прошлым и будущим, именно он называется „жизнь“».

Таким образом, нельзя не только дважды войти в одну и ту же реку, но нет и того, кто мог бы дважды попытаться это сделать. По существу, каждое новое мгновение существует новая личность, причинно связанная с предыдущей и обусловленная ею.

Итак, согласно теории мгновенности, поток дхарм, образующий живое существо, не только континуален, но и дискретен в одно и то же время. Используя современную метафору, его лучше всего сравнить с кинопленкой: она состоит из отдельных кадров, которые, однако, мы не видим, когда смотрим фильм и воспринимаем его как чистый континуум. Различия между двумя соседними кадрами совершенно ничтожны, и эти кадры представляются невооруженному взгляду практически тождественными, различия же нарастают и проявляются постепенно. В этом примере каждая новая жизнь — новая серия безначального сериала, нирвана — конец фильма.

Здесь, правда, может возникнуть вопрос: если никакой души нет, то что же тогда перерождается и переходит из жизни в жизнь? Ответ на этот во-

прос достаточно парадоксален: ничто не перерождается и не переходит. Вопреки распространенному заблуждению, в буддизме вообще нет учения о перевоплощениях, или реинкарнациях. Человек в буддизме не есть воплощенная душа, как в индуизме. Он — поток состояний (дхарм), серия кадров (мгновений). Поэтому профессиональные буддологи стараются избегать таких слов, как «перерождение» или тем более «перевоплощение», и предпочитают говорить о циклическом существовании или чередовании рождений и смертей. Здесь уместны два примера, которые иногда приводят современные проповедники буддизма. Первый — с бильярдными шарами: кий (кармический импульс) бьет по шару (условная личность — пудгала), получающий таким образом определенное ускорение и траекторию. Этот шар ударяет по другому шару, которому передает ускорение и определяет его траекторию, и т. д. Здесь сохраняется, так сказать, только энергия, которая и связывает данное существование с существованием его «кармического приемника» (подобная «передача заряда» происходит, по существу, и в каждое мгновение одной и той же жизни). При этом «ум» (*манас*), опирающийся на предшествующий временной момент, обеспечивает память и чувство тождества личности. Кстати, буддизм учит, что Будда помнит все «свои» предыдущие жизни, на чем, в частности, построены сюжеты *джатак* (от *джати* — «рождение»), дидактических повествований о предшествовавших пробуждению жизнях Сиддхартхи Гаутамы — Будды Шакьямуни.

Второй пример связан с образом калейдоскопа: определенная комбинация цветных стеклышек (набор дхарм, выражающийся эмпирически как «данная

личность») после поворота калейдоскопа (кармический эффект, обуславливающий характер последующей жизни) меняется на иную (стеклышки перегруппировываются), причинно обусловленную их исходным положением и кармическим импульсом и выражающуюся в непосредственном опыте в виде иного живого существа, причинно связанного с первым. Здесь уместно еще раз напомнить, что закон кармы в буддизме не есть воздаяние или возмездие (в отличие от теистических направлений индуизма, в которых кармические плоды раздает всемогущий Господь — Ишвара); закон кармы вполне объективен и неотвратим, подобно законам природы в их европейском научном понимании.

Доктрина анатмавады, теория дхарм и учение о мгновенности формируют основу буддийской онтологии, которая является **онтологией бессубстратного процесса** (то есть бытие есть не некая постоянная вечная субстанция, или сущность, а процесс, который опять-таки не опирается ни на какую неизменную основу).

Завершая наш обзор основ буддийского учения, скажем еще несколько слов о буддийской космологии. Но прежде остановимся на специфике самого отношения буддизма к космологической тематике.

Центральная и, по существу, единственная проблема буддийского учения — живое существо (человек) и его освобождение. Все самые, казалось бы, абстрактные проблемы, обсуждавшиеся на протяжении столетий буддийскими философами, только представляются таковыми. Буддизм — учение вполне прагматическое, и знание просто ради знания его интересует очень мало. Буддийский мыслитель — не древнегреческий философ, на досуге предавав-

шийся поискам истины ради самой истины. Это монах, стремящийся к освобождению сам и желающий привести к нему других людей. Именно освобождение — побудительный мотив буддийского философствования. Что такое человек, как устроено его сознание, каковы механизмы его функционирования и как его надо преобразовать, чтобы из страдающего сансарического существа человек превратился в свободное, из профана — в святого, из существа омраченного — в существо просветленное? Отсюда и проистекает интерес буддизма к психологии и проблемам сознания. К проблематике же, непосредственно не ведущей к освобождению или нейтральной относительно этой цели, буддизм относился весьма прохладно. В ответ на различного рода абстрактные метафизические вопросы, не имеющие к тому же адекватного выражения в языке (таковых буддийская традиция насчитывает четырнадцать), Будда хранил «благородное молчание». Хорошо известна притча о раненом человеке, которую однажды Будда поведал своим ученикам, донявшим его как-то весьма абстрактными вопросами. Вот, сказал Будда, в глаз человеку попала отравленная стрела и пришел врач, способный исцелить его. Но тот человек сказал врачу, что не даст ему вынуть стрелу, прежде чем врач не расскажет ему все о своих предках, родственниках, изучаемых им науках, а также не ответит и на другие его вопросы. Такой человек, заключил Будда, умрет раньше, чем узнает все, что его интересует. Параллель вполне понятна: Будда — врач, а его неразумные ученики подобны раненому из притчи. Буддизм, правда, утверждает, что Будде присущи, то есть ему ведомы и все истины метафизического порядка. Это всеведение обретает-

ся в акте пробуждения, для достижения которого следует усердно практиковать Благородный Восьмеричный Путь, а не предаваться пустым словопрениям (как это любили делать странствующие философы времен Будды) или бесполезным (да и бесцельным) интеллектуальным играм, которым шраманы и ортодоксальные брахманы были весьма привержены

Эта установка буддизма полностью определяла и его отношение к вопросу, как устроен мир. Почти все школы классического индийского буддизма не сомневались в существовании мира вне сознания воспринимающего субъекта, а *вайбхашики-сарвастивадины* были даже уверены, что он вполне точно и адекватно отражается в человеческом сознании в процессе восприятия. Но этот объективный мир в себе совершенно и принципиально не интересовал буддистов. Мир буддийской космологии — это психокосм, то есть мир, уже отраженный в сознании человека¹ и таким образом включенный в его сознание или, точнее, в образующий его дхармический поток, ставший как бы частью того, что можно назвать личностью. Ведь только вещей этого освоенного и присвоенного субъектом мира можно желать, только к ним можно испытывать отвращение и вообще иметь в связи с ними какие-либо аффективные состояния. Мир же как объективная реальность безразличен нам, пребывая «в безмятежности» и недоступности за пределами нашего сознания и нашей заинтересованности. При этом буддисты прекрасно понимали, что этот мир является иначе для

¹ В современной философии такой «индивидуальный» мир называется фанероном (термин Ч. Пирса)

разных типов живых существ: мир как «местопребывание» четко коррелирует с уровнем развертывания сознания живых существ и один и тот же мир в себе оказывается совершенно разными психокосмами для разных живых существ. Как позднее скажет один махаянский мыслитель, то, что является рекой Ганг для человека, будет потоком гноя и нечистот для голодного духа и потоком амброзии — *амриты* для божества. И лишь буддисты школы *йогачара* не считали возможным утверждать, что за этими субъективными «Гангами» находится некий объективный «правильный» Ганг.

Здесь можно обратиться и к современной философии. Эстонский биолог и философ фон Икскуль специально занимался проблемой соотношения тел животных и восприятия ими среды обитания. Вот элементарный пример из его умозаключений. Растет сосна. Для лесника это дерево, которое следует или охранять, или использовать на дрова. Для лисицы это дом и убежище, потому что под корнями сосны находится ее нора. А что такое сосна для короеда, который живет в ней и одновременно питается ею, можно только догадываться. Но если для эстонского ученого тела животных приспособляются к их среде обитания, то для буддистов, наоборот, среда как бы формируется под данный вид живых существ.

Таким образом, в буддийской космологии описывается не физическая вселенная, а психокосм, прежде всего — психокосм человека. Как же выглядит этот психокосм?

Если в рассуждениях о природе личности, дхармах, мгновении и в других аналогичных вопросах буддисты мыслили вполне логично, рационально и

дискурсивно, то их рассуждения о космологии явно пронизаны архаическим мифологизмом, пропущенным, однако, через призму общемировоззренческих посылок и доктрин буддизма. Буддисты, по существу, не создавали новую космологию, а заимствовали ее из общеиндийского культурного наследия, слегка видоизменив в соответствии с принципами своего учения. Впрочем, буддисты никогда не придавали какому-то исключительного мировоззренческого значения своей картине мира и довольно спокойно трансформировали ее в регионах распространения буддизма под влиянием местных представлений и космологических систем. А такой авторитетный деятель современного буддизма, как Далай-лама XIV, и вообще сказал однажды, что если быть буддистом означает верить в мировую гору Сумеру, расположенные вокруг нее континенты и находящийся под землей ад, то он вообще не буддист.

Традиционные буддийские представления о мире-психокосме таковы. Вселенная по своей природе троична (вспомните архаичные представления о трех мирах — нижнем, среднем и верхнем), она состоит из трех уровней, или трех миров (*лока*; ср латинское *locus* — «место»): мира желаний (*камадхату*), мира форм (*рупадхату*) и мира не-форм (*арупадхату*) Из-за ее трехслойности вселенная часто называется «троемирием» или «троекосмием» (*траялокья*) Мир желаний — место, где живут (или — которое переживают) почти все живые существа за исключением некоторых высших божеств и чрезвычайно продвинутых йогинов В мире желаний пребывают обитатели адов, голодные духи, животные, люди и большая часть богов В центре плоской земли находится устремленная в невообразимую

высь гора Сумеру, вокруг которой располагаются дворцы тридцати трех богов мира Брахмы. Гора Сумеру окружена несколькими кольцами гор, образованных различными металлами. За ними простирается гладь Мирового океана, в котором находятся четыре континента, один из них — «наш» континент (его название — Джамбудвипа, в средневековых источниках так обычно называется Индия). Под землей находятся обиталища претов и система десяти (холодных и горячих) адов, самый нижний и страшный из которых называется *нирая* (без избавления), поскольку срок пребывания в нем невероятно долог, хотя все-таки конечен.

Миров-троекосмий, подобных нашему, неизмеримо много, они существуют по тем же законам как бы параллельно нашему миру.

Космическое время циклично и безначально, то есть ни один из циклов не может считаться первым. Мир никем не создан, идея божественного творения буддизмом принципиально отвергается по целому ряду соображений как этического (благой Бог не мог бы сотворить мир, суть которого — страдание живых существ), так и метафизического характера (о них речь пойдет в главах, непосредственно посвященных буддийской философии). Причина существования миров — энергия совокупной кармы живых существ предыдущего мирового цикла (подобно тому, как будущая жизнь существа обуславливается его кармой, имеющейся на момент смерти).

После разрушения одной вселенной существует лишь бесконечное пространство, в котором постепенно начинают веять некие ветерки, мало-помалу крепнущие и превращающиеся в мощнейший ураган, медленно сгущающийся до состояния алмазной

твердости и приобретающий форму круга. Этот круг затвердевшего ветра образует основание нового мира. И он есть не что иное, как овеществившаяся энергия совокупной кармы живых существ разрушившейся вселенной (сравните с объективированной волей как физической основой феноменов в философии А. Шопенгауэра, особенно в его работе «О воле в природе»). Дальнейшее формирование мира происходит сверху вниз. Вначале внезапно возникает небесный дворец с богом Брахмой на престоле, после этого вокруг него появляются другие тридцать три бога небес мира желаний. Они видят Брахму и восклицают: «Это Брахма! Он вечен, он был всегда! Он всех нас создал!» — так рождается вера в боготворца. Клубящиеся в выси златоцветные облака начинают изливать дождь, который заливает диск ветра внизу и постепенно образует Мировой океан. Из растворенной в нем мути формируются континенты и гора Сумеру. Последними образуются ады.

Люди, появившиеся на земле после формирования континентов, вначале божественны и подобны богам мира форм; срок их жизни равен 84 000 лет. Земля же в этот период покрыта особым земляным пирогом, источающим несравненный аромат. Люди могут не есть, но этот аромат их настолько влечет, что они начинают есть земляной пирог, и постепенно съедают его. Тем временем срок их жизни понемногу сокращается, тела грубеют, формируются органы пищеварения, и к тому моменту, когда весь пирог, покрывающий землю, оказывается съеденным, люди уже не могут обходиться без пищи. Им ничего не остается, как приниматься за выращивание риса. Но риса на всех не хватает, и люди придумывают проводить межи, отделяя свой участок от чу-

жого, появляется собственность. Однако поскольку риса становится все меньше и меньше, одни нарушают межи полей других и воруют рис. Воцаряется беспорядок, и начинаются столкновения между людьми. Тогда люди решают, что наступила пора наведения порядка и принимают решение избрать самого достойного из своего числа для его поддержания. Так появляется первый царь. Он отбирает себе в помощники наиболее уважаемых людей, чтобы они непосредственно поддерживали порядок. Так формируется сословие кшатриев (воинов и правителей). В это время в мире начинают появляться Будды.

Интересно, что возникший в кшатрийской среде буддизм подробно описывает образование воинского сословия, почти игнорируя жреческое (о первых брахманах сообщается лишь, что они были людьми, склонными к уединению и созерцанию). Кроме того, если в брахманизме сословия представляют собой божественные установления, выражающие сакральный миропорядок, то в буддизме они (и прежде всего кшатрии как правящая варна) суть результат своеобразного «общественного договора». Кстати, буддизм (равно как *моизм* — учение философа Моцзы в древнем Китае) является учением, одним из первых провозгласившим принцип общественного договора как основы государства.

Говоря о социальной доктрине буддизма, следует еще раз подчеркнуть неприятие ею доктрины божественности сословно-кастовой системы и ее исключительную ориентацию на светскую царскую власть. Все крупные общеиндийские империи домусульманского периода (государства Маурьев и Гуптов) были или буддийскими, или покровительствованными

буддизму Интересно, что и за пределами Индии, в странах Юго-Восточной Азии, монархи, укрепляя центральную светскую власть планомерно вытесняли брахманизм и жречество, утверждая буддизм и буддийскую концепцию государства (этот процесс особенно хорошо изучен на примере Таиланда). Брахманской идее «божественного царя» (*дэва раджа*) буддизм противопоставил идею царя, правящего на основе Дхармы, принципов буддийского учения (*дхарма раджа*)

Но вернемся к космологии Постепенно человеческие нравы вырождаются все больше и больше и эгоизм становится столь велик, что люди уже буквально не выносят даже вида друг друга. По мере этой нравственной деградации сокращается и срок жизни, доходя до десяти лет (это не означает, что люди умирают детьми, — за десять лет разворачивается весь жизненный цикл, как у кошки или собаки). Наконец люди разбредаются по лесам, стараясь не встречаться, а встречаясь, сразу же пытаются убить друг друга И вот во время самой ужасной нравственной деградации находится человек, у которого появляется мысль, что так больше жить нельзя, что надо менять отношение к своим братьям. Он идет к другим людям и обучает их дружелюбию После этого нравы начинают улучшаться, а срок жизни постепенно возрастает до восьмидесяти четырех тысяч лет, после чего снова начинается период деградации Период убывания срока жизни и нравственной деградации получил название «период убывания», противоположная фаза цикла — «период возрастания» Эти отрезки становятся условной мерой времени всего космического цикла, даже тех его периодов, когда ни людей, ни

других существ нет. Вся *махакальпа* (великий период), то есть космический цикл, делится на четыре малых *кальпы*: пустота (от разрушения одного мира до начала формирования другого), формирование, пребывание (когда космос стабильно пребывает) и разрушение. Каждая из этих четырех кальп состоит из двадцати периодов возрастания и убывания, то есть длительность всего мирового эона равна восьмидесяти периодам возрастания и убывания.

В течение кальпы пребывания мира в мире появляются Будды и чакравартин. *Чакравартин* (Государь, Поворачивающий Колесо) — миродержец, совершенный вселенский монарх, обладающий теми же тридцатью двумя признаками, что и Будда (вспомните житие Сиддхартхи Гаутамы — Будды Шакьямуни и предсказание астролога Ашиты), но они выражены слабее. Одновременно Будда и чакравартин появиться не могут. Чакравартин отличаются по типу *чакры* (буквально «колесо», здесь имеется в виду боевой метательный диск), которая является их атрибутом: чакравартин с золотой чакрой все люди сами просят, чтобы он правил ими; чакравартин с серебряной чакрой начинает собирать войска для завоевания мира, но не успевает собрать их, как все государства признают его власть; чакравартин с железной чакрой двигает войска в поход, но его враги сдаются без боя: ненасильственное правление — отличительная черта чакравартин.

После двадцати периодов возрастания и убывания человеческой жизни накопившаяся дурная карма приводит к тому, что мир постепенно начинает разрушаться. Первым признаком этого является прекращение рождения в адах, поскольку ады разрушаются первыми (возможно, говорят буддисты, в

это время не совершаются поступки, приводящие к рождению в аду, а может быть, люди, имеющие такую карму, рождаются в адах других мировых систем) Наконец все существа гибнут, а мир-вместилище охватывает пожар. Последним гибнет пылающий дворец Брахмы, и мир прекращает свое существование, уступая место кальпе пустоты, в этой пустоте снова начинают веять ветерки, и весь цикл повторяется.

Впоследствии, уже в рамках махаянского буддизма, между буддистами велись споры о том, может ли когда-нибудь произойти такое, что все живые существа достигнут нирваны и сансара прекратит свое существование раз и навсегда. Мнения по этому вопросу разделились: одни буддийские школы признали такую возможность, другие посчитали такое невозможным, приняв доктрину не только о безначальности, но и о бесконечности сансары.

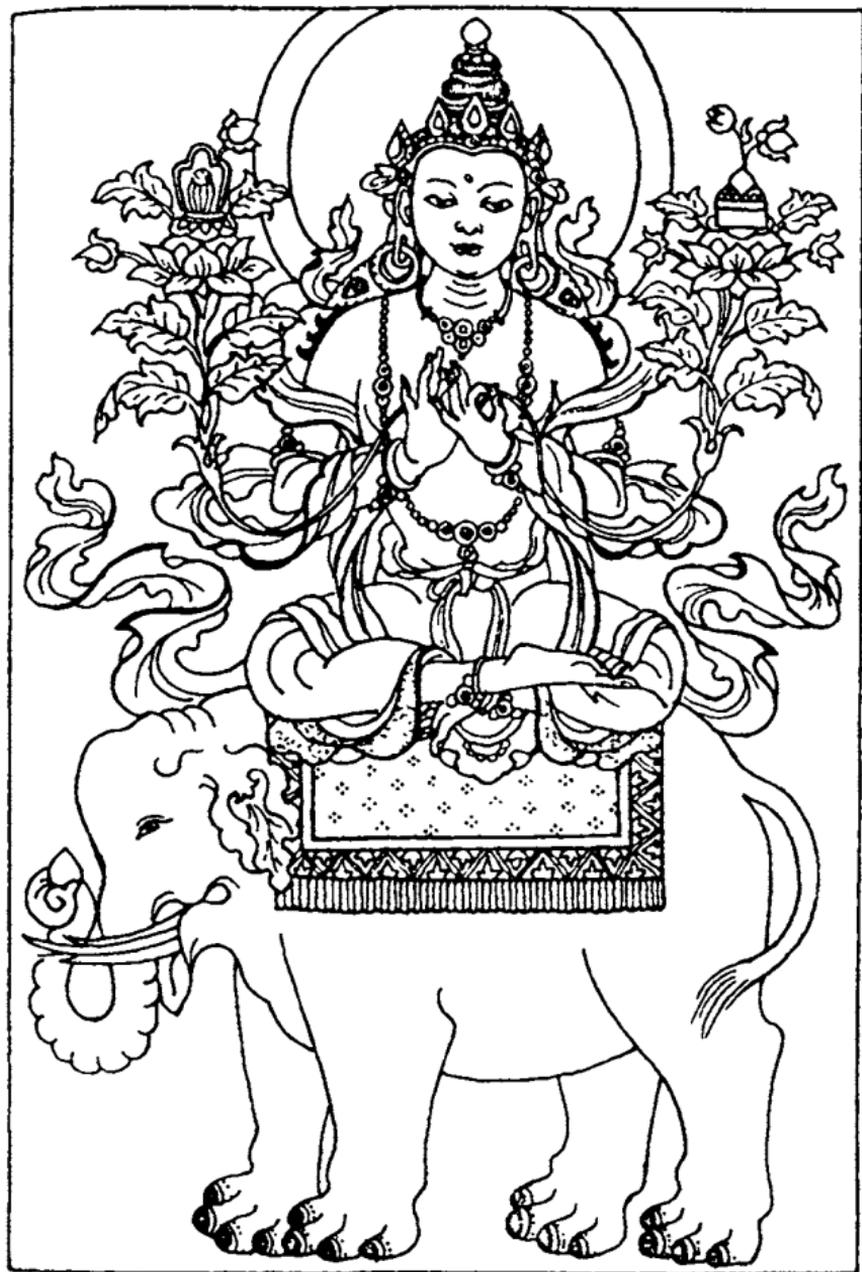
Все вышесказанное характеризует нижний мир буддийской космологии. Что же представляют собой остальные два мира — миры форм и не-форм?

Мир форм называется так потому, что группа чувственного (*рупа*) там представлена значительно слабее, чем в мире желаний. Это чистые формы, без грубой материальности. Мир форм населен высшими богами, не вмешивающимися в дела мира желаний. Срок их существования чрезвычайно велик, так как мир форм (и не-форм) не подвержен разрушениям и воссозданиям.

Мир не-форм (подобно атам, по учению *йогачаринов*) представляет собой чистые состояния сознания без соответствующих им местопребываний. Здесь нет ни времени, ни пространства, ни восприятия, ни не-восприятия. И тем не менее, это не нир-

вана, а часть сансары. В мире не-форм нельзя родиться обычному живому существу. Только йогины, уже при жизни развертывающие свое сознание на этом уровне, могут после смерти проявиться здесь. Но к этому стремиться никоим образом не следует — срок существования здесь настолько долг, что даже время длительности великой кальпы ничто по сравнению с ним. Но потом сила кармы и формирующих факторов непременно проявится, и йогин, попавший сюда, неизбежно родится вновь на более низких уровнях сансары, ничего не приобретя, но потеряв драгоценное время, которое могло бы быть использовано для обретения нирваны. Поэтому появление здесь считается столь же неблагоприятным, как и рождение в аду. А это значит, что буддизм не одобряет лишнюю направленности на освобождение, чисто технически изощренную психотехнику. Здесь уместно вспомнить, что и Будда вошел в окончательную нирвану не с высшего уровня восьмой ступени созерцания, а с четвертого уровня.

В некоторых буддийских текстах высказывается мысль, что именно достижение уровня мира не-форм принимают за освобождение (слияние с Богом и т. п.) йогины не-буддисты (индуисты, джайны и др.), попадая, таким образом, в ловушку своей психопрактики, лишённой правильного сотериологического ориентира.



ГЛАВА 3



ШКОЛЫ И НАПРАВЛЕНИЯ БУДДИЗМА: ХИНАЯНА И МАХАЯНА

Буддизм практически никогда не был единой религией, и само буддийское предание утверждает, что почти сразу после паринирваны Будды он начал делиться на различные течения и направления. В последующие триста-четырееста лет в буддизме появилось около двух десятков школ (обычно говорят о восемнадцати школах), представлявших две большие группы — *стхавиравадинов* (пали: *тхеравадинов*) и *махасангхиков*; эти две группы на рубеже нашей эры дают начало основным направлениям буддизма, существующим и поныне: Тхераваде и Махаяне. Поэтому ранний период истории буддизма в Индии часто называют «сектантским периодом».

Стхавиравадины (последователи «учения старейших») утверждали, что именно они сохраняют в чистоте и полноте истинное учение Будды, тогда как махасангхики искажают его и привносят в Дхарму недопустимые новшества. Относительно происхождения термина *махасангхики* в науке существуют расхождения. Одни буддологи считают, что оно связано с тем, что махасангхики полагали необходимым

расширить *сангху* (монашескую общину) за счет допуска в нее мирян (*маха* — «великий»; *сангха* — «община») Другие предполагают, что название появилось потому, что сторонники этого течения представляли большинство сангхи, были «большевиками».

Многие из восемнадцати школ отличались друг от друга только деталями учения, например пониманием тех или иных вопросов Винаи, дисциплинарного кодекса монахов, но между некоторыми из них расхождения были значительными Здесь имеет смысл сделать одно небольшое отступление, вызванное необходимостью пояснить некоторые аспекты истории буддизма.

Обычно по популярным книгам создается впечатление, что в истории буддизма последовательно сменялись следующие направления за школами сектантского периода следовал буддизм Тхеравады, который вытеснила Махаяна, в свою очередь замененная тантризмом (*Ваджраяной*) Эта схема верна лишь в том смысле (да и то весьма относительно), что перечисленные учения появлялись в указанном порядке. Но следует иметь в виду, что более ранние школы и направления никуда не исчезали с появлением поздних, а продолжали сосуществовать с ними. Есть сведения, что многие весьма ранние школы (например, *махишасики*, считающиеся древнейшей из стхавиравадинских школ) благополучно дожили до X—XI вв — до времени почти полного исчезновения буддизма в Индии, когда, как обычно считается, прочно господствовал тантрический буддизм Интересные данные о численности монастырей разных школ в VII в (то есть в период максимальной зрелости буддизма и начала его вытеснения из Индии брахманизмом) дает китайский паломник, переводчик и махаянский философ Сюань-цзан:

Стхавиры	401 монастырь	26 800 последователи
Махасангхики	24 монастыря	1 100 последователей
Сарвастивадины	158 монастырей	23 700 последователей
Саммати	1351 монастырь	66 500 последователей
Неустановленная школа	145 монастырей	6 700 последователей

В этих данных Сюань-цзана весьма интересны следующие обстоятельства во-первых, в период расцвета махаянского буддизма большую популярность имели не просто «хинаянские» школы, а школы, возникшие в самый ранний период истории буддизма; во-вторых, наиболее популярной в этом списке оказывается школа *самматиев* (они же *пудгалавадины* или *ватсипутрии*), считавшиеся еретиками, достаточно далеко отошедшими от истинного учения Будды в такой важнейшей его части, как анатмавада. Не означает ли это, что вопреки всеобщему мнению именно они представляли магистральный путь развития буддизма в ту эпоху? Нет, не означает, поскольку в великих монастырях-университетах Индии того времени (самый знаменитый из них — Наланда, где учился и сам Сюань-цзан) безусловно господствовали махаянские философские школы умеренной *мадхьямаки* и *йогачары*; именно они чуть позднее были принесены учеными индийскими монахами в Тибет, образовав основу теоретического уровня буддизма в этой Стране снегов. Тем не менее, важно иметь в виду, что в истории буддизма школы не исчезали бесследно и древние направления сосуществовали с более поздними

Среди школ стхавиравадинского направления особенно выделялась уже упомянутая выше школа ватсипутриев, разделившаяся позднее на несколько ветвей, важнейшей из которых была школа саммитиев. Все ветви ватсипутриев получили общее название *пудгалавады* (от *пудгала* — «личность»), поскольку они учили, что хотя атман, «я», и не существует, но в опыте имеется особая дхарма «пудгала» (личность), не тождественная пяти скандхам, но и не отличная от них. Эта «пудгала» обеспечивает как тождественность личности в пределах всего потока индивидуального существования, так и связь между различными жизнями в круговороте сансары; она же обретает и нирвану. Поскольку эта доктрина достаточно далеко отошла от классического буддийского учения, ватсипутрии считались почти еретиками, что, впрочем, не мешало широкому распространению их взглядов.

Из прочих школ необходимо упомянуть *махишасиков*, старейшую из всех школ Махишасики развивали учение о существовании некоего «коренного сознания» (*мула виджняна*), являющегося источником всех эмпирических форм сознания. Эта идея оказалась значительно позднее востребована махаянистами-йогачаринами, которые возводили к ней свое учение об *алая-виджняне* (сознании-сокровищнице), причем один из основателей этой школы, Асанга (или Арья-Асанга, IV в. н. э.) в своем трактате «Компендиум Махаяны» («Махаяна сампариграха шастра») прямо ссылаясь на это положение доктрины махишасиков

Весьма значительное распространение получили учения *сарвастивадинов* (от *сарва* — «все» и *астхи* — «есть»), создавших философскую школу *вай-*

бхашики, разработавшую классическое изложение теории дхарм и *саутрантиков* (от *сутра* — текст, содержащий наставление Будды), учение которых было во многом переходным от древней стхавиравадинской Абхидхармы к Абхидхарме махаянской

Все школы стхавиравадинской ориентации учили, что дхармы реальны, будучи последним онтологическим основанием опыта. Однако в интерпретации понятия «дхарма» между школами существовали значительные различия; так, сарвастивадины говорили, что все дхармы реальны и существуют в действительности, тогда как саутрантики полагали, что ряд дхарм представляет собой лишь условные единицы языка описания. Они верили, что цель совершенствования на буддийском пути — святость и уход в нирвану; причем эта цель достигается каждым человеком в отдельности и лишь благодаря его собственным усилиям. Они также считали, что Будда был первоначально таким же человеком, как и все прочие люди, но достигшим совершенства и освобождения (то есть, что он был первым архатом нашей эпохи); эта точка зрения получила позднее наименование *лаукика* («мирская», от *лока* — «мир», «вселенная»).

После исчезновения буддизма в Индии в XIII в. стхавиравада (под палийским названием *Тхеравада*) оказалась распространенной только на территории таких стран Южной и Юго-Восточной Азии, как Шри Ланка, Бирма, Таиланд (исторический Сиама), Лаос и Камбоджа, почему и получила название «южного буддизма». В этой поздней Тхераваде слились учения и доктрины разных школ древней стхавиравады, по отдельности прекративших свое существование. В названных выше странах и сейчас тхе-

равадинский буддизм играет огромную роль как в духовной и культурной, так и в социально-политической жизни их народов

От всех направлений стхавиравады («старейшин») резко отличались школы *махасангхиков* («великообщинников»), наиболее представительной из числа которых была школа *локоттаравадинов* (от *лока* — «мир» и *уттара* — «высший»), то есть «надмирников». Локоттаравадины учили, что хотя царевич Сиддхартха Гаутама и был до своего «совершенного и всецелого пробуждения» просто человеком, пробудился он к истине и стал Буддой, то есть уже много больше, чем просто человеком, благодаря своему приобщению к некоей особой вечной и надмирной дхарме — пробуждению, *бодхи*. Таким образом, состояние пробуждения рассматривается локоттаравадинами как особый вечный и запредельный сансарическому «быванию» метафизический принцип. Здесь уже со всей очевидностью присутствуют предпосылки для формирования махаянского понимания Будды «как истинносущей реальности всех дхарм»

И теперь мы вплотную подошли к вопросу о двух основных направлениях буддизма — Хинаяне и Махаяне

Вначале необходимо сказать несколько слов о самих этих названиях. Слово «Хинаяна» означает «Малая Колесница» (в смысле «малый», или «низший», «ущербный», путь), тогда как значение слова «Махаяна» — «Великая Колесница» (в смысле «Великий Путь»). Уже из этих названий можно догадаться, что «Хинаяна» не является самоназванием: вряд ли кому-нибудь когда-нибудь могла прийти в голову столь самоуничижительная мысль — назвать свою веру «малым», или «низшим», путем. И дейст-

вительно, эта «Хинаяна» есть не что иное, как та Тхеравада, о которой мы говорили чуть раньше. И поименовали ее «Хинаяной» с вполне понятными целями махаянисты, считавшие себя следующими Великим Путем совершеннейшего учения Будды. Впрочем, тхеравадины в долгу не остались и стали третировать Махаяну как позднее искажение хранимого ими в нерушимости учения Благословенного. Но в любом случае слово «Хинаяна» имеет уничижительный смысл, и никогда не следует при встрече с приверженцем этого учения называть его хинаянистом. По этой же причине многие современные буддологи отказываются употреблять в научном тексте слово «Хинаяна» и говорят только о Тхераваде. Однако в отечественной буддологии существует давно закрепившаяся традиция пользоваться этим словом, поэтому не будем изменять данному словоупотреблению и мы, имея в виду, однако, все сказанное выше.

Когда же оформились Тхеравада и Махаяна?

Достаточно интересен тот факт, что Тхераваду и Махаяну разделяет во времени не такой уж большой временной отрезок, что не позволяет ставить знак равенства между Тхеравадой и ранним буддизмом, а также датировать Махаяну исключительно поздним временем и солидаризироваться, таким образом, с ортодоксальной тхеравадинской позицией.

Датой оформления Тхеравады можно с полным основанием считать 80 г. до н. э., когда на Ланке впервые происходит письменная фиксация тхеравадинского Канона — палийской Типитаки. Но приблизительно в это же время начинают появляться и первые махаянские сутры: самый ранний махаянский канонический текст — «Аштасахасрика Праджня-па-

рамита сутра» («Сутра о Запредельной Премудрости в восемь тысяч стихов-шлок») относится именно к I в до н э. А если учесть, что Махаяна прошла еще период зарождения и первоначального становления в рамках учений махасангхиков, которые, видимо, можно считать «протомахаяной», то это направление буддизма можно «удревнить» еще больше.

Обратившись к истории буддологии, найдем, что в XIX в (и приблизительно до 30-х годов XX в) в науке (особенно в англо-германской школе буддологии) господствовало представление о тождестве Хинаяны/Тхеравады и раннего буддизма и о более позднем и несколько искаженном характере Махаяны. Эта точка зрения начинает интенсивно пересматриваться с 20—30-х годов XX в (не без влияния работ представителей отечественной петербургской/ленинградской школы) и окончательно отбрасывается мировой наукой в 50-е годы. Во-первых, наступает ясное осознание того факта, что между Тхеравадой, оформившейся в I в до н э, и учением Будды и первых буддистов (V—IV вв до н э) лежит целая пропасть. Во-вторых, были выяснены корни Махаяны в учениях махасангхиков, которые появились достаточно рано, задолго до оформления палийской Типитаки. И наконец, в-третьих, датировки ранних махаянских текстов показали их хронологическую близость ко времени оформления Тхеравады. Во всяком случае, вряд ли кто-нибудь из серьезных академических ученых ныне возьмется утверждать тождество тхеравадинской доктрины и учения самого Будды. Скорее, можно говорить о том, что учение Будды и его учеников и первых преемников в качестве наставников сангхи является неким «X», которое послужило основой как для «Y» Тхеравады, так и для «Z» Махаяны. Или, другими словами, в

раннем буддизме содержались основания для его развития как в тхеравадинском, так и в махаянском направлении

В чем же заключаются принципиальные отличия между Хинаяной (под Хинаяной мы будем понимать здесь не только и не столько современную Тхераваду, сколько все древние стхавиравадинские направления и группы) и Махаяной? Рассмотрим этот вопрос на основе двух базовых аспектов обеих традиций: 1) их представления об идеальной личности и цели буддийского пути и 2) их учения о природе Будды

Идеальной личностью Хинаяны является архат *Архат* — это святой монах (*бхикшу*; пали: *бхиккху*), достигший собственными усилиями цели Благородного Восьмеричного Пути — нирваны, и навсегда покинувший мир. На пути к нирване монах проходит ряд ступеней: 1) ступень «вступившего в поток», то есть вставшего на путь бесповоротно, «вступившего в поток», который уже не может деградировать и сойти с пути; 2) ступень «единожды возвращающегося», то есть человека, сознание которого еще в одном рождении должно вернуться на уровень мира желаний и 3) ступень «более не возвращающегося», то есть святого, чье сознание отныне будет всегда пребывать в состоянии медитативного сосредоточения на уровне миров форм и не-форм. Практика «более не возвращающегося» завершается обретением плода архатства и вступления в нирвану «без остатка»

По учению Хинаяны, Будда до своего пробуждения был обычным человеком, только наделенным великими добродетелями и святостью, обретенной благодаря совершенствованию в течение многих сотен жизней. После пробуждения, которое с точки зрения Хинаяны было нечем иным, как обретением плода архатства, Сиддхартха Гаутама перестал быть

человеком в собственном смысле этого слова, став Буддой, то есть просветленным и освобожденным от сансары «существом» (это слово здесь по необходимости приходится брать в кавычки, так как буддисты называют «существом» только обитателей троимирия сансары, а не Будд), но никак не богом или какой-либо иной сверхъестественной сущностью. Если мы, будучи монахами (Хинаяна подчеркивает, что только монах, соблюдающий все обеты Винаи, может стать архатом и обрести нирвану), станем во всем следовать примеру Будды и его учению, то мы достигнем того же самого, чего достиг и он. Сам Будда ушел в нирвану, его в мире нет и для него мира нет, а поэтому бессмысленно ему молиться или просить его о помощи. Всякое поклонение Будде и поднесение даров его изображениям нужны не Будде, а людям, воздающим, таким образом, долг памяти великому Освободителю (или Победителю) и упражняющимся в добродетели даяния.

Понятно, что Хинаяна является сугубо монашеской формой буддизма. Правда, следует отметить, что в странах Юго-Восточной Азии (в первую очередь в Бирме/Мьянме и Таиланде) весьма распространена практика временного принятия монашеских обетов (особенно на время сезона дождей, когда по древней традиции в монастырях проводятся длительные медитативные сессии). На время принятия обетов миряне уходят в монастыри и ведут такую же жизнь, как и монахи. Затем обеты снимаются и миряне возвращаются в свои семьи. Кроме того, старая конституция Бирмы предписывала каждому мужчине провести определенный срок (от трех месяцев до года) в монастыре.

Строго говоря, в рамках данной традиции только монахи и могут считаться буддистами в собствен-

ном смысле этого слова. Только монахи могут реализовать цель буддизма — обретение покоя нирваны, только монахам открыты все наставления Благословенного, и только монахи могут практиковать предписанные Буддой методы психопрактики. На долю мирян остается лишь улучшение своей кармы через совершение добрых дел и накопление заслуг, обретенных поддержкой и содержанием сангхи. Благодаря этим заслугам и миряне в одной из последующих жизней будут достойны принятия монашеских обетов, после чего и они смогут вступить на Благородный Восьмеричный Путь. Поэтому тхеравадины никогда не стремились к особенно активной миссионерской практике или к вовлечению мирян в жизнь сангхи и различные формы религиозной деятельности.

В силу всех этих обстоятельств Хинаяна получила распространение только в странах, чья культура, даже независимо от буддизма, формировалась под сильнейшим влиянием индийской культуры, то есть в странах Южной и Юго-Восточной Азии (за исключением Вьетнама, исторические судьбы которого были тесно переплетены с судьбами Китая, в результате чего во Вьетнаме сформировалась буддийская традиция на основе форм китайско-дальневосточной Махаяны). Правда, хинаянский буддизм одно время (с первых веков до н. э. и до мусульманских завоеваний VII—VIII вв. н. э.) был довольно широко распространен на территории Центральной Азии (современные Узбекистан, Таджикистан, северо-западные районы КНР), где он успешно конкурировал с автохтонной религией населявших эти земли ираноязычных народов — зороастризмом (маздеизмом). Но это объясняется прежде всего тем, что значитель-

ная часть названных территорий входила на рубеже нашей эры в состав Кушанской империи, объединявшей под своей властью северную Индию и часть Центральной Азии, при этом следует отметить, что кушанские монархи были прежде всего покровителями Махаяны.

Что касается Махаяны, то ее подход к обозначенным выше доктринальным вопросам был совершенно иным.

Идеальной личностью для последователей Великой Колесницы был не обретший нирвану архат, а стремящийся к достижению состояния Будды на благо всех живых существ бодхисаттва. Во-вторых, уже не нирвана, а пробуждение становится целью буддийского пути в рамках этого направления. В-третьих, для махаянистов Будда — отнюдь не просто человек. Будда есть метафизическая реальность, истинная природа всех дхарм, лишь явленная людям в виде человека — Учителя, Будды Шакьямуни, как она была явлена и ранее в образах других Будд и как она будет многократно явлена и позднее — в грядущих Буддах нашей и иных кальп.

Уже самые ранние махаянские тексты (сутры, посвященные Запредельному Совершенству Премудрости — *праджня-парамите*) провозглашают следующую точку зрения: нирвана, к которой стремятся хинаянисты, не есть истинная и высшая нирвана. Да, говорят махаянисты, последователи Малой Колесницы выходят из сансары, освобождаются от мучительной круговерти рождений-смертей, но высшая истина остается недоступной для них, ибо, освободившись от аффективных препятствий, они все еще остаются во власти препятствий, связанных с неправильным знанием, так сказать, препятствий гно-

сеологического характера, а они могут быть преодолены только на пути Махаяны, ведущем к совершенному и всецелому пробуждению, то есть к достижению состояния Будды, который был не просто первым архатом, а великим окончательно и всецело пробужденным существом. И это состояние пробуждения много выше нирваны хинаянского архата. Более того, махаянские тексты отнюдь не склонны называть хинаянских святых архатами; их обычное обозначение в этих произведениях — *шраваки* и *пратьека-будды*.

Шраваки (слушающие голос) — это ученики Будды, не постигшие всех глубин учения Татхагаты и привязавшиеся к идее нирваны как индивидуального освобождения, а также их ученики и последователи. Короче говоря, это синоним хинаянского монаха. Достигают шраваки нирваны через постижение сути Четырех Благородных Истин. *Пратьека-будды* — категория достаточно загадочная, и до сих пор не совсем понятно, какие исторически существовавшие социальные группы или типы личности могут быть к ней отнесены. Само это выражение означает «уединенный» или «отъединенный» Будда, «Будда для себя». Предполагалось, что пратъека-будды обретают нирвану самостоятельно, собственными усилиями, вне связи с сангхой и без опоры на учение Будды. Достигнув цели, они не проповедуют Дхарму людям, оставаясь в уединении и полном отрешении от мира. По существу, Мара, искушая Будду призывом оставаться под Древом Бодхи и не ходить на проповедь, стремился превратить Шакьямуни в пратъека-будду, что ему, как мы знаем, не удалось. Считается, что пробуждение пратъека-будд заключается в постижении ими принципа причинно зависимого происхождения

Вообще же идея бодхи, истинного пробуждения Будды, настолько важна для Махаяны, что ее часто называют *Бодхисаттваяной*, то есть Колесницей Бодхисаттв, Существ (*саттва*), стремящихся к Пробуждению (*бодхи*). Так кто же такие бодхисаттвы?

В раннем буддизме, как мы помним, бодхисаттвой назывался будущий Будда — до того, как он обрел пробуждение, то есть, собственно, стал Буддой. В Махаяне *бодхисаттва* — это любой человек, монах или мирянин, наделенный *бодхичиттой* (*читта* — сознание, психика, в данном случае — установка на нечто или намерение достичь чего-то), намерением обрести бодхи, пробудиться, стать Буддой. Таким образом, в ранней Махаяне меняется, по сравнению с Хинаяной, цель буддийской практики. Позднее меняется и ее мотивация.

Интересно, что это раннее махаянское значение слова «бодхисаттва» сохраняется в словоупотреблении современных китайских буддистов: в некоторых случаях бодхисаттвой (кит. *путисадо* или обычно в сокращенной форме — *пуса*) может быть назван любой верующий, ведь предполагается, что, будучи махаянистом, он стремится именно к достижению состояния Будды, к пробуждению.

Несколько позднее в текстах, посвященных идеалу бодхисаттвы, начинает все громче и громче звучать новый обертон, постепенно становящийся основным и важнейшим. Это новый мотив стремления к пробуждению, формулирующийся обычно так: «Да стану я Буддой на благо всех живых существ». Эта фраза теперь считается стандартной формулой, выражающей суть бодхичитты. *Бодхичитта* — это умение видеть все живые существа в качестве своих матерей (ведь если все мы находимся в кругово-

роте сансары с безначальных времен, то мы уже побывали со всеми существами во всех возможных отношениях, в том числе каждое из них успело побывать и в роли нашей матери) А поскольку хороший сын или дочь не могут равнодушно видеть, как их мать мучается в сансаре, и не могут стремиться к нирване, оставив мать страдать в коловращении циклического существования, их святой долг отказаться от собственного спасения до тех пор, пока им не удастся спасти свою мать. Именно так описывается бодхичитта в сочинениях классической, зрелой Махаяны и в проповедях ее современных представителей.

В зрелой Махаяне двумя главными и определяющими качествами бодхисаттвы становятся мудрость (*праджня*) и сострадание (*каруна*)

Тексты утверждают, что невозможно стать Буддой, не обладая в совершенстве этими двумя качествами, причем сострадание начинает восприниматься в практическом модусе — как набор «искусных средств» или методов (*упая*), благодаря которым бодхисаттва, движимый состраданием, получает возможность помогать живым существам освободиться от пут сансарического существования. Как птица не может лететь только на одном крыле, так и состояния Будды, говорят тексты, нельзя достичь при помощи одной мудрости или одних искусных средств: мудрость без средств пассивна, средства без мудрости слепы. Впоследствии в рамках тантрического буддизма мудрость начинает символически изображаться в виде женского божества, искусные средства/сострадание — в виде мужского, их соитие есть высшая интеграция, ведущая к пробуждению и обретению состояния Будды.

Вот характерное буддийское предание, описывающее важность соединения праджни и упай (каруны), мудрости и метода (сострадания) Великий буддийский философ, один из отцов философии йогачары Асанга (IV—V вв н э) стремился установить общение с бодхисаттвой Майтреей, грядущим Буддой, чтобы стать его учеником. Для этого он погрузился в созерцание и пробыл в самадхи три года. Выйдя без какого-либо результата из самадхи, Асанга увидел человека, стачивающего напильником скалу. На вопрос удивленного Асанги тот ответил, что хочет сделать иглу из скалы. Асанга устыдился своего нетерпения и лености и снова на три года погрузился в самадхи, однако и на этот раз не достиг успеха. Выйдя из самадхи, он теперь увидел человека, который долбил подножие огромной горы ломом и перетаскивал камни на другую сторону долины. Асанга удивился такой работе того человека и спросил, ради чего он все это делает. Человек ответил философу, что гора загораживает солнце окнам его дома и он хочет перенести ее на другое место. Асанга снова устыдился своего нетерпения и недостатка усердия и еще на три года ушел в самадхи, но и на этот раз ничего не достиг. Тогда огорченный и разочарованный монах покинул место своего уединения и вошел в близлежащий город. Там на городской площади он увидел издыхающую собаку, в боку которой кишели черви. Сердце Асанги преисполнилось состраданием, и он подумал, что если он оставит все, как есть, то погибнет собака, а если он снимет с нее червей, то погибнут черви. Тогда Асанга взял нож и отрезал от бедра кусок собственной плоти, снял с собаки червей и положил их на мясо. В этот же момент собака чудесным образом преоб-

разилась и перед потрясенным Асангой явился в сиянии света бодхисаттва Майтрея, с которым Асанга безуспешно стремился вступить в общение, практикуя йогу. Но и его занятия йогой не пропали даром, ведь именно благодаря им он обрел мудрость, которая теперь, соединившись с состраданием, принесла желаемый плод. Впрочем, противники йогачары по-иному осмыслили йогические занятия Асанги перед созданием им своего учения: «Асанга много лет бесплодно занимался созерцанием в лесу, но не добился успеха и создал настолько громоздкую философскую систему, что снести ее может разве что слон».

Великое сострадание бодхисаттвы в самых возвышенных выражениях провозглашается во многих махаянских текстах, но нигде, пожалуй, о нем не говорится сильнее, чем в «Бодхисаттвачарьяватаре», тексте, который можно образно назвать «Поэмой о бодхисаттве» (написан Шантидэвой в VII—VIII вв.):

Пусть я буду лекарством, кому нужно лекарство.
Пусть я буду рабом, кому нужен раб.
Пусть я буду мостом, кому нужен мост

И вместе с тем сострадательная миссия бодхисаттв не есть мирской альтруизм или благотворительность. Ее цель сугубо религиозна и сотериологична — освобождение страдающих существ от уз циклического существования чередующихся рождений-смертей со всеми его муками и скорбями.

Иногда тексты выделяют три типа бодхисаттв: *бодхисаттва-царь*, который вначале достигает состояния Будды, а потом заботится сразу об освобождении всех существ (подобно царю, пекущемуся

сразу о всех подданных), *бодхисаттва-лодочник*, перевозящий по одному существа на другой берег существования, и *бодхисаттва-пастух*, который вначале спасает все существа и только потом сам вступает в нирвану (подобно пастуху, который вначале загоняет в ворота усадьбы свой скот и лишь затем входит в них сам)

Махаяна считает идеал бодхисаттвы естественным выводом из доктрины анатмавады: ведь само понятие индивидуального освобождения, принятое в школах Хинаяны, имплицитно предполагает веру в некую индивидуальность, которая освобождается. Махаяна более радикальна: пока для человека, пусть даже святого, существует различие между «я» и «не-я», между «собой» и «другими», он остается во власти аффективного заблуждения относительно «я». А следовательно, только спасение всех есть спасение каждого и только спасение всех существ есть и спасение меня самого, снимающее, однако, само представление о «я» и «самом»

Но не означает ли это, что бодхисаттвы никогда не обретут покоя нирваны: ведь живых существ во всех мирах больше, чем «песчинок в Гангах, которых столько же, сколько песчинок в одном Ганге», а бодхисаттвы дали обет не вступать в нирвану, пока не освободятся все живые существа? Разные буддийские тексты по-разному отвечают на этот вопрос. Так, «Лотосовая сутра» устами самого Будды возвещает, что рано или поздно обеты будут исполнены, все живые существа освободятся и бодхисаттвы смогут обрести покой нирваны. Другие тексты отрицают окончательное освобождение всех существ и утверждают, что сама сострадательная миссия бодхисаттв и есть их нирвана, в этом труде заключена

и награда за труд, выражающаяся в освобождении от иллюзии «я»

Махаянские тексты очень много говорят об искусных средствах, в которых выражается великое страдание бодхисаттвы. Иногда они приобретают вид своеобразной уловки, к которой бодхисаттвы прибегают, чтобы спасти живое существо из трясины сансары, приспособляясь к разным психологическим типам людей и их разному уровню понимания. Вот типичная притча из важного раннего махаянского текста (ок. II в н.э.) — «Лотосовой сутры» («Саддхарма пундарика сутра»; «Сутра лотоса Благой Дхармы»), известная как притча о горящем доме.

Жил некогда богатый человек, у него было несколько маленьких детей, которых он очень любил. Однажды он поехал на ярмарку, пообещав детям привезти гостинцев. Вернувшись, человек увидел, что его дом объят пламенем, а дети как ни в чем не бывало продолжают играть в пылающем здании. Их отец закричал: «Бегите сюда, иначе вы сгорите и погибнете», но маленькие дети не понимали слов «сгореть» и «погибнуть» и продолжали беззаботно играть. Тогда их отец закричал: «Бегите сюда, я привез вам игрушки!» Тут дети со всех ног кинулись к отцу и спаслись таким образом из огня, а их отец подарил им три драгоценные колесницы.

Аллегии этой притчи вполне понятны. Хозяин дома и отец детей — Будда. Дети — живые существа, беззаботно играющие в пылающем огне страданий доме сансары. Будда любит живые существа, как любит отец своих детей, и чтобы спасти их, прибегает к уловке (*упая*), обещая разные игрушки. В конце концов, он дарит им три драгоценные колесницы, то есть учит существа трем путям спасе-

ния — путем шраваков, пратьека-будд и бодхисаттв (китайская традиция видела здесь намек еще и на четвертую Колесницу — Единый Путь Будд).

Иногда методы могли даже принимать вид внешне жестоких поступков, как бы не имеющих ничего общего с принципом сострадания. Вот два любопытных примера.

В один японский монастырь повадился приходить олень и монахи угощали и ласкали его. Но однажды это увидел настоятель и избил оленя, после чего он ушел и более не приходил. Возмущенные монахи потребовали у настоятеля объяснений, и тот сказал им: «Привыкнув к вам, олень вообще не будет бояться людей и станет слишком доверчив. А этим непременно воспользуется какой-нибудь негодяй и убьет животное. Так что пусть уж он лучше боится людей и держится от них подальше».

Два великих монаха-йогины плыли из Индии на Ланку и везли с собой много золота для строительства на Ланке буддийской ступы. Об этом прознала команда корабля и задумала убить монахов, чтобы завладеть золотом. Монахи благодаря своим телепатическим способностям узнали об этом и решили защищаться. Они рассудили так: если эти матросы убьют монахов-бодхисаттв, они совершат ужасный поступок, из-за которого наверняка попадут в ад *авиччи* (пять поступков, непременно ведущих к рождению в наихудшем из адов, — убийство отца, убийство матери, убийство архата, внесение смуты и раскола в монашескую общину и пролитие крови Будды), а население Ланки останется без ступы, необходимой для его совершенствования. Поэтому монахи и их сопровождающие первыми напали на матросов, повязали их и бросили в море. Побудительным мотивом

вом такого, казалось бы, жестокого поступка было сострадание как к самим матросам (чтобы спасти их от адских мук), так и к жителям Ланки, которые могли остаться без буддийской святыни

На своем пути к достижению пробуждения и обретения состояния Будды бодхисаттвы постепенно восходят по десяти ступеням совершенствования, подробно описанным в махаянской литературе. Этот путь невероятно долг — он требует трех *асанкхей* (неизмеримых) эонов-каल्प. На последней ступени этого пути, называемой *дхарма-мегха* (облако Дхармы), бодхисаттва обретает пробуждение, не уходя, однако, при этом в нирвану. Ко времени достижения высших ступеней бодхисаттва приобретает огромное могущество, намного превосходящее могущество богов добуддийской ведической религии (в одной сутре говорится, что бодхисаттва такого уровня может жонглировать мирами, как фокусник жонглирует цветными шариками). Поэтому со временем махаянисты стали называть бодхисаттвами, как правило, не просто верующих, стремящихся к бодхи, как это было в ранней Махаяне, а великих святых, уже реализовавших в полной мере идеал бодхисаттвы и неустанно пекущихся о всех живых существах. Культы таких великих бодхисаттв, как Авалокитешвара (символ сути великого сострадания), Маньджушри (воплощения трансцендентной премудрости), Тара (ее культ напоминает средневековый культ Мадонны в Европе; будучи преисполненной великого сострадания, Тара дала обет стать Буддой в женском теле, чтобы показать, что женщина ни в чем не уступает мужчине), Самантабhadра, Кшитигарбха (в народном буддизме распространено предание, что он обещал заполнить своим телом все ады, чтобы там уже более никто

не поместился), и многих других стали центральными культами махаянского буддизма во всех странах его распространения

Путь бодхисаттвы называется путем парамит. Слово *парамита* означает «совершенство», но в традиции оно обычно истолковывается, в духе народной этимологии как «переход на другой берег», таким образом, в буддизме *парамиты* осмысляются как трансцендентные совершенства, или «совершенства, переводящие на другой берег [существования]». Как правило, в текстах дается набор из шести парамит: *дана-парамита* (совершенство даяния), *кшанти-парамита* (совершенство терпения), *вирья-парамита* (совершенство усердия), *шила-парамита* (совершенство соблюдения обетов), *дхьяна-парамита* (совершенство созерцания) и *праджня-парамита* (совершенство премудрости, или премудрость, переводящая на другой берег существования; запредельная премудрость). В этом списке пять первых парамит относятся к группе упая (искусных средств), а шестая парамита сама образует целую группу — группу праджни (мудрости). Единство всех парамит, осознаваемое как единство метода и мудрости, есть пробуждение, обретение состояния Будды.

Здесь праджня-парамита занимает особое место, ибо она оказалась единственной парамитой, ради которой была создана специальная группа сутр, получившая название праджня-парамитских сутр, или литературы праджня-парамиты (они и были самыми ранними махаянскими текстами). Если в Хиньяне праджня понимается как умение распознавать дхармы, то в Махаяне это некая особая способность непосредственно воспринимать реальность как она есть (в буддийской терминологии она обозначается

словом *татхата*, буквально: «таковость»; от *та-тха* — «так» и суффикса *-та*, аналогичного русскому «ость») В таком качестве Запредельная Премудрость именуется «матерью всех Будд» и символически олицетворяется образом богини, воплощающей в себе суть Совершенства Премудрости (ср с образом Софии в восточнохристианской и гностической традициях; об этой параллели специально писал английский буддолог Э. Конзе).

Столь же велико отличие Махаяны от Хинаяны и по вопросу о том, что представляет собой Будда, Будда вообще, а не только исторический Шакьямуни. Махаяна занимает здесь «сверхмирскую» позицию, восходящую к учению локоттаравадинав-махасангхиков. Поскольку Будда есть Будда благодаря обретению бодхи, то природа Будды и природа бодхи совпадают, и если бодхи есть вечный надмирный принцип, то таков и Будда. Пробужденность Будд выражается в Дхарме — Учении, и Дхарма, таким образом, формирует как бы духовное и истинное тело Будды. Но под дхармой понимается также и «элементарная частица» опыта, «квант» реальности. Будда есть наивысшее существо и его Дхарма — наивысшая Дхарма. Таким образом, духовное Тело Будд есть Дхарма дхарм, «дхармовая природа», реальность реальности. В ходе приблизительно таких рассуждений в Махаяне сформировалось учение о Дхармовом Телe (*Дхармакая*) Будд как реальности, наделенной наивысшим онтологическим статусом. Дхармовое Тело едино для всех Будд, оно есть истинная реальность как она есть и природа всех дхарм (подобно тому, как вода есть природа любой волны, а вода по своему составу остается той же самой и в горном потоке, и в грязной луже). Следовательно, природа

Будды есть истинная природа всех феноменов, всех дхарм в абхидхармистском смысле этого слова. А из этого Махаяна делает еще один радикальный вывод: нирвана и сансара тождественны, между ними нет сущностного различия; сансара есть лишь иллюзорный аспект нирваны, никогда не возникавший и никогда не исчезающий, подобно тому, как не может исчезнуть или появиться иллюзия, на то она и иллюзия, что не имеет реального онтологического статуса и не существует «в себе». Если привести знаменитый индийский пример с веревкой, принятой по ошибке за змею, то можно сказать, что сансара — это змея, а нирвана — веревка. Причем реально, по истине, на самом деле веревка никогда не превращалась в змею, и змеи никогда не было в веревке. Поэтому, во-первых, можно сказать, что веревка пуста от змеи или лишена змеи, как и нирвана пуста от сансары, лишена какой бы то ни было «сансарности», и это отсутствие «сансарности» в нирване и есть высшая истина, или истинная реальность. Это и есть Дхармовое Тело всех Будд, или Будда в своей истинной природе (самобытии — *свабхава*). Отсюда следует еще один вывод — все дхармы суть дхармы Будды, они *Буддовы* по своей природе или их природа суть природа Будды (*буддхата, буддхатва*). А из этого, в свою очередь, вытекает, что все существа — не кто иные, как Будды, но только не пробудившиеся к пониманию этого, не реализовавшие свою внутреннюю и изначально пробужденную природу.

В поздней Махаяне Дхармовое Тело рассматривается в двух аспектах: как *свабхавикакая* (тело своебытия) оно есть реальность с высшим онтологическим статусом, а как *джняна дхармакая* (Дхар-

мовое Тело гносиса/знания) оно есть чистая недвойственная (*адвая*) мудрость, лишенная («пустая») каких-либо субъектно-объектных отношений.

Однако, в отличие от Хинаяны, Махаяна утверждает, что Будда, обретя Дхармовое Тело («пробудившись»), не покидает навечно мир, не уходит в недоступную для существ сансары нирвану без остатка.

По своему великому состраданию Будда производит из своего Дхармового Тела как бы два его отражения, проявляющиеся одно — в мире форм и неформ, а другое — в мире желаний. Оба эти «тела» в отличие от Дхармового Тела обладают особой формой, обусловленной неисчислимыми благими качествами Будд. Поэтому оба эти «тела» вместе известны как *рупакая* — «оформленное тело», «формное тело».

Первое из них называется *самбхогакая* — «тело всеблаженства», в нем Будда (у каждого Будды оно свое) наслаждается нирваной как положительным блаженством. Но самое важное состоит в том, что именно в этом «теле» Будды общаются с высшими личностями (йогинами, бодхисаттвами), чье сознание разворачивается на уровне миров форм и неформ, и наставляют их, являясь им в видениях и т. п.

Второе — *нирманакая*, «магически созданное тело». В этом теле Будды являют себя на уровне мира желаний и проповедуют Дхарму людям в виде учителей-монахов. Таким Буддой в «магически созданном теле» был и Шакьямуни после обретения бодхи принцем Сиддхартхой Гаутамой. А «Лotosовая сутра» идет еще дальше и провозглашает устами самого Будды, что он был пробужден прежде всех времен; его рождение в Капилавасту и пробуждение под Древом Бодхи в Бодхгая было лишь благой улов-

кой (*упая*), необходимой для того, чтобы указать людям путь к освобождению. Таким образом, Будда приобретает черты Бога-Спасителя, особенно усилившиеся в дальневосточном варианте махаянского буддизма. Но буддизм и в форме Махаяны все-таки останется не теистической религией: мир сансары не является результатом божественного творения, он плод некоей трансцендентальной иллюзии (*авидья*) относительно природы «я» и реальности, выражающейся в субъектно-объектной дихотомии и влечении-отвращении эмпирических субъектов к объектам и другим субъектам.

В буддийской иконографии Дхармовое Тело Будды обычно вообще не изображается или изображается в виде ступы (в дальневосточной традиции возможно его иконографическое олицетворение в образе Будды Вайрочаны — Будды Великого Солнца); самбхогакая как «прославленное тело» изображается в виде человека в йогической позе созерцания, наделенного различными пышными царственными атрибутами — венцами, диадемами, серьгами, браслетами и т. д. И наконец, в «теле» нирманакая Будда изображается в простых монашеских одеждах и с чашей для сбора подаяния (*патрой*) в руках.

И Хинаяна, и Махаяна признают приход в наш мир множества Будд (в прошлом и будущем), но только в Махаяне эти неисчислимые Будды не только нашего мира (называемого миром *Саха*), но и других миров становятся объектами культа и поклонения. Среди них особенно выделяется Будда Амитабха (Будда Безграничного Света), почитание которого характерно для всех направлений Махаяны, а в Китае и Японии культ этого Будды и его Земли Блаженства (*Сукхавати*) оказался даже централь-

ным для некоторых школ и течений. Для Махаяны характерны также развитая литургия, пышные богослужебные ритуалы и мистерии.

Между Хинаяной и Махаяной существует весьма существенное различие в их отношении к монашеству и мирянам. Более того, это исключительно важное различие, поскольку сейчас может считаться доказанным, что первоначальные расколы в сангхе, ведущие к образованию новых направлений, были вызваны именно различиями в интерпретации норм монашеских уставов и правил (*Виная*), а не доктринально-теоретическими расхождениями, именно различия в понимании роли и места монашества вызвали и первоначальный раскол на стхавираваду и махасангхику (но даже этот раскол, равно как и другие, не мешал последователям Хинаяны и Махаяны зачастую жить в одних и тех же монастырях, но опять-таки при условии одинакового понимания уставных монашеских норм).

Как уже говорилось ранее, Хинаяна — сугубо монашеское направление буддизма, которое только монахов, собственно, и считает буддистами *par excellence*. Поэтому хинаянисты, в принципе, не стремятся к активной миссионерской деятельности или проповеди среди мирян. По-иному дело обстоит в Махаяне. Хотя было бы принципиально неверным умалять значение и роль монахов в махаянском буддизме, тем не менее, нельзя не подчеркнуть, что принятие монашеских обетов и постриг отнюдь не являются необходимыми условиями для обретения состояния Будды. А некоторые махаянские тексты даже особо превозносят мирян, достигших более высоких уровней духовного постижения, чем большинство монахов и даже многие великие бодхисаттвы.

Таков, например, богатый «домохозяин» Вималакирти из «Вималакирти нирдеша сутры» («Сутры о Вималакирти»), личность которого служила образцом для подражания десяткам поколений буддистов-мирян, особенно в Китае и других странах Восточной Азии Махаянисты, исходя из доктрины «искусных средств», стремились найти свойства воздействия на все слои населения и на все психологические типы личности, к каждому из них подобрать свой ключик, чтобы побудить как можно большее число людей встать на путь, ведущий вначале к обретению лучшего рождения, потом — к освобождению и наконец — к обретению состояния Будды ради блага всех живых существ. Эта же установка на спасение всех «существ-матерей» побуждала махаянистов активно заниматься проповедью Дхармы за пределами Индии. И необходимо отметить, что именно в форме Махаяны буддизм стал мировой религией (в качестве Хинаяны он оставался бы и по сию пору региональной традицией). Именно в форме Махаяны буддизм утвердился от Индии до Бурятии и от Японии до Калмыкии, продолжая и сейчас достаточно быстро продвигаться в Европу и Америку (во Франции и Германии буддизм уже стал третьей по распространенности религией). В древности же, до мусульманских завоеваний, география буддизма была еще разнообразней: буддисты населяли территорию современного Афганистана, где еще совсем недавно можно было видеть гигантские статуи Будд и бодхисаттв¹, высеченные в горных склонах, буддийской была империя Маджапахит в Индонезии, государственным культом которой был культ синкретического индубуддийского божества Шива-Будды

¹ Взорваны талибами весной 2001 г.

(и сейчас герб мусульманской Индонезии украшает девиз «Хоть Шива и Будда и различны, но по сущности своей они едины»), множество буддистов жило в Центральной Азии, эту религию (наряду с пришедшим из Ирана манихейством) исповедовали уйгуры, и перечень можно еще продолжать и продолжать

Распространяясь среди самых разных народов, адаптируясь к самым разным культурным и цивилизационным условиям, буддизм Махаяны проявлял чудеса гибкости и приспособляемости. И эта гибкость отнюдь не была беспринципностью ни одной из своих формообразующих доктрин буддизм никогда не поступался и ими не жертвовал. Идея упан, благой уловки, которая должна помочь вывести существа из полыхающего пламенем страданий дома сансары, вдохновляла махаянских монахов и в горной выси Тибета, и в бескрайних степях Монголии, и на Великой Китайской равнине, и на островах Японии. Придя в новые земли и видя, что их жители поклоняются многочисленным богам и демонам (как это было, например, в Тибете), буддисты отнюдь не спешили объявлять этих божеств бесами или утверждать, что их вовсе нет. Напротив, они говорили местному населению, что их боги теперь тоже познали Четыре Благородные Истины, стали буддистами и теперь будут изо всех своих сил защищать Дхарму Будды и охранять верующих в нее. Или, как это часто бывало в Японии, буддисты объявляли местных богов воплощениями или проявлениями сил Будд и бодхисаттв, после чего они оставались в пантеоне, но уже в буддийском облике.

В настоящее время буддизм Махаяны существует в двух вариантах, достаточно сильно отличающихся друг от друга: это тибето-монгольская Махаяна (иног-

да все еще неправильно называемая «ламаизмом») с каноническими текстами на тибетском языке (Тибет, Монголия, некоторые народы России — буряты, калмыки, тувинцы, население различных областей Гималаев и других мест) и дальневосточная Махаяна — на основе китайского буддизма и с каноническими текстами на китайском языке (Китай, Корея, Япония, Вьетнам)

Особое место в махаянском буддизме занимает буддизм Непала, точнее, буддизм неваров, одной из этноконфессиональных групп непальского общества. Культура неварских княжеств достигла своего расцвета в XVII в. Позднее они были завоеваны воинственными гурхами, что привело к значительному культурному упадку неваров. Центр современного неварского буддизма сосредоточены в Патане, близ Катманду. Там находятся архитектурные копии многих буддийских святынь, а в некоторых неварских монастырях монахи наставляют в Дхарме и европейцев.

Невары совершают богослужения на санскрите и почитают «девять провозглашений Дхармы» (то есть девять сохранившихся на санскрите махаянских сутр), образующих их канон. Можно предположить, что неварский буддизм представляет собой рудимент классической индийской махаянской традиции в ее позднем варианте, когда она включила в себя учения и формы практики тантрического буддизма — *Ваджраяны* и испытала достаточно сильное влияние индуизма. К сожалению, неварский буддизм остается почти неизученным



ГЛАВА 4



ДОКТРИНАЛЬНАЯ ОСНОВА МАХАЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ЛИТЕРАТУРА СУТР)

Появление махаянских сутр является одним из самых загадочных моментов в истории буддизма. Мы не имеем ни малейшего представления ни об их авторах, ни о точном времени их появления. По существу, датировка махаянских сутр ограничена некоторыми знаниями относительно возможного верхнего предела их появления. Он определяется по точно известным нам датам перевода того или иного текста на китайский язык. Исходя прежде всего из этих дат, мы можем предположить, что сутры Махаяны в основном создавались между I в. до н. э. и VI в. н. э., причем наиболее интенсивным периодом их появления были II—IV вв. Интересно, что в самих текстах иногда содержится указание на возможное время появления первых махаянских канонических сочинений. Так, «Алмазная сутра» («Сутра о Запредельной премудрости, отсекающей [неведение] алмазным [мечом]», более известная в Европе под неточным названием «Алмазная сутра») гласит:

Будда сказал Субхути «Не говори так Через пять сотен лет после кончины Так Приходящего появятся люди, придерживающиеся благих обетов, в которых тщательное изучение таких речей сможет породить разум, исполненный веры, если к смыслу этих речей они будут относиться, как к истине Знай, что благие корни этих людей взрастили не один Будда, не два Будды, не три, или четыре, или пять Будд, но бесчисленное количество тысяч и мириад тысяч Будд взрастили их благие корни И это будут люди, которые, услышав и тщательно изучив эти речи, достигнут единого устремления, которое породит в них чистую веру Так Приходящий точно знает, точно видит, что существа таким образом обретут неизмеримое количество благодати счастья»

Таким образом, сутра прямо говорит о том, что праджня-парамитские тексты появятся через пятьсот лет после нирваны Будды, то есть около I в. н. э.

Буддийская традиция утверждает, что все махаянские сутры являются записью подлинных слов Будды, произнесенных им для своих наиболее совершенных учеников Позднее эти тексты были сокрыты Буддой и пребывали в сокрытии до тех пор, пока не появились люди, способные понять их Так, одно из преданий повествует, что великий махаянский философ Нагарджуна (ок II в. н. э.) спустился в подводный дворец царя *нагов* — чудесных змеев или драконов, где и обрел спрятанные там Буддой тексты праджня-парамиты.

Поскольку эти сутры признавались подлинными словами Будды, практически все они имеют сходную структуру, характерную для буддийской литературы сутр, и за редким исключением начинаются словами «Так я слышал» или «Так мной было услышано», указывающими на то, что «автор» сутры —

Ананда, ученик Будды, слышавший его проповеди лично и потом изложивший их на первом буддийском «соборе» в Раджагрихе

Разумеется, не может быть и речи о том, что безвестные авторы сутр стремились самовозвеличиться, беспардонно приписывая собственные мысли и суждения самому Будде. Это невозможно представить даже по чисто психологической причине: ведь авторы сутр оставались неизвестными, более того, их личность скрывалась за личностью Будды и, следовательно, никакой известности, которая могла бы тешить их тщеславие, они не получали, а сутры навсегда оставались анонимными произведениями. Думается, приписывание текстов махаянских сутр Будде можно объяснить совершенно иначе.

Хинаяна провозглашала «Все, чему учил Будда, есть истина». Махаяна значительно изменила эту формулировку, и она приобрела вид «Все, что истинно, и учил Будда» (то есть не только слова Будды истинны, но и всякие истинные слова есть слова Будды). Если же учесть, что в Махаяне Будда превращается в высший универсальный принцип, природу реальности как таковой, то вполне естественно, что его откровение не может ограничиваться периодом его земной жизни в виде Будды Шакьямуни, бывшего дотоле царевичем Сиддхартхой Гаутамой. По существу, любой монах, любой йогин, испытавший состояние пробуждения, истинность которого, по определению, имеет имманентный характер, то есть является вполне самоочевидной для обладающего данным опытом, мог рассматривать свое понимание и свое видение реальности как понимание и видение Будды. Поэтому не приходится удивляться тому,

что в литературе сутр используются традиционные повествовательные формулы, свидетельствующие, что данный текст поистине есть подлинные слова Будды. Таким образом, по меткому замечанию одного буддолога, Будда через пятьсот лет после своей кончины произнес во много раз больше речей и проповедей, чем за всю свою жизнь.

Само слово *сутра* означает нить, на которую нечто нанизывают (например, бусы или четки). Так в Индии назывались базовые тексты религиозно-философских школ, фиксировавшие учение основателя данной традиции. Однако если брахманистские сутры представляют собой чрезвычайно лаконичные афоризмы, фиксирующие в виде кратких и требующих непрямого комментария формул суть того или иного учения, то буддийские сутры подчас представляют собой огромные сочинения нарративного (повествовательного) характера с многочисленными описаниями, перечислениями и повторами (в качестве примера можно привести «Праджня-парамита сутру в пятьсот тысяч шлок» — самое объемистое из буддийских канонических сочинений, полный перевод которого на любой из европейских языков займет несколько солидных томов).

За несколько столетий формирования буддизма Махаяны было создано огромное количество самых разнообразных сутр, отличавшихся друг от друга как по форме, типу, так и по содержанию. Более того, многие сутры прямо противоречили друг другу и часто одна сутра отрицала то, что провозглашала другая. Но Махаяна утверждала, что все сутры суть учение Будды, то есть в Махаяне не было тенденции сортировать сутры и отделять «подлинные» тексты от «апокрифических». Но именно поэтому возникла

необходимость классифицировать тексты и объяснить противоречия между сутрами. Таким образом, в буддизме появилась проблема герменевтики, то есть истолкования текста. В результате буддийские герменевтики разделили все сутры на две группы: сутры «окончательного значения» (*нитартха*) и сутры, «требующие интерпретации» (*нейартха*). К первой группе были отнесены сутры, в которых Будда прямо, непосредственно и недвусмысленно провозглашает свое учение, ко второй — тексты, которые могут быть определены как «искусные средства» (*упая*), в них Будда проповедует Дхарму иносказательно, приспособляясь к уровню понимания незрелых людей, подверженных заблуждениям и находящимся под влиянием различных лжеучений. И те, и другие тексты были объявлены подлинными словами Будды, поношение даже текстов «нейартха» считалось грехом, но ценность текстов этих двух типов все-таки признавалась различной.

Однако классификация сутр по принципу «нитартха—нейартха» отнюдь не решила всех проблем. По мере возникновения различных школ буддийской философии становилось ясно, что те сутры, которые объявлялись сутрами «окончательного значения» одной школой, другая школа признавала только лишь условно истинными, «требующими дополнительной интерпретации». Так, например, школа мадхьмака считала сутрами «окончательного значения» праджня-парамитские тексты, учившие о пустоте и бессущности дхарм, тогда как сутры, провозгласившие принцип «только лишь сознания», отвергались ею как «требующие дополнительной интерпретации». Напротив, школа йогачара именно эти последние тексты считала сутрами, выражающими

высшее учение Будды, признавая за сутрами праджня-парамиты лишь относительную истинность

Впоследствии в рамках китайского (а позднее — и всего дальневосточного) буддизма появилась даже особая методика *пань цзяо* — «критики/классификации учений», в соответствии с которой каждая школа классифицировала различные буддийские школы по степени их истинности и близости к «подлинному» учению Будды (соответствовавшего, конечно, учению школы, осуществлявшей классификацию)

Интересно, что со временем в буддизме сформировалась даже так называемая «теория двух ночей», излагающаяся в некоторых сутрах. Согласно этой теории, от ночи пробуждения до ночи отхода в нирвану Будда вообще не произнес ни одного слова, но его сознание, подобное ясному зеркалу, отражало все проблемы, с которыми к нему приходили люди, и давало им безмолвный ответ, который они и вербализировали в виде разных сутр. Таким образом, доктрины всех сутр условны (конвенциональны) и имеют смысл лишь в контексте вызвавшего их к жизни вопрошания.

Существует много типов махаянских сутр, но здесь мы будем говорить только об одном — сутрах теоретического характера, послуживших доктринальной основой философских школ Махаяны.

К этому типу можно отнести все а) праджня-парамитские сутры, легшие в основу философии школы мадхьямака, б) такие тексты, как «Ланкаватара сутра» («Сутра о сошествии на Ланку») и «Сандхинирмочана сутра» («Сутра развязывания узла глубочайшей тайны»), легшие в основу учения школы йогачара. Иногда первая группа (связанная с мадхья-

макой) называлась группой сутр «Второго Поворота Колеса Учения», а вторая группа (связанная с йога-чарой) — группой сутр «Третьего Поворота». Эти названия обусловлены с доктриной, возникшей в рамках самих сутр «Третьего Поворота», о том, что Будда трижды провозгласил Дхарму, три раза повернув Колесо Учения: в первый раз — провозгласив учение о Четырех Благородных Истинах и причинно-зависимом происхождении (Хинаяна), во второй раз — открыв учение о пустоте и бессущности всех дхарм (Махаяна) и в третий раз — объяснив доктрину «только лишь сознания»

Как уже говорилось, праджня-парамитские сутры были самыми ранними каноническими текстами Махаяны. История их становления приблизительно такова. Вначале появился базовый эталонный текст — «Аштасахасрика праджня-парамита сутра», содержащий все основные идеи, структурные особенности и терминологию этого типа буддийской литературы (I в. до н. э.). В течение последующих двух-трех веков объявляется довольно много расширенных вариантов этой сутры под названиями «Праджня-парамита сутра в десять тысяч (двадцать пять тысяч, сто тысяч, пятьсот тысяч) шлок». Эти тексты никак по своему содержанию не отличались от «Аштасахасрики», разрастаясь в объеме за счет повествовательных деталей, описаний, повторов и т. п. Следующий этап формирования праджня-парамитской литературы — период создания своеобразных резюме, текстов, кратко обобщающих содержание больших сутр и выражающих как бы саму суть доктрины Запредельной Премудрости. Эти тексты кратки, лаконичны и чрезвычайно содержательны. Наиболее известны и даже знамениты два текста

этого типа — «Ваджраччхедика праджня-парамита сутра» и «Праджня-парамита хридая сутра» («Сутра сердца Запредельной Премудрости» или «Сутра сердца»; само название этого текста указывает на то, что он воплощает в себе самую суть, «сердце» праджня-парамиты) Они были исключительно популярны и авторитетны во всех странах распространения Махаяны, но в Китае и других странах Восточной Азии были наиболее почитаемы

Каковы основные идеи праджня-парамитских сутр? Их можно обобщить следующим образом

1 Бессущестна не только личность, но и образующие ее (равно как и всю сферу опыта) элементарные психофизические состояния — дхармы. Более того, наличие представления о самосушей единичности, или элементе, является источником всех заблуждений и корнем сансарического существования. Именно из соответствующего представления вытекают и все прочие ложные идеи — о вечном «я», душе, субстанциальной личности и другие

2 Пребывание живых существ в сансаре иллюзорно. В действительности все живые существа являются Буддами и изначально пребывают в нирване. Только неведение порождает мираж сансарического существования. Эту истину постигает бодхисаттва, осознавая, что с точки зрения абсолютной истины спасать некого и не от чего. И вместе с тем, руководствуясь этим знанием, он на уровне относительной истины стремится спасти эмпирически наличные живые существа. Для бодхисаттвы не существует представлений о «я», личности, душе и дхармах.

3 Будда не есть человеческое существо, пусть даже и совершенное в своей святости. Будда — си-

ноним истинной реальности, как она есть, и глубоко заблуждается тот, кто думает опознать Будду по его физическим признакам

4 Истинная реальность не может быть описана и обозначена. Она в принципе не семиотична и недоступна для языкового выражения. Все описываемое не есть реальность и все реальное не может быть выражено в языке и представлении

5. Истинная реальность постигается благодаря йогической интуиции, которая и есть праджня-парамита. Праджня-парамитские тексты предназначены для порождения в воспринимающем их человеке соответствующего состояния. Следовательно, если учесть невыразимую природу реальности, праджня-парамитская сутра есть текст, отрицающий сам себя

Последний пункт особенно важен: праджня-парамитский текст — текст с психопрактическими функциями. Как показали еще в 70-е годы исследования эстонского буддолога Л. Мьяля, праджня-парамита представляет собой объективацию в виде текста определенного пробужденного состояния сознания; в свою очередь, такой текст способен породить аналогичное состояние сознания у человека, вдумчиво текст изучающего (состояние сознания → текст как его объективация → состояние сознания). Изложение материала в праджня-парамитских текстах тоже далеко от дискурсивной линейности: многочисленные повторы и ошеломляющие парадоксы специально предназначены для активного трансформирующего воздействия на психику воспринимающего текст человека. В качестве примера такого парадокса можно привести небольшую цитату из «Алмазной сутры»:

«Субхути, когда Будда проповедовал праджня-парамиту, то она тогда была не праджня-парамитой Субхути, как ты думаешь, проповедовал ли Татхагата какую-нибудь Дхарму?» Субхути сказал Будде «Нет ничего, что проповедовал бы Татхагата» — «Субхути, как ты думаешь, много ли пылинок в трех тысячах большой тысячи миров?» Субхути сказал «Чрезвычайно много, о Превосходнейший в мире» — «Субхути, о всех пылинках Татхагата проповедовал как о не-пылинках Это и называют пылинками Так Приходящий проповедовал о мирах как о не-мирах Это и называют мирами Субхути, как ты думаешь, можно ли по тридцати двум телесным признакам распознать Татхагату?» — «Нет, о Превосходнейший в мире, нельзя по тридцати двум телесным признакам распознать Татхагату И по какой причине? Татхагата учил о тридцати двух признаках как о не-признаках Это и называют тридцатью двумя признаками»

В этом фрагменте диалога между Буддой и его учеником Субхути, который, собственно, и образует эту сутру, последовательно проводится одна мысль в опыте мы имеем дело не с реальностью, а с ее наименованиями, то есть ментальными конструктами (*викальпа, кальпана*), подменяющими для нас реальность как она есть, и эта подлинная реальность незнакова, неописываема, невыразима в слове по своей природе, она запредельна наименованию

А парадоксальность «Сутры сердца праджня-парамиты» выражается в кощунственном для традиционалиста-хинаяниста отрицании реальности Четырех Благородных Истин («нет ни страдания, ни причины страдания, ни прекращения страдания, ни пути»), звеньев цепи причинно-зависимого происхождения — все они «пусты», они «бессамостны», и т. п. Чтобы понять, насколько шокирующе звучала эта сутра для буддиста, жившего полтора тысячелетия

назад, представьте себе христианский текст, в котором Христос провозглашает, что нет ни Бога ни сатаны, ни ада нирая, ни греха ни добродетели, и т. д.

Приведем полный перевод этого важного текста по китайской версии Сюань-цзана, отражающей самую раннюю редакцию памятника:

Бодхисаттва Авалокитешвара¹ во время осуществления глубокой праджня-парамиты ясно увидел, что все пять скандх пусты. Тогда он избавился от всех страданий, перейдя на другой берег.

Шарипутра!² Чувственно воспринимаемое не отличается от пустоты. Пустота не отлична от чувственно воспринимаемого. Чувственно воспринимаемое — это и есть пустота. Пустота — это и есть чувственно воспринимаемое. Группы чувств, представлений, формирующих факторов и сознания³ точно таковы же.

Шарипутра! Для всех дхарм пустота — их сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются.

Поэтому в пустоте нет группы чувственно воспринимаемого, не групп чувств, представлений, формирующих факторов и сознания⁴, нет способностей зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, осязательного и умственного восприятия⁵, нет зримого,

¹ Авалокитешвара (кит. *Гуаньшизинь* — Созерцающий Звук Мир) — великий бодхисаттва махаянского буддизма, символ великого сострадания. Его китайское имя является переводом древнейшей санскритской формы «Аволокитасвара», т. е. «Внимающий Звук Мир», тогда как позднейшее «Авалокитешвара» означает «Господь, Внимающий Мир».

² Шарипутра — один из наиболее выдающихся учеников Будды, «Знаменосец Дхармы».

³ Здесь перечисляются пять скандх.

⁴ Вновь речь идет о пяти скандхах.

⁵ Здесь перечисляются *индрия* — шесть органов чувств, или способностей чувственного восприятия, к которым относится и «ум» — *манас*.

слышимого, обоняемого, осязаемого вкусом, осязаемого и нет дхарм¹, нет ничего от сферы зрительного восприятия и до сферы умственного восприятия²

Нет неведения и нет прекращения неведения, и так вплоть до отсутствия старости и смерти и отсутствия прекращения старости и смерти³

Нет страдания, причины страдания, уничтожения страдания и пути, ведущего к прекращению страданий⁴

Нет мудрости, и нет обретения, и нет ничего обретаемого

По той причине, что бодхисаттвы опираются на праджня-парамиту, в их сознании отсутствуют препятствия. А поскольку отсутствуют препятствия, то отсутствует и страх. Они удалили и опрокинули все иллюзии и обрели окончательную нирвану.

Все Будды трех времен по причине опоры на праджня-парамиту обрели анутара самьяк самбодхи⁵

Посему знай, что праджня-парамита — это великая божественная мантра, это мантра великого пробуждения, это наивысшая мантра, это несравненная мантра, которая может отсечь все страдания; она наделена истинной сутью, а не является пустопорожней. Поэтому и называется она мантрой праджня-парами-

¹ Здесь перечисляются объекты чувственного восприятия. Под дхармами имеется в виду умопостижимое как объект манаса.

² Здесь содержится свернутое перечисление шести форм сознания чувственного восприятия — от сознания зрительного восприятия до сознания умственного восприятия (включая сознание слухового, обонятельного, вкусового и осязательного восприятий).

³ Здесь содержится свернутое перечисление двенадцати звеньев причинно-зависимого происхождения. Неведение — первое звено зависимого происхождения; старость и смерть — последнее. Звенья, расположенные между ними, подразумеваются.

⁴ Здесь перечисляются и отрицаются (на уровне абсолютной истины) Четыре Благородные Истины буддизма.

⁵ Совершенное и всецелое пробуждение.

ты Эта мантра гласит «*Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи, сваха!*»¹

Сутра сердца пражня-парамиты закончена

Именно психопрактическая функция пражня-парамитских сутр отличает их от других канонических текстов Махаяны, близких к ним по содержанию и учению, но организованных по-другому (то есть излагающих то же учение вполне линейно и дискурсивно, без гротеска и парадоксов) К таким текстам следует отнести сутры, появившиеся, по видимому, в начале нашей эры и также тесно связанные с философией мадхьямаки, — уже упоминавшиеся «Сутра о Вималакирти», «Сутра о царственном самадхи» и некоторые другие

Другая группа «теоретических» сутр связана с происхождением другой философской школы Махаяны — йогачары Это, прежде всего, «Сутра развязывания узла глубочайшей тайны» и «Сутра о сошествии на Ланку»

«Сутра развязывания узла глубочайшей тайны» (далее — «Сандхинирмочана») сильно выделяется среди всех прочих сутр своей систематичностью и философской содержательностью. Только вводная часть, в которой окруженный учениками и бодхисаттвами Будда, пребывающий в некоем небесном мире, возвещает новое учение, напоминает о том, что мы имеем дело с религиозным текстом, а не с философским трактатом (*шастрой*) Можно даже

¹ Мантра в китайском чтении имеет вид *Цзиди, цзиди, болоснциди, болосэнцзиди, пути, сапохэ!* Ее условный перевод «О переводящая за пределы, переводящая за пределы, переводящая за пределы пределов, уводящая за пределы пределов беспредельного к пробуждению, славься!»

сказать, что это своеобразная сутра-шаstra (а ее содержание к тому же во многом совпадает с содержанием некоторых глав трактата Асанги «Йога-чарабхуми шаstra»)

В этой сутре Будда провозглашает учение о трех поворотах Колеса Учения, заявляя о том, что только учение Третьего Поворота является полным и окончательным (первые два Поворота — учения Хинаяны и махаянская доктрина пустотности сущего). А основным принципом этого нового учения является тезис, согласно которому «все три мира суть только лишь сознание». Далее «Сандхинирмочана» весьма систематично излагает основы учения школы йогачара.

«Сутра о сошествии на Ланку» (далее — «Ланкаватара») во многом является антиподом «Сандхинирмочаны», и прежде всего антиподом, если так можно выразиться, формальным если «Сандхинирмочана» — одна из самых систематичных и целостных сутр, то «Ланкаватара» — одна из самых беспорядочных и даже несколько путаных и противоречивых. По-видимому, существующий ныне текст является результатом неоднократного переписывания и механического соединения разных редакций и вариантов этого памятника. По своему учению «Ланкаватара», содержащая весьма интересные и глубокие философские пассажи, тоже тесно связана с учением йогачаринов, однако она, в отличие от «Сандхинирмочаны», излагает не только основы классической йогачары, но и несет в себе содержательный пласт, отражающий доктрину *Татхагатагарбхи* — учения о единой для всех существ природе Будды. Дополнительная (десятая) глава этой сутры (известная как «Сагатхакам») включает некоторые докт-

рины, вступающие в противоречие с нормативным буддийским пониманием принципа анатмавады. Не исключено, что древние переписчики просто по ошибке вложили в уста Будде заявления оппонентов буддизма, тезисы которых опровергаются в других частях сутры.

Обе сутры («Сандхинирмочана» и «Ланкаватара») были написаны, видимо, во второй половине IV в., причем не исключено, что появление «Ланкаватары» связано с неудачной попыткой распространения Махаяны на острове Ланка (Цейлоне). Она сыграла огромную роль в формировании китайского буддизма, и особенно школы *Чань/Дзэн* (даже называвшейся первоначально «школой Ланкаватары»).

Следующая группа «теоретических» сутр связана с доктриной Татхагатагарбхи. Это махаянский вариант «Сутры великого ухода в нирвану» («Махапаринирвана сутры»), «Сутра львиного рыка царицы Шрималы» («Шрималадэви симханада сутра»), «Сутра зародыша состояния Будды» («Татхагатагарбха сутра») и отчасти «Сутра цветочной гирлянды» («Гандавьюха сутра»).

Доктрина Татхагатагарбхи провозглашает, что каждое живое существо по своей природе есть Будда, и эта природа лишь должна быть реализована, переведена из потенциального состояния в актуальное. Вместе с тем Татхагатагарбха есть также синоним реальности как она есть, причем утверждается, что эта реальность наделена неисчислимым количеством благих качеств, противоположных качествам сансары.

Из всех названных выше сутр надо особенно отметить «Махапаринирвана сутру» (ее текст, по-видимому, окончательно сформировался в Централь-

ной Азии — Согдиана, Хотан — во второй половине IV в., как и другой очень авторитетный в Китае текст — «Аватамсака сутра», частью которой стала и упомянутая выше «Гандавьюха сутра»): ее перевод на китайский язык в начале V в. произвел настоящий переворот в понимании китайцами буддизма и во многом определил дальнейшее направление эволюции дальневосточной Махаяны



ГЛАВА 5



КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ: МАДХЬЯМАКА (ШУНЬЯВАДА)

Говоря о месте и специфике буддийской философии, следует прежде всего отметить следующие обстоятельства.

Во-первых, буддийская философия никогда не была чисто умозрительной дисциплиной, направленной на поиск истины, ценной как таковая. Буддийская философия была органической частью буддийского «проекта», направленного на трансформацию личности и «преобразование» человека из страдающего сансарического существа, управляемого аффектами и влечениями, в свободное и исцеленное от страданий пробужденное (просветленное) существо. Носителями философского дискурса и философского знания в буддизме были практически исключительно члены монашеского сообщества — сангхи. В период зрелости и расцвета буддизма в Индии даже существовали монастыри, бывшие одновременно своеобразными философскими факультетами или институтами. В таких монастырях представители интеллек-

туальной элиты буддийского монашества занимались философией, по существу, как профессиональные мыслители. Наиболее знаменитыми монастырями-институтами были такие центры монашеской учености, как Нагарджунаконда, Наланда (самый знаменитый из них; он располагался близ древнего города Раджагрихи, столицы государства Магадха, где часто проповедовал Будда; ныне это юг северо-восточного индийского штата Бихар) и позднее Викрамашила (точное местонахождение не установлено; монастырь мог располагаться или в Магадхе, современный штат Бихар, или в Бенгалии)

Поскольку главная цель буддийского «проекта» — преобразование сознания, изменение самого его типа (что могло описываться как замена различного сознания — *виджняны*, базирующегося на субъектно-объектной дихотомии, «недвойственным» сознанием—гносисом), проблемы психики, сознания и механизмов его функционирования находились в центре внимания буддийских мыслителей с самого возникновения традиции буддийского философствования, всегда в значительной степени бывшего своеобразной «феноменологией» сознания, подчиненной сотериологическим интенциям буддизма. Это особенно заметно в школе йогачара, уже само название которой (практика йоги, ил делание йоги) указывает на то, что сама философия в ней понимается как йога, психопрактика: уже чисто интеллектуальный логически релевантный анализ сознания, его природы и его функционирования ведет через понимание к очищению сознания и освобождению. Поэтому не истины, как правило, искали буддийские мыслители, а путей к духовной свободе.

Во-вторых, буддийская философия относилась самими буддистами, как это ни парадоксально, к обла-

сти «искусных средств», «уловок» бодхисаттвы (упая), а не к области мудрости-понимания (праджня) ведь праджня (прежде всего праджня-парамита) состоит в непосредственном интуировании реальности как она есть, но эта реальность невыразима, несемнотична, неописываема и недвойственна, а следовательно, и невербализуема в языке с его грамматическими и понятийными формами, приспособленными лишь к описанию одних иллюзорных ментальных конструктов и проекций (*викальпа, кальпана*) Философия же, как и любая другая форма развертывания дискурсивного мышления, безусловно является языковой по своей природе. Следовательно, она может способствовать обретению мудрости, но сама не может быть мудростью. Но как средство, ведущее к мудрости, она может быть весьма полезна; так, некоторые тексты утверждают, что философия школы мадхьямака является «лекарством» для людей с развитым чувством «эго», самости и с сильной привязанностью к этому «эго» (поскольку мадхьямака учит принципу пустотности всех дхарм), тогда как философия йогачары как «лекарство» предпочтительнее для людей, привязанных к вещам внешнего мира (поскольку йогачара показывает, что те свойства и качества, которые мы приписываем внешнему миру, на самом деле являются проекциями сознания).

В-третьих, буддийский философский дискурс во многом имеет полемический характер, поскольку буддисты, отстаивая превосходство своего учения, активно полемизировали с представителями других течений и школ, прежде всего с представителями ортодоксальной брахманистской философии Именно постоянная дискуссия буддистов и брахманов во многом обуславливает развитие философского дис-

курса у обоих субъектов этой дискуссии, стимулируя и буддийскую, и брахманистскую мысль; исчезновение буддизма из Индии подрывает и креативность брахманской мысли, которая становится все более консервативной, застойной и склонной к теологическим, нежели к собственно философским спекуляциям. Задачи разработки стратегии ведения полемики обусловили интерес части буддийских мыслителей к проблемам эристики (искусству красноречия и аргументации), а затем — и логики. С другой стороны, многие аспекты буддийской философской мысли становятся понятными только в контексте полемики с брахманизмом, поскольку, как правило, буддийская критика тех или иных положений является вполне адресной и направленной против совершенно определенных представителей брахманского философского лагеря.

С каким собственно буддийским термином может быть соотнесено слово «философия»?

В санскрите есть несколько слов, которые более или менее совпадают по своим семантическим полям с греческим по происхождению словом «философия». Наиболее важные из них — это *тарка* (умозрение) и *анвикшики* (логический дискурс). Однако в буддизме та форма интеллектуальной деятельности, которая сопоставима с философией и о которой идет речь тогда, когда о буддийской философии говорят специалисты-буддологи, носит имя «Абхидхарма», «мета-Дхарма», «теория Дхармы» (если под Дхармой понимается Учение Будды) или «теория дхарм» (если под дхармой понимать элементарное психофизическое состояние). Видимо, слово «Абхидхарма» предполагало оба истолкования и его многозначность была вполне намеренной

И действительно, все школы буддийской философии так или иначе обсуждают именно теорию дхарм; это совершенно отчетливо видно в школах хинаянской мыслительной традиции, но вполне справедливо и относительно Махаяны: даже мадхьямики¹, которые, казалось бы, отрицают Абхидхарму или сводят ее на нет, утверждая, что все дхармы пусты и равностны в своей пустотности, остаются в поле абхидхармистской проблематики; йогачара же в полной мере может считаться не чем иным, как махаянской Абхидхармой

Традиционно принято считать, что в рамках буддизма существовало четыре философские школы (две первые — в рамках Хинаяны, вторая пара — в рамках Махаяны)

вайбхашика (сарвастивада);

саутрантика;

мадхьямака (шуньявада);

йогачара (виджнянавада или виджняптиматра).

Большинство современных буддологов считает, что к этим четырем школам, или вадам, следует добавить еще пятую — так называемую «теорию Татхагатагарбхи», процесс оформления которой в Индии, однако, не завершился, вследствие чего идеи этого направления оказались включенными в учение йогачаринов. В Китае и Восточной Азии вообще влияние татхагатагарбхинских идей было не только исключительно сильным, но и формообразующим.

Поскольку учение «хинаянских» школ прежде всего связано с анализом и классификацией дхарм, без понимания которых, в свою очередь, невозмож-

¹ Как школа мысли учение называется мадхьямака, тогда как его последователи — мадхьямики (ед. ч. — мадхьямик)

но понимание и философии Махаяны, в общих чертах опишем классическую «хинаянскую» Абхидхарму, ограничившись лишь самой краткой характеристикой двух философских школ Хинаяны

Для начала дадим определение понятию «дхарма», что, впрочем, очень трудно, и даже такой великий буддолог, как Ф. И. Щербатской, постарался избежать однозначной формулировки. Само это слово образовано от санскритского корня *dhr* — «держатель». То есть *дхарма* — это «держатель», или «носитель». Держатель чего? Своего собственного качества. Таким образом, дхарма есть неделимый элемент нашего психофизического опыта, или элементарное психофизическое состояние. Можно ли считать дхарму субстанцией? Опять-таки нет, причем сразу в силу двух обстоятельств. Во-первых, согласно индийскому пониманию субстанции и субстанциальности, которого, например, придерживалась брахманистская школа *ньяя*, один из основных идейных оппонентов буддизма, субстанция всегда является носителем множества качеств, связанных с ней разными отношениями, тогда как в буддизме каждая дхарма несет лишь одно качество, свое собственное. Во-вторых, индийские субстанциалисты утверждали принцип отличия носителя (субстанции) и несомого (акциденции, качества), что выражалось в формуле *дхарма—дхармин бхеда*, где дхарма — несомое качество, а дхармин — его субстанциальный носитель. Буддизм же утверждает, что дхарма и дхармин тождественны, носитель и несомое им качество совпадают. Есть и третье принципиальное отличие: субстанции брахманистов, как правило, вечны, тогда как дхармы мгновенны. Но об этом подробнее мы поговорим позднее

Говоря о дхармах, надо отметить еще одно важное обстоятельство, на которое обратил пристальное внимание современный петербургский буддолог В. И. Рудой. Дело в том, что во многих (хотя не во всех) буддийских школах дхармы рассматриваются, с одной стороны, как *дравья сат*, элементы, наделенные онтологическим статусом, реальные элементы, а с другой — как *праджняпти сат*, то есть как только мыслимые или условные, единицы языка описания опыта. Иначе говоря, наш опыт формируется дхармами и сводится к дхармам, но сами дхармы мы также описываем в терминах дхарм. Здесь можно привести такой, правда несколько грубый, пример: наша речь состоит из слов, но слова мы описываем тоже при помощи слов. Эта особенность понимания буддистами дхарм приблизила их к разрешению так называемого парадокса психических процессов, который европейской психологией стал осознаваться только в XX столетии: мы всегда описываем сознание не в имманентных терминах (терминах, отражающих внутренне присущие ему самому свойства), а в терминах либо внешнего мира, либо другого сознания. Введя понятие дхармы в качестве онтологически релевантного элемента сознания и опыта вообще, а также элемента языка описания сознания (и опыта), буддисты, по существу, нашли один из вариантов имманентного сознанию языка его описания. В этом несомненный вклад буддизма в индийскую и мировую философию.

Таким образом, резюмируя выше сказанное, буддизм смотрит на личность как на только лишь имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгно-

венных элементарных психофизических состояний — дхарм. Это и есть достаточно строгая формулировка принципа анатмавады («без-я», «без-души»), точнее (по крайней мере, с точки зрения махаянского буддизма), одного из его двух аспектов — «бессущности личности». Второй его аспект — «бессущность дхарм» — мы рассмотрим ниже, поскольку он признается не всеми буддистами, а только махаянистами.

В буддийской философской (абхидхармической) литературе имеются различные перечни и классификации дхарм. Так, у школы сарвастивадинов (вайбхашиков) список из 75 дхарм, а список йогачаринов (виджнянавадинов) включает в себя уже 100 дхарм. Если говорить о классификациях дхарм, то их, во-первых, можно разделить по скандхам (дхармы, относящиеся к рупа скандхе, ведана скандхе). Этот пятеричный список можно редуцировать до двоичного: 1) дхармы рупа скандхи и 2) дхармы всех остальных скандх (в соответствии с делением состава личности на *нама* и *рупа* — психическое и физическое); в таком случае, вторая группа дхарм получает название *дхарма дхату* (дхармовый элемент), поскольку дхармы как члены группы «дхарма дхату» являются объектами для ума (манаса), который, как мы помним из анализа цепи причинно-зависимого происхождения, относится буддистами к органам чувств (способностям восприятия). Дхармы, относящиеся к самскара скандхе, также обычно подразделяются на «связанные с психическим» и «не связанные с психическим».

Во-вторых, дхармы делят на «входящие в составы» (*санскрита дхармы*) и «не входящие в составы» (*асанскрита дхарма*). Первый тип это, так

сказать, эмпирические дхармы, то есть элементы, конституирующие наш сансарический опыт, дхармы, входящие в пять скандх живого существа. Второй тип — «надэмперические» дхармы, или дхармы, к обыденному опыту не относящиеся. Это абсолютное пространство или, как предполагают некоторые буддологи (В. И. Рудой, Е. П. Островская), пространство развертывания психического опыта (*акаша*) и два вида «прекращения» (*ниродха*; то есть пресечения функционирования эмпирических дхармических потоков, нирвана) — «прекращение, связанное со знанием» и «прекращение, не связанное со знанием». Кроме этого, дхармы подразделяются на «истекающие аффектами» (*сасрава*) и «не истекающие аффектами» (*анасрава*). Первые — это дхармы, вовлекающие в круговорот сансары; в процессе занятий буддийской психопрактикой они подлежат постепенному устранению. Естественно, что к ним относятся только дхармы, «входящие в составы». Особняком, однако, стоит дхарма «истина пути»: хотя путь к нирване, равно как и сама нирвана, может быть объектом привязанности, привязанность эта не ведет к присоединению аффектов к данной дхарме, поскольку они не находят в ней опоры. Но в целом эти дхармы следует считать «неблагими». Второй тип дхарм, напротив, способствует приобретению благих качеств и продвижению на пути к нирване. К ним относятся также и те дхармы, которые не «входят в составы».

Дхармы постоянно возникают и исчезают, заменяясь новыми, но обусловленными предшествующими, дхармами по закону причинно-зависимого происхождения. Эти постоянно возникающие и исчезающие бессубстанциальные дхармы в своей со-

вокупности образуют поток, или континуум, который эмпирически и обнаруживается как «живое существо». Таким образом, любое существо, в том числе и человеческая личность, понимается в буддизме не как неизменная сущность (душа, атман), а как поток постоянно меняющихся элементарных психофизических состояний **Онтология буддизма — это онтология бессубстратного процесса.**

Теперь кратко охарактеризуем «хинаянские» школы буддийской философии.

● ВАЙБХАШИКА

Эта школа получила свое название от трактата «Махавибхаша» («Великий комментарий»), написанного мыслителем Паршвой (в настоящее время он сохранился только в китайском переводе). Поэтому *вайбхашики* — последователи учения *Вибхашы* — «Комментария» Паршвы. Другое название этой школы — *сарвастивада* (от санскритских слов *сарва* — «все» и *asti* — «есть») связано с учением ее представителей, по которому все (то есть все дхармы) реально, все дхармы (прошлые, настоящие и будущие) реальны и ничего более реального, чем дхармы, нет. Эта школа также утверждала, что дхармы обладают действительным онтологическим статусом (*дравья сат*), будучи одновременно и условными единицами языка описания психофизического опыта, то есть опять-таки дхарм (*праджняпти сат*). Представители этой школы занимались прежде всего классификацией и описанием дхарм в контексте религиозной доктрины буддизма. Они также были эпистемологическими реа-

листами¹, то есть не только признавали реальное существование внешнего мира вне воспринимающего сознания, но и утверждали его полную адекватность миру, воспринятому живыми существами и включенному в их сознание в качестве объектной стороны их опыта. Важнейшим памятником этой школы является «Вместилище Абхидхармы» (или «Энциклопедия Абхидхармы», V в.), текст, написанный великим буддийским мыслителем Васубандху с позиций кашмирской вайбхашики (хотя сам Васубандху в это время был, видимо, саутрантиком).

● САУТРАНТИКА

Название этой школы происходит от слова *сутра* (*саутрантики* — «приверженцы сутр», «сутристы»), так как ее последователи говорили, что абхидхармисты в своих спекуляциях должны опираться лишь на абхидхармистский материал, содержащийся в сутрах как слова самого Будды, и игнорировать иные источники. По ряду важных позиций они расходились с вайбхашиками, считая, на-

¹ Термин «реализм» употребляется обычно в историко-философской литературе в двух значениях онтологический реализм — это учение, признающее действительное (*in se*) существование общих идей или понятий (например, философия Платона или Фомы Аквинского), и эпистемологический реализм, то есть признание реального (объективного и не зависящего от субъекта) существования внешнего относительно воспринимающего сознания мира. Онтологический (метафизический) реализм полностью чужд буддийским мыслителям, которые (в отличие от мыслителей брахманских) всегда придерживались философского номинализма (общие понятия суть только имена, они существуют лишь «по имени», номинально). Однако эпистемологический реализм разделялся многими буддийскими философами

пример, многие дхармы (прежде всего, *асанскрита дхармы*, — «сверхмирские» дхармы, «не входящие в составы») лишь условными, а не реальными единицами. В этом отношении они сближались с махаянистами-йогачаринами, что позволило некоторым исследователям смотреть на саутрантиков как на переходную форму от хинаянской к махаянской Абхидхарме. Кроме того, они были «репрезентативистами», то есть, признавая объективное существование внешнего мира, они отвергали учение вайбхашиков о полном соответствии образов мира, отраженных в нашем сознании, реальным вещам, рассматривая объектное содержание сознания в качестве представлений, репрезентаций, реальных вещей, которые могут и не совпадать с вещами «мира в себе» (равным образом и порядок репрезентаций в нашем сознании тоже не обязательно совпадает с порядком вещей объективного мира). В этом пункте также проявилось их сближение с йогачаринами.

Закончив на этом беглый обзор «хинаянских» школ, перейдем к философским традициям, сформировавшимся в лоне буддизма Махаяны. Первой из них сформировалась мадхьямака (шуньявада).

* * *

Слово *мадхьямака* можно условно перевести как «учение о срединности» (от *мадхьяма* — «середина»). С самого своего возникновения буддизм объявил себя «срединным путем» (*мадхьяма пратипад*), то есть, с одной стороны, путем поведенческой срединности (отказ от крайностей аскетизма и гедонизма), а с другой — путем отказа от крайних эпистемологических и метафизических пози-

ций, обычно известных как крайность нигилизма (ничего нет, ни одно явление не обладает онтологическим статусом) и крайность этернализма — от латинского слова *aeternus* — «вечный» (вера в наличие вечных и неизменных сущностей, таких, как душа, Бог, абсолютная субстанция и т. п.) Мадхьямака как раз и утверждала, что ее позиция выражает такое «срединное видение» сказать, что «все есть» (как это делали сарвастивадины), — это этернализм, а сказать, что «ничего нет», — нигилизм; утверждение же, что все (все дхармы) пусто, то есть бессущностно и лишено «собственной природы» (*свабхава*), это и есть «срединное воззрение». Именно слово «пустота» и дало второе название школы *шуньявада* — есть доктрина (*вада*) пустоты (*шунья*).

Основателем мадхьямаки является философ по имени Нагарджуна, живший в I—II вв. н. э. (наиболее вероятным временем его жизни является вторая половина II в.) Однако в источниках упоминается также тантрический йогин и алхимик по имени Нагарджуна, живший приблизительно на пятьсот лет позднее (индо-тибетская тантрическая традиция утверждает, что Нагарджуна прожил около шестисот лет благодаря своим алхимическим занятиям и употреблению продлевающих жизнь эликсиров). Кроме того, некоторые произведения, помеченные как принадлежащие Нагарджуне, стилистически, лексически, а отчасти и содержательно значительно отличаются от текстов, несомненно созданных основателем мадхьямаки. Поэтому в науке очень долго обсуждался вопрос, сколько же было Нагарджунов — один или же несколько. В настоящее время абсолютное большинство ученых придерживается второго мнения.

Жизнеописание Нагарджуны известно нам в двух вариантах — китайском, написанном Кумарадживой (рубеж IV—V вв.), и тибетском. Здесь мы приведем некий смешанный вариант, не опуская и фантастических житийных эпизодов.

Нагарджуна происходил из брахманского рода из южной Индии. В юности он был учеником одного индуистского йогина, который научил Нагарджуна и его друзей становиться невидимыми. Юноши использовали эту способность весьма легкомысленно. Они стали проникать в царский гарем и развлекаться с его обитательницами. Царь, однако, очень скоро понял, в чем дело, и переловил всех невидимок, кроме Нагарджуны. Их гаремные развлечения закончились на плахе, а Нагарджуна был настолько потрясен последствиями легкомыслия и привязанности к чувственным удовольствиям, что немедленно стал буддийским монахом, отправившись на север, в знаменитый монастырь Наланду. Плодом его напряженных размышлений стало видение, определившее характер философского учения Нагарджуны.

Он увидел ступу, окруженную Буддами и бодхисаттвами. Нагарджуна открыл ступу и увидел внутри еще одну, точно такую же. Тогда он решил найти самую первую, исходную ступу. Он открыл вторую ступу и увидел внутри такую же третью, в ней — четвертую и так далее до бесконечности. И понял тогда Нагарджуна, что никакой первой ступы, иначе говоря — первосубстанции, первоосновы, нет и не может быть. Это понимание сделало его достойным обрести сутры праджня-парамиты, Запретной Премудрости, скрытые за пятьсот лет до того Буддой у змеев-нагов. Нагарджуна спустился в подводный дворец царя нагов и обрел там сутры

праджня-парамиты, медитация над которыми и привела его к разработке философской системы (или, быть может, «антисистемы»)

Нагарджуна много лет был настоятелем Наланды, но в старости он вернулся в родные места, куда его пригласил правивший тогда царь, надеявшийся, что Нагарджуна станет его *гуру*, духовным наставником. Нагарджуна согласился, и царь построил для него новый монастырь, получивший позднее название Нагарджунаконда (его руины сохранились до нашего времени). Для принца-наследника Нагарджуна даже написал трактат «Ратнавали», особенно интересный для изучения социологии знания в древней Индии, поскольку материалы трактата показывают, какой объем философского знания был доступен мирянам (в буддизме всегда считалось, что философское умозрение — дело монахов, «носящих желтые одежды», а не мирян — домохозяев, «носящих белые одежды»)

Из учеников Нагарджуны наиболее известным был Арьядэва. Самым важным из философских текстов, написанных самим Нагарджуной, являются «Мула мадхьямака карики» («Коренные стихи о срединном воззрении»), на основе которых обычно излагается мадхьямака в западной литературе. Однако на Востоке (прежде всего в Тибете) предпочтение отдается другому тексту — трактату «Мадхьямакаватара» («Введение в мадхьямаку»), написанному радикальным мадхьямиком Чандракирти (ок VII в), по которому мадхьямака изучалась в монастырских университетах (*дацанах*) Тибета, Монголии и других регионов распространения тибетской формы махаянского буддизма.

Мадхьямака попала в поле зрения западных ученых еще в XIX в. Первая предложенная ими интерпретация этого учения может быть условно названа нигилистической. В это время буддологи практически не знали оригинальных махаянских философских текстов и судили о философии Махаяны главным образом по доксографическим сочинениям брахманистских авторов, наряду с другими философскими системами, описывавшим и буддийские. Но брахманские авторы весьма пристрастно, стремились показать буддийские учения в невыгодном для них свете. Их интерпретации были усвоены и европейской наукой, которая в то время полагала мадхьямаку родом нигилизма, утверждающим, что все иллюзорно, ничего не существует и единственная реальность — это ничто, пустота, шунья.

Вторая интерпретация мадхьямаки, которую можно условно назвать релятивистской, непосредственно связана с трудами крупнейшего российского буддолога — академика Ф. И. Щербатского (1869—1942), который посвятил мадхьямаке свою книгу «The Conception of Buddhist Nirvana» («Концепция буддийской нирваны»), вышедшую в свет в Ленинграде в 1927 г. Эта книга вызвала много споров среди ученых-буддологов Запада, но одно ее положение было отвергнуто практически всеми учеными: Щербатский предложил переводить слова *шунья* и *шуньята* не как «пустой» и «пустота», а как «относительный» и «относительность». Для этого предложения, разумеется, были вполне определенные основания: мадхьямака действительно утверждала, что дхармы пусты и лишены собственной природы, поскольку все они причинно обусловлены и ни одна из них не является самосущей, то

есть существующей «в себе и для себя» Тем не менее семантическое поле слова «шуньята» значительно шире такового у слова «относительность», причем данная коннотация отнюдь не является определяющей для его семантики. В интерпретации Щербатского больше сказывалось влияние на умы научной общественности первой половины XX в релятивистской физики А. Эйнштейна, нежели герменевтика буддийского философского текста Поэтому буддологи в конечном итоге отказались последовать предложению российского ученого

Третью интерпретацию мадхьямаки можно назвать абсолютистской Ее предложил индийский ученый-буддолог Т. Мурти, опубликовавший в 1955 г. книгу «The Central Philosophy of Buddhism» («Базовая философия буддизма»), на несколько десятилетий ставшая классическим трудом по мадхьямаке Уже в названии этой работы видна зависимость Т. Мурти от научного наследия Ф. И. Щербатского, бывшего автором труда «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma“» («Базовая концепция буддизма и значение слова „дхарма“») Зависел Т. Мурти от российского ученого и в методологическом отношении — подобно Ф. И. Щербатскому, для описания и интерпретации буддийской мысли он избрал язык неокантианской философии Но его подход к мадхьямаке существенно отличался от подхода Щербатского: если Щербатский был «релятивистом», то Мурти оказался «абсолютистом» (хотя и взгляды Щербатского содержали некоторые основания для их «абсолютистской» интерпретации)

На интерпретации мадхьямаки, предложенной Мурти, несомненно сказалось влияние самой авторитетной философской школы — веданты И надо

сказать, что это вполне показательной тенденцией к сближению буддизма и веданты в целом характерна для индийских буддологов Мурти явно стремился «ведантизировать» мадхьямаку, что в целом ему удалось: еще четверть века «абсолютистское» понимание мадхьямаки будет преобладать в работах востоковедов, историков философии и религиоведов.

Мурти утверждает, что Нагарджуна, фактически отрицая реальность феноменов — дхарм, провозглашает реальность «ноумена» — Абсолюта, носящего такие имена, как «реальность как она есть», Таковость (*тачхата*), Дхармовое Тело Будды и даже Пустота (*шуньята*). Таким образом, понимание Нагарджуной пустоты как бы амбивалентно: с одной стороны, пустота есть бессущностность и несубстанциональность явлений, с другой — апофатическое обозначение бескачественной и непостижимой рассудку «вещи в себе» — монистического Абсолюта, напоминающего Брахмана философии *адвайта-веданты* (недвойственной веданты, созданной Гаудападой и Шанкарой в VII—IX вв.)

Четвертая (и пока последняя) интерпретация мадхьямаки относится к 80—90-м годам (она преобладает и в настоящее время) и может быть названа критической, или антиметафизической. Ее появление связано с очень важными изменениями в источниковедческой базе буддологии. Буддологи «нигилистического» периода не опирались на оригинальные тексты вообще, работая с их брахманистскими интерпретациями, а ученые «призыва» времен Ф. И. Щербатского и Т. Мурти читали оригинальные санскритские (реже тибетские или китайские) тексты. Современные же буддологи получили возможность работать с носителя-

ми живой буддийской традиции — тибетскими ламами из числа духовной и интеллектуальной элиты тибетского духовенства, оказавшимися в эмиграции на Западе после подавления властями КНР антикитайского восстания в Тибете (1959 г.) Благодаря этому обстоятельству они смогли познакомиться с богатейшей герменевтической и экзегетической (комментаторской) традицией тибетского буддизма. Именно игнорирование традиции истолкования мадхьямаки в странах распространения Махаяны и попытка реконструировать ее философию, опираясь лишь на одни первоисточники без учета их традиционного понимания, мешали буддологам прошлого увидеть критическую направленность этой школы, ставшей своеобразной деконструкцией традиционной индийской метафизики.

Ключом к новой (и вместе с тем наиболее древней) интерпретации мадхьямаки могут стать слова великого последователя Нагарджуны — мыслителя VII в Чандракирти «Учение о пустоте было провозглашено Благословенным для опровержения всех теоретических позиций (или точек зрения — *Е Т*) Тот же, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении».

Другими словами, функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача — опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкты, не имеющие никакого отношения к подлинной реальности, и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии. Впрочем, эта деконструкция метафизики не связана с агностицизмом или скептицизмом реальность как она есть постижима йогической интуицией (праджня-парамита), но она недоступна дискур-

сивному мышлению, основывающемся на субъектно-объектной дихотомии, которая сама по себе есть плод ментального конструирования, и выражающемся в языковых формах, которые полностью непригодных для описания того, что есть в действительности, а не наших представлений о ней

После этого краткого экскурса в историю изучения мадхьямаки обратимся непосредственно к учению Нагарджуны и его школы

Исходным пунктом для дискурса Нагарджуны является признание им принципа причинно-зависимого происхождения в качестве методологической основы правильного философствования. Для него этот принцип — важнейшее положение, имеющее общетеоретический смысл. Главный вывод Нагарджуны: все существует лишь постольку, поскольку является причинно обусловленным, и нет ничего (ни одной дхармы), что было бы не причинно обусловлено. А это означает, что ни что (ни одна дхарма) не обладает свое бытием, то есть нет такой сущности, которая бы самодовлела, которая существовала бы сама по себе в силу своей собственной природы. Раз это так и все причинно обусловлено, то никаких самосущих сущностей нет, ибо замствованное бытие не есть подлинное бытие, подобно тому, как взятые в долг деньги не есть настоящее богатство: конечно, бедняк может взять в долг много золота и вести себя так, словно богат, но это будет лишь видимостью, кажимостью. Такой же кажимостью является и бытие чего бы то ни было. При этом цепь причинной обусловленности разомкнута: никакого абсолютного «заимодавца» (Бога, Абсолюта) нет и явления бесконечно сами обуславливают существование друг друга

Таким образом, все дхармы пусты, бессущностны и безопорны. Их главная и, по существу, единственная характеристика — это то, что они *найратмья* (бессамостны, бессущностны, «без „я“»). Таким образом, мадхьямака дополняет старую Абхидхарму Хинаяны: ее принцип «бессамостность личности» дополняется новым, а именно принципом бессамостности дхарм. Теперь уже бессмысленно различать дхармы — они вполне «равностны» относительно друг друга в их пустотности. Поэтому и праджня не может пониматься более как различающая мудрость; теперь это непосредственное интуитивное постижение природы реальности, природы того, что поистине **есть**. Как говорится в «Сутре сердца праджня-парамиты»: «Для всех дхарм пустота — их [общий] сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются», другими словами, единственный признак дхарм — отсутствие признака, безатрибутность и, следовательно, неопиываемость и невыразимость в слове. Все же, что знаково, описываемо, высказываемо — лишь видимость и кажимость, плод деятельности различающей мысли и ее конструктор.

Более того, сама причинность, трансцендентальное условие пустотности сущего, сама по себе пуста и не суща. Пуста и сама пустота: она не есть некий метафизический принцип, наделенный собственной природой. Она есть лишь лишенность своебытия, или не обладание своебытием всеми феноменами. Именно поэтому «тот, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении». Вместе с тем *шуньята* есть *татха-*

та, пустота феноменов как их единственное сущностное свойство и есть то, что **есть**

Любая попытка создать адекватную реальности метафизическую систему или релевантную онтологию обречена на провал: думая, что мы описываем бытие, мы описываем лишь наши представления о бытии, созданные нашей различающей мыслью, положившей прежде всего субъектно-объектную дихотомию как условие эмпирического познания. Вначале мы навешиваем на реальность ярлыки, а потом беремся изучать их, принимая эти ярлыки за саму реальность, или, другими словами, принимаем за луну палец, указывающий на луну (образ китайской даосской литературы, активно использовавшийся и китайскими буддистами).

Доказывая непригодность философских категорий (как буддийских философских школ, так и брахманистских) для описания реальности и создания адекватной онтологии, Нагарджуна применяет своеобразную отрицательную диалектику, получившую название *прасанга* (отрицательное аргументирование). Нагарджуна рассматривает и отвергает как нерелевантные такие категории, как причинность, движение, время, пространство, количество, и ряд других. Рассмотрим два примера: критику Нагарджуной отношения «причина—следствие» и критику буддийской теории мгновенности и категории «время»

Нагарджуна задает вопрос: как соотносятся причина и следствие? Можем ли мы сказать, что следствие отлично от причины? Нет, не можем, потому что в таком случае невозможно доказать, что данное следствие является следствием именно этой, а не какой-либо другой причины. Может быть, следствие и причина тождественны? Тоже нет, потому

что тогда их вообще бессмысленно различать. Может быть, причина и следствие и тождественны, и различны? Нет, это тоже невозможно, потому что этот взгляд будет сочетать ошибки двух первых утверждений. Можно ли сказать, что причина производит следствие? Нельзя, потому что в таком случае мы должны предположить возможность следующих альтернатив: а) следствие уже присутствовало в причине; б) следствие не предсуществовало в причине, но появилось заново, в) имело место и то, и другое вместе. Эти альтернативы равно невозможны. В первом случае вообще нельзя говорить о причине и следствии, поскольку это просто одно и то же. Во втором случае утверждается нечто невероятное, поскольку бытие и небытие, подобно жизни и смерти, свету и тьме, являются контрарными (взаимоисключающими) противоположностями, и если чего-то нет, то его не может быть — «нет» не может перейти в «да», из «ничего» не может получиться «нечто». Третий случай сочетает некорректность и первого, и второго вариантов. Таким образом, причина не порождает следствие, ничто вообще не может быть произведено. Причинность пуста.

Приблизительно также Нагарджуна показывает некорректность категории «время». Что такое время? Это прошлое, настоящее и будущее. Но понятно, что ни одно из этих измерений не «своеобытно», они существуют лишь относительно друг друга, целиком определяясь друг другом: понятие «прошлое» имеет смысл только относительно будущего и настоящего, будущее — относительно прошлого и настоящего, а настоящее — относительно прошлого и будущего. Но прошлого уже нет. Будущего — еще

нет. Где же тогда настоящее? Где тот самый миг между прошлым и будущим, который называется «жизнь»? Ведь это якобы реальное «настоящее» существует относительно двух фикций — того, чего уже нет, и того, чего еще нет.

Таким образом, получается странная картина: эмпирически существует и причинность, и время, и пространство, и движение, но как только мы пытаемся рационально проанализировать категории, обозначающие эти явления, мы немедленно оказываемся погруженными в океан неразрешимых противоречий. Следовательно, все философские категории являются лишь продуктами нашей ментальной деятельности, совершенно непригодными для описания реальности как она есть.

Отсюда Нагарджуна переходит к теории двух истин, или двух уровней познания. Первый уровень познания — уровень эмпирической реальности (*сан-вритти сатья*), соответствующий повседневной практике. Применительно к этому уровню можно говорить об условном существовании причинности, движения, времени, пространства, единства, множественности и тому подобного. Этот уровень отличается от чистой иллюзии — снов, галлюцинаций, миражей и прочих видимостей, подобных «рогам у зайца», «шерсти у черепахи» или «смерти сына бесплодной женщины». Но он столь же иллюзорен относительно уровня абсолютной, или высшей, истины (*парамарта сатья*). Этот уровень недоступен для логического дискурса, но постижим силами йогической интуиции.

С применением отрицательной диалектики мадхьямаки связаны и идеи известного «атеистическо-

го» трактата Нагарджуны («О том, что Вишну не мог сотворить мир..»), переведенного на русский язык Ф. И Щербатским¹ В этом трактате Нагарджуна высказывает следующие антикреационистские (направленные против теории божественного творения мира) аргументы. Во-первых, теисты говорят, что поскольку все имеет причину, то и мир в целом тоже должен иметь свою причину, и эта причина — Бог. Однако в таком случае Бог также должен иметь свою причину, она — свою, и так далее до бесконечности. Совершенно непонятно, почему цепь причинной обусловленности должна заканчиваться на Боге² Во-вторых, всякое действие предполагает некоторую цель, а наличие такой цели — несовершенство деятеля. Если Бог творит мир, значит, ему это зачем-то нужно, ему чего-то не хватает, а следовательно, он не является совершенным и самодостаточным, что противоречит самой идее Бога. А значит, или Бог не творит мир, или он не совершенен, то есть не является Богом в теистическом понимании. Если же Бог творит мир без мотива и цели, то он подобен маленькому неразумному ребенку, который сам не понимает, что он делает, а это также несовместимо с понятием о Боге. Наконец, идея творения сама по себе внутренне противоречива: ведь если мира нет, то он не мог и появиться, ибо из

¹ *Щербатской Ф. И. Буддийский философ о единобожии // Записки Восточного отделения императорского Русского археологического общества Т 16 Вып 1 СПб. 1904 С 059—074*

² Ср критику Кантом космологического доказательства бытия Божия и замечание Шопенгауэра относительно того, что теисты обходятся с законом причинности, как наниматель с извозчиком когда извозчик довозит до требуемого места, он становится ненужным, и его отпускают

небытия не может возникнуть бытие, а из ничего — нечто

Из своих философских посылок Нагарджуна делает еще один вывод, чрезвычайно важный для религиозной доктрины Махаяны, — он утверждает тождественность сансары и нирваны:

Нет разницы вообще
 Между нирваной и сансарой
 Нет разницы вообще
 Между сансарой и нирваной
 Что является пределом нирваны,
 Есть также и предел сансары
 Между этими двумя мы не можем найти
 Даже слабейшей тени различия

(Нагарджуна «Мула мадхьямака карики», XXV, 19–20)

Это утверждение Нагарджуны допускает два истолкования, и они оба использовались в буддийской традиции. Во-первых, можно сказать, что сансара есть иллюзорный, сконструированный различающим сознанием аспект нирваны, исчезающий при правильном постижении реальности, подобно тому, как исчезает змея, за которую по ошибке была в темноте принята веревка, после осознания этой ошибки.

Второе истолкование связано с релятивизмом мадхьямаки. Поскольку нирвана есть нирвана лишь относительно сансары, а сансара такова лишь относительно нирваны, то ни сансара, ни даже нирвана не обладают своебытием, а следовательно, они тоже пусты и бессущностны и их общая *татхата*, подлинная природа, есть *шуньята*, пустота. Бодхисаттва постигает пустотность и сансары, и нирваны и так обретает состояние Будды.

Постепенно в мадхьямаке сложилось два направления: *мадхьямака-прасангика* и *мадхьямака-сватантрика*. Строго говоря, в самой Индии эти направления реально не существовали. Их выделили уже позднее тибетские авторы на основе анализа тенденций, в индийской мадхьямаке.

Мадхьямака-прасангика (напомним, что слово *прасанга* означает отрицательную аргументацию, отрицательную диалектику) — это радикальная мадхьямака. Ее последователи считали, что у мадхьямаки не может быть никаких собственных позиций или точек зрения; ее позиция чисто отрицательная и критическая, направленная на опровержение любых позиций и доктрин.

Крупнейшими представителями радикальной мадхьямаки тибетцы считали ученика Нагарджуны Арьядэву, а также Буддхапалиту (VII в.), Чандракирти (VII в.) и Шантидэву (VIII в.). Судьба философии Чандракирти сложилась очень своеобразно. Его сочинения вскоре после смерти были почти забыты, и никаким особым влиянием долго не пользовались. Однако на рубеже XIV—XV вв. Чандракирти заново открыл знаменитый реформатор тибетского буддизма Цзонкхапа (Цзонхава) и объявил именно его интерпретацию мадхьямаки наиболее совершенной. С этого времени Чандракирти был канонизирован в Тибете как одно из «украшений Индии», а его трактат «Введение в мадхьямаку» стал основным текстом, по которому изучали мадхьямаку ученики тибетских монастырей-университетов.

Название *мадхьямака-сватантрика* происходит от санскритского слова *сватантра*, что означает «с опорой на себя», «самоопорный», то есть

«независимый» Мыслители, относимые к этому направлению «умеренной мадхьямаки», считали, что применительно к уровню относительной истины (*сан-вритти сатья*) возможны положительные суждения и положительные философские позиции. Поэтому очень часто сватантрики в таком случае присоединялись к позициям саутрантиков (саутрантика мадхьямака-сватантрика) или йогачаринов (мадхьямака-сватантрика йогачара). К крупнейшим представителям этой школы тибетские авторы относили Бхававивеку (или Бхавью, рубеж V—VI вв.), Шантаракшиту и Камалашилу (оба — VIII в). Последние два философа внесли очень значительный вклад и в разработку школы йогачара. Кроме того, оба они проповедовали в Тибете, причем Камалашила сыграл важную роль в истории раннего тибетского буддизма. Камалашила также один из немногих буддийских мучеников — он был убит в Тибете (хотя до сих пор совершенно неясно, кем).

Мадхьямака сыграла огромную роль в становлении и оформлении базовых идей философии махаянского буддизма, и возникшая позднее школа йогачара при всех ее отличиях от мадхьямаки во многом руководствовалась теми же методологическими принципами, и в первую очередь — ее пониманием пустотности сущего. В некоторых буддийских традициях (прежде всего в дальневосточной школе Чань/Дзэн) обучение пониманию принципа пустотности принимало и несколько гротескные, на наш взгляд, формы:

Однажды чаньский учитель Фо-инь взошел на алтарное возвышение для проповедования Учения Буд-

ды Су Дун-по¹ пришел послушать наставления учителя. Но присутствующих в храме было очень много, и не осталось ни одного свободного места. Увидев Су Дун-по, чаньский учитель сказал:

— Людей слишком много, и уже не осталось места для такого ученого мужа, как вы.

Су Дун-по немного интересовался чань и быстро сообразил, как надо ответить:

— Раз здесь негде сесть, я использую в качестве сиденья эту мою личность, образованную четырьмя великими первоэлементами и пятью скандхами.

Когда чаньский учитель услышал, что Су Дун-по разговаривает с ним в чаньской манере, он сказал:

— О ученый муж! Я хочу задать вам один вопрос. Если вы ответите на него, то вашим сиденьем станет тело этого старого монаха, а если вы не ответите, то вы оставите в монастыре в качестве памятного подношения ваш нефритовый пояс.

Су Дун-по был совершенно уверен, что ответит на любой вопрос, и потому легко принял вызов. Тогда чаньский учитель Фо-инь спросил его:

— Четыре великих первоэлемента в своей основе пусты, и пять скандх лишены какого-либо наличия. Позвольте спросить вас, о ученый муж, на чем же вы в таком случае собираетесь сидеть?

Су Дун-по в своем ответе не учел, что тело, составленное из четырех великих первоэлементов (огонь, вода, земля и воздух), не имеет реальной сущности и пусто по своей природе, а следовательно, на нем никак нельзя сидеть. Поэтому Су Дун-по пришлось пожертвовать монастырю свой нефритовый пояс, передав его чаньскому учителю Фо-иню. Этот пояс, как полагают, и сейчас хранится в китайском монастыре Цзиньшаньсы.

¹ Су Дун-по (или Су Ши, 1037—1101) — великий китайский поэт; интересовался буддизмом и практикой чаньского созерцания.

Покровителем мадхьямаки считается бодхисаттва Маньджушри, изображающийся обычно с пылающим мечом, отсекающим невежество, и книгой праджня-парамиты



ГЛАВА 6



КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ: ЙОГАЧАРА (ВИДЖНЯНАВАДА) И ТЕОРИЯ ТАТХАГАТАГАРБХИ

Философия школы йогачара является, по-видимому, сложнейшей из всех не только буддийских, но и вообще индийских систем. Ее создателями считаются сводные братья — Асанга и Васубандху, автор знаменитой «Абхидхармакоши», который, как утверждает традиция, принял учение Махаяны под влиянием своего брата; жили они на рубеже IV—V вв

Это время, вошедшее в историю под названием «эпоха империи Гуптов», было временем наивысшего расцвета не только буддизма, но и всей индийской культуры. В этот период завершается формирование большинства философских школ брахманизма, расцветает наука (особенно математика и астрономия; в частности, закладываются основы будущей алгебры и вводится понятие нуля, не без влияния, возможно, философии мадхьямаки), создаются вели-

кие памятники санскритской поэзии и драмы (творчество Калидасы). Буддизм в эту пору также процветал. Монастыри, стоявшие по всей Индии, получали богатые дарения и всевозможные привилегии. Ученые монахи часто вытесняли брахманов в качестве наставников и советников государей. В знаменитом монастыре-университете Наланда даже привратниками были монахи-интеллектуалы. О нравах Наланды красноречиво рассказывает один анекдот про великого мыслителя Шантидэву (VIII в.)

У монахов Наланды существовал обычай время от времени собираться вместе и читать, обсуждая, какое-нибудь философское сочинение. Шантидэва же считался монахами человеком глуповатым и не очень способным. Когда до него дошла очередь читать текст, Шантидэва спросил, что читать, свое или чужое. Монахи решили посмеяться над туповатым простаком и предложили ему читать его собственное сочинение. И Шантидэва начал читать «Бодхичарьяватару» («Бодхисаттвачарьяватару»), текст, вскоре ставший нормативным для Махаяны трактатом об идеале бодхисаттвы и пути Махаяны. Читая текст, Шантидэва вошел в самадхи, а потом и начал левитировать, поднявшись над полом перед изумленной и потрясенной братией. Больше его, естественно, никто уже глупцом не считал.

В это время буддизм достиг своей зрелости, и философия йогачары стала наилучшим свидетельством этой зрелости. В доктринальном плане появление йогачары оказалось тесно связанным с учением о трех поворотах Колеса Дхармы, провозглашенным в «Сутре о развязывании узла глубочайшей тайны». Согласно этому учению, теория «только лишь сознания» является высшей и окончательной истиной, открытой Буддой.

Само название *йогачара* означает «практика йоги», на основании чего обычно утверждается, что именно данная школа придает занятиям йогой особое значение. Между тем любому человеку, мало-мальски знакомому с йогачарой, понятно, что эта утонченно-рафинированная система требует слишком больших интеллектуальных усилий для овладения ею в полном объеме, чтобы считать ее лишь теоретическими пролегоменами к йогической практике. Йогачарины, конечно, практиковали йогу, но вряд ли в большем объеме, нежели представители других школ. Поэтому в данном случае мы имеем дело с совершенно особым пониманием йоги: здесь в качестве йоги выступает сама философия; йогачара — это философия, выполняющая функции йоги, или философия, ставшая йогой. Важнейшая задача буддийской йоги — преобразование сознания человека, поворот в самом его основании для того, чтобы из профанного сансарического существа стать существом пробужденным и просветленным — Буддой. Философия же йогачары посвящена одной задаче — выяснению того, как функционирует сознание и каковы механизмы его деятельности и его преобразования. Таким образом, задачи йоги и философии здесь почти совпадают, и можно сказать, что йогачара представляет собой методологию йогической практики, своеобразным проектом йогической алхимии трансмутации омраченного и грезящего сознания в сознание очищенное и бодрствующее.

Эта школа имеет и несколько других названий: *виджнянавада* (учение о сознании, теория сознания), *виджняптиматра* (только лишь осознание), *виджнянаматра* (только лишь сознание) и *читтаматра* (только лишь психическое). В Индии терми-

ны *виджняптиматра* и *читтаматра* рассматривались как абсолютные синонимы, тогда как в Китае (и в меньшей степени в Тибете) первый термин (кит. *вэй ши*) обозначал учение классической йогачары, а второй (кит. *вэй синь*) — доктрину теории Татхагатагарбхи о едином и абсолютном Уме. От этого названия (с добавлением суффикса *-чжуи*, аналогичного русскому «изм»), кстати, образовано и современное китайское слово *вэйсиньчжуи*, «идеализм».

Основной тезис йогачары восходит к «Дашабхумика сутре» («Сутра десяти ступеней»), где провозглашается следующее положение: «Что касается трех миров, то они суть не что иное, как только лишь сознание». Поэтому йогачару часто сравнивают с европейскими формами идеализма, особенно с идеализмом Беркли. Однако это совершенно неверно.

Во-первых, в отличие практически от всех видов европейского идеализма йогачара отнюдь не рассматривает сознание (*виджняну*) как абсолют или первосубстанцию. Напротив, сознание есть проблема, которую следует решить, ибо именно сознание представляет собой источник различий и ментальных конструктов, формирующих сансару. Здесь следует обратить внимание на то, что сутра говорит: именно трооемирие, а не все вообще, и тем более не нирвана, «есть только лишь сознание». В ходе своей практики йогин постигает природу, функции и корни сознания, конструирующего сансарическое бытие, и изживает его, заменяя сознание (с необходимостью требующее субъектно-объектных отношений и формирующее их) на недвойственный гносис-знание.

Во-вторых, западные формы идеализма (прежде всего берклианство) отрицают реальность материи, сводя ее к комплексу восприятий по принципу *esse*

est percipi (быть — значит восприниматься), но признают реальность субстанциальной души (субъекта) и божественного духа, вкладывающего в душу ее «идеи», которые она проецирует вовне. Йогачара считает иллюзией и внешние объекты, и воспринимающий их субъект (не говоря уж об отрицании ею божественного духа). Здесь, правда, нужно сделать две оговорки. В первый черед, йогачара считает иллюзорными не столько сами объекты, сколько их «овнешвленность», а именно то, что они воспринимаются нами как внешние по отношению к сознанию. Затем, хотя эмпирический субъект и пуст, будучи лишь относительным коррелятом эмпирических объектов, он некоторым образом первичнее их, поскольку именно с ним отождествляет себя предшествующее субъектно-объектной дихотомии коренное, или базовое, сознание (*алая-виджняна*). Но и алая-виджняна — не абсолют, а лишь корень и источник ментального конструирования и сансарического существования. Главная идея йогачары — не отрицание объективного существования материи (как у Беркли), а изживание иллюзии, выражающейся в том, что качества и свойства сознания мы приписываем внешним объектам, на которые эти качества и свойства проецируются.

Приведем один пример. Хорошо известно, что цвета и звуки существуют лишь в нашем глазе или ухе (точнее, мозге), тогда как объективно существуют лишь световые и звуковые волны различной длины, которые кодируются нашими рецепторами как краски и звуки. Эти краски и звуки вполне субъективны и целиком обусловлены строением воспринимающего органа. Так, глаз собаки устроен таким образом, что она не воспринимает различия

между длиной световых волн и видит мир черно-белым. Но мы, тем не менее, зная все это, приписываем цвета и звуки вещам внешнего мира, объективируем их. И не задумываясь над тем, что это значит, мы говорим, что молоко белое, осенние листья желтые и красные, небо синее, музыка громкая и т. п. То есть мы приписываем объектам то, что является характеристикой наших восприятий и нашего сознания. Нечто очень похожее утверждает и йогачара, лишь значительно расширяя область субъективного и относящегося к области сознания.

Надо также сказать, что ни один из европейских философов, учения которых сравнивают с йогачаринским (за исключением, быть может, Шопенгауэра, но он испытывал влияние индийской мысли), не только не стремился подчеркнуть иллюзорность феноменов сознания, не говоря уж о самом сознании или познающем субъекте, но, напротив, старался всячески избежать возможных обвинений в иллюзионизме. Так, Беркли утверждал, что он отрицает не действительность мира, а только реальность материи или даже только релевантность самого этого понятия: в моей философии, утверждал он, исчезает не мир, а только призрак материи, вся же природа с ее ландшафтами и пейзажами остается такой же, какой и была прежде и какой она, собственно, и дана в непосредственном восприятии. Еще более показателен пример Канта: в «Пролегоменах» он категорически отвергает обвинение в том, что его учение о пространстве и времени как присущих субъекту формам чувственного созерцания превращает мир явлений в иллюзию. Более того, кенигсбергский философ решительно утверждает, что, поскольку у него речь идет о времени и пространстве

как о всеобщих формах познания, никакого иллюзионизма или субъективизма в его «Критике чистого разума» нет и что он, напротив, рассматривает явления как одинаково всем данные в созерцании и в этом смысле предельно объективные

Здесь следует иметь в виду, что йогачара не является абстрактной доктриной, возникшей вне связи с буддийской доктриной. Вовсе нет. Йогачара стремится отыскать, а потом снять, ликвидировать причины и корни привязанности к объектам внешнего мира, порождающей аффективные состояния и вовлеченность в круговорот сансары. Йогачара утверждает, что вначале развертывающееся вовне сознание само конструирует объекты привязанности, перенося на них свои свойства и качества, а потом само же «хватается» за них, формируя влечения и привязанности

Не будем углубляться здесь в вопрос о том, можно ли вообще квалифицировать йогачару как идеализм. Возможно, предпочтительнее говорить о йогачаре как о буддийской феноменологии сознания, а не как об идеализме. Однако необходимо отметить, что даже если это и идеализм, то весьма специфический. Он не имеет ничего общего с европейским идеализмом, коренящимся в онтологическом реализме (признании объективного, реального) существования общих понятий (Платон, Гегель) Он также совершенно отличен от идеализма фихтеанского типа, выводящего бытие из самосознания трансцендентального Я. Учению о «только лишь сознании» ближе (несмотря на все отличия) формы западной философии, склоняющиеся к радикальному номинализму и эмпиризму (уже упоминавшийся Беркли и, конечно, Юм), а также феноменологический подход

к проблеме сознания и его состояний и содержаний (Гуссерль)

Еще раннебуддийская Абхидхарма учила об участии сознания в процессе восприятия с самого начала. Она выделяла шесть типов чувственного сознания: зрительное сознание, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и «умственное» — поскольку «ум» (*манас*) также рассматривался как воспринимая способность, объектом которой были «дхармы» (в данном случае, объекты, относившиеся Абхидхармой к «дхармовому элементу», то есть четырем скандхам за вычетом «материальной» рупы скандхи). Однако раннюю Абхидхарму в отличие от йогачары не интересовал вопрос об источнике сознания. Поэтому она ограничивалась этими шестью видами сознания (точнее, шестивидным сознанием чувственных восприятий), которые вместе с шестью способностями восприятия (зрение — глаз, слух — ухо и т. д.) и шестью типами объектов восприятия (цветоформа, звук, запах и т. д.) образовывали классификацию дхарм по базам познания (восемнадцати *дхату*).

Йогачара не могла ограничиться такими классификациями, ее создатели дополнили перечень видов сознания еще двумя типами. Ими были введены так называемые седьмое и восьмое сознания (поскольку типы сознания всегда перечисляются в текстах в определенной последовательности, их часто обозначают просто по порядковому номеру в этом списке): *манас* (*клиштамановиджняна*)¹ и *алая-виджняна*

¹ Поскольку манас ранней Абхидхармы йогачарины называют мановиджняной, седьмое сознание в этой школе обычно носит название «манас»

Слово *клиштамановиджняна* означает «загрязненный», или «омраченный» ум, но, как уже говорилось ранее, йогачарины обычно называют его просто «манасом», чему и мы будем следовать далее. Его также называют «цепляющимся», или «хватаящимся» умом, поскольку именно манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за «я». Именно манас ответственен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной как от других индивидуальностей, так и от внешнего мира. Манас порождает активно заинтересованное отношение к внешнему миру, формируя чувства: «это я, а это другие люди», «это я, а это внешний мир», «это мое, а это не мое» и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения. Манас — корень всех форм эгоизма и эгоцентризма. Феноменологически манас также есть ось, объединяющая все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое личностью.

Однако и манас не является коренным, или базовым, сознанием, поскольку для него также существует нечто, воспринимаемое манасом в качестве *Атмана* — простого вечного субстанциального «я», или души. Это «нечто» и есть восьмое сознание — *алая-виджняна* (буквально «сознание-сокровищница», «сознание-хранилище»)

Алая-виджняна, таким образом, является коренным сознанием, или, как говорят тибетцы, это есть «сознание — корень всего». Все остальные виды сознания (семивидное эмпирическое сознание) с их интенциональностью и содержаниями происходят из алая-виджняны или, точнее, являются формами ее

инобытия, ее превращенными формами. Но алая-виджняна никоим образом не Абсолют и не субстанция. Во-первых, как мы увидим позднее, алая-виджняна относится к уровню относительно реального, а не совершенно реального. Во-вторых, алая-виджняна представляет собой не покоящуюся, «пребывающую» субстанцию, а континуум, и тексты часто сравнивают ее с рекой или потоком. Естественно, что алая-виджняна, как и все, проистекшее из нее, непостоянна и мгновенна. В-третьих, алая-виджняна неизмеримо много: каждое живое существо с переживаемым им миром сводится к своей алая-виджняне, которая сама предлежит субъектно-объектной дихотомии.

Как уже говорилось, само слово «алая-виджняна» означает «сознание-сокровищница». Но какие же «сокровища» хранятся в этом «вместилище»? Согласно йогачаре, сама алая-виджняна вполне пассивна и ничего как таковая не производит, будучи своего рода текучей «оболочкой», «контейнером». Но в этом контейнере, как зерна в мешке (метафора оригинальных текстов), покоятся «семена» (*биджа*). Эти «семена» суть не что иное, как «энграммы», элементарные единицы информации (в самом широком смысле этого слова), закладываемые в алая-виджняну с безначальных времен в процессе развертывания психического опыта субъекта. Все воспринятое и пережитое субъектом попадает в «сознание-сокровищницу» и хранится в ней в виде «семян» опыта. Но в надлежащий момент, определенный кармой существа, эти семена под воздействием присутствующей им так называемой силы или энергии сознания начинают «прорастать», то есть проецировать свои содержания вовне. В результате алая-виджняна по-

лагает себя в виде эмпирического субъекта, с которым она себя и отождествляет («присваивает» его), и коррелирующего с ним мира чувственно воспринимаемых объектов. Понятно, что костяком эмпирического субъекта являются семь эмпирических форм сознания, в свою очередь представляющих собой превращенные формы базового сознания. Важно отметить, что для обозначения эмпирического субъекта йогачара использует слово «ухватывающий», а для объекта — «ухватываемое». Следовательно, самым главным в субъектно-объектных отношениях для йогачаринов как буддистов остается аспект влечения, привязанности, аффективной омраченности субъекта, «цепляющегося» за чувственные объекты.

В ходе восприятия в алая-виджняну закладываются новые «семена», и весь процесс повторяется. При этом нельзя сказать, что было раньше — «курица или яйцо», то есть, был ли первый акт проекцией «семян» или же закладыванием «семян» в «мешок» алая-виджняны в процессе восприятия. Этот вопрос абсолютно некорректен, поскольку эти процессы не имели никакого абсолютного начала, они **б е з н а ч а л ь н ы**.

Здесь уместен такой пример. Представьте себе спящего человека, видящего сны. Его мозг — алая-виджняна. Этот мозг полагает свои содержания в виде эмпирического субъекта сновидения (того «я», с которым отождествляет себя во сне спящий человек) и множества объектов, которые этот субъект принимает за реальные вещи объективного мира, хотя и он, и объекты представляют собой лишь проекции мозга спящего и сводятся к нему (при этом мозг как бы трансцендентен субъектно-объектной дихо-

томии сновидения) Но мы во сне, как правило, черпаем материал для сновидений из опыта бодрствования, а алая-виджняна получает материал для новых «порций» психического опыта исключительно из предшествующего психического опыта Иными словами, спящий из нашего примера всегда спит, черпая материал для своих сновидений из предыдущих сновидений

Почему «семена» вообще проецируют свои содержания вовне? Здесь следует разъяснить еще один йогачаринский термин — *васана* Это слово буквально означает искурение (например, курительной палочки) или источение аромата (цветком, надушенной женщиной) Обычный пример мимо прошла надушенная женщина Она уже ушла, но аромат ее духов еще разлит в воздухе Таким образом, *васана* — это некое остаточное впечатление, привычка, склонность к определенному поведению Например, представьте себе, что вы всегда ходите до станции метро одной и той же дорогой, но из-за ремонта ее перегородили, и вам надо изменить маршрут Выходя из дома, вы знаете, что надо идти не налево, как всегда, а направо, но вы каждый раз вначале по привычке поворачиваете налево Вот это воздействие привычки и есть *васана* Это слово по разному переводилось на русский язык — «следы», «отпечатки», «следы-впечатления», «сила привычки» и т. д. Но, пожалуй, наиболее удачной попыткой перевода можно считать все же выражение «сила привычки» или «энергия привычки», кстати, именно на этом варианте остановились многие китайские переводчики буддийских текстов (кит. *си ци*)

Йогачара полагает, что с безначальных времен в алая-виджняне накопилась тенденция к проецирова-

нию «семян» вовне. Таким образом, сознание всегда на что-то направлено, однако сила васан определяет эту направленность исключительно как устремленность вовне, к опредмечиванию опыта и конструированию иллюзорной субъектно-объектной двойственности, в основе которой лежит влечение и жажда обладания. Для достижения освобождения от сансарического существования, суть которого — страдание, йогину следует радикальным образом трансформировать сознание, полностью изменив его направленность. Этот поворот алая-виджняны от проецирования вовне к обращенности на себя самое получил название «поворота в [самом] основании». С него начинается долгий путь к обретению состояния Будды и окончательной нирване.

Прежде всего йогину следует «опустошить» алая-виджняну от «семян» — носителей информации, подобно тому, как из мешка высыпают зерно. Попутно преодолеваются васаны — сформировавшиеся с безначальных времен тенденции к проецированию содержимого алая-виджняны вовне. Тогда алая-виджняна оказывается направленной на самое себя. Теперь это чистое сознание, свободное от какой-либо двойственности, вне субъектно-объектной оппозиции. Утратив свои различающие функции, алая-виджняна, собственно, перестает быть *виджняной*, сознанием. Теперь это чистая зеркальная мудрость, совершенный безобъектный гносис. На этом путь к нирване завершен. Однако следует отметить, что йогачарины, как махаянисты, не ограничивались хинаянским идеалом нирваны, сделав очень многое для разработки учения о бодхисаттвах и пути бодхисаттв. Именно йогачаринам принадлежит заслуга окончательного для традиции и максимально полно-

го описания пути бодхисаттвы. Они же придали завершенность и махаянской доктрине Трех Тел Будды.

Как уже говорилось ранее, йогачарины признавали множественность алая-виджняны; каждое живое существо с переживаемым им миром объектов сводится к своей алая-виджняне. Из этого следует, что каждое живое существо переживает свой собственный мир, отличный от миров других живых существ, и лишь Будда в силу своего всеведения знает содержания сознания и миры всех существ. Отсюда возникает вопрос: почему же миры, переживаемые всеми существами, столь сходны, что могут рассматриваться как один и тот же мир? Ответ йогачары в силу общности кармы, определяющей уровень развертывания сознания каждого типа существ (людей, животных и т. д.) и характер их тел как объективации их кармических плодов, к которым и подстраивается тип переживаемого ими «объективного» мира. Другими словами, поскольку все мы — люди, то и переживаемые нами миры есть «миры людей», все же различия между ними определены особенностями индивидуальной кармы. Подобно тому, как свет многих ламп в одном помещении образует единое освещение, так и миры множества существ образуют единую согласованную реальность (в относительном смысле этого слова). Согласованность между мирами объясняется определенной соотношенностью между кармами существ. Например, сейчас я в моем мире в силу особенностей моей кармы читаю лекцию студентам, причем я не имею доступ в их миры и к их сознаниям. Студенты моего мира — лишь образы, миражи. Но каждый из студентов в переживаемых им

мирах в силу его кармы слушает мою лекцию. При этом я для студентов (как и они друг для друга) — тоже лишь мираж, образ сознания каждого из них. Будда же может реально общаться с каждым существом, непосредственно входя в его сознание. Позднее подобный подход породил для йогачаринов проблему опровержения солипсизма, но об этом мы поговорим позднее.

С доктриной сознания йогачаринов самым непосредственным образом связана их теория «трех уровней реальности», буквально — «трех уровней своебытия» (*трисвабхава*), хотя, как мы увидим, на самом деле, согласно йогачаре, ни один из этих уровней не обладает подлинным своебытием.

Вот характерный пример: некий маг (здесь — иллюзионист-фокусник) силой мантры на глазах у публики из куска дерева создает слона. Что этот пример означает? Традиция дает две его интерпретации, существенно отличающихся друг от друга; позднее разные направления, сформировавшиеся в рамках йогачары, ориентировались на одну из этих интерпретаций.

Согласно первому объяснению, слон, которого нет, — ведь он лишь созданная магом иллюзия — это уровень ментально сконструированной реальности, совершенно призрачной и нереальной по своей природе. Этот уровень называется *парикалпита*, «сконструированная реальность». Но форма слона или видимость слона обладает относительной реальностью: ведь она воспринимается глазами зрителей, а следовательно, эмпирически наличествует. Это уровень относительно реального (*паратантра*; буквально: «существующее с опорой на другое»). Отсутствие же иллюзорно сконструированного в относительно

реальном (отсутствие парикалпиты в паратантре) есть уровень истинно или совершенно реального (паринишпанна) То есть понимание того, что никакого слона нет, что он только видимость, есть истинно совершенное знание. Другими словами, совершенно реальное — это отсутствие заблуждения (парикалпита) относительно природы эмпирически реального (паратантра) паратантра, видимая именно как паратантра, есть паринишпанна В приведенном примере уровень паринишпанна реализуется тогда, когда зрители перестают заблуждаться относительно природы видимого ими слона, осознавая, что он — только видимость, и ничего более

Как этот пример раскрывается в собственно философской перспективе?

Парикалпита — это уровень реальности (или уровень познания, что для йогачаринов практически одно и то же), соответствующий обыденному мировосприятию. Это мир самосущих объективных вещей и самостоятельных субъектов, мир, как его понимает обыватель, судящий обо всем с позиций непосредственной данности в восприятии и простого здравого смысла Это уровень ментальных конструкций и проекций омраченного сознания Он подобен чистой иллюзии и имеет природу миража

Паратантра — это уровень реальности, как ее понимает Абхидхарма и мадхьямака Это мир «только лишь сознания», в котором нет ничего самосущего и в котором каждый феномен существует в зависимости от других феноменов в цепи их взаимообусловленности. Вся йогачаринская феноменология сознания, включая алая-виджняну, относится к анализу именно этого уровня Он обладает относительной реальностью, будучи чистой видимостью,

но не полной иллюзией. Разумеется, реальность этого уровня пуста по своей природе в соответствии с доктриной мадхьямаки.

Уровень паратантры детально анализируется йогачаринами на основе абхидхармистской методологии. Йогачарины выделяют сто дхарм (у сарвастивадинов список дхарм состоит из семидесяти пяти единиц), которые понимаются ими, естественно, лишь как условные единицы языка описания сознания и психического опыта.

Паринишпанна — это уровень совершенного знания, присущего Буддам. Это понимание пустотности паратантрического уровня по формуле «паратантра минус парикалпита равно паринишпанне». Видение паратантры как она есть, в ее «таковости», и есть совершенное знание, лишенное субъектно-объектной двойственности.

Вторая интерпретация примера со слоном, данная в том же самом тексте и практически сразу же за первой, рисует совершенно иную картину мантра, посредством которой из куска дерева возникает иллюзия слона, — это алая-виджняна, слон, который есть чистая иллюзия, — парикалпита, видимая форма слона — паратантра и, наконец, кусок дерева — это паринишпанна. Таким образом, в этом примере уровень совершенной реальности отнюдь не есть «паратантра минус парикалпита». Это есть особый имеющий онтологический статус уровень, истинно-сущее, иллюзорно превращаемое различающим сознанием (алая-виджняна) в подобный миражу мир явлений, основывающийся на субъектно-объектной дихотомии. В буддийской терминологии это — Дхармовое Тело Будды, истинная реальность как она есть, Татхагатагарбха (здесь природа Будды как

истинная действительность), природа дхарм и даже Единый Ум.

Можно высказать, правда, одно предположение, примиряющее две интерпретации уровня совершенной истины: первую из них можно считать гносеологической, описывающей три уровня познания реальности, а вторую — онтологической, описывающей реальность как она есть (уровень паринишпаны) и ее деформацию в несовершенном познании, обусловленном различием, ментальным конструированием и субъектно-объектной двойственностью.

Пока ограничимся вышесказанным и кратко рассмотрим логико-эпистемологическую ветвь философии йогачары.

Ее основателем является выдающийся мыслитель, реформатор индийской логики Дигнага. Он был брахманом из южной Индии, но принял буддизм, постригся в монахи и стал учеником Васубандху. Однако он разошелся с учителем по вопросам логики и основал собственную школу, тогда как преемниками Васубандху стали Стхирамати и Дхармапала. Логическую реформу Дигнаги укрепил Дхармакирти (вторая половина VII в.), который придал новой школе ее окончательный вид. Значительный вклад в развитие логики и эпистемологии поздней йогачары внесли философы, сочетавшие йогачару с умеренной мадхьямакой, — Шантаракшита и Камалашила. Эта школа, пожалуй, наиболее хорошо изучена как в российской науке (благодаря пионерским трудам Ф. И. Щербатского), так и в зарубежной (только по философии Дхармакирти за последние десять лет было проведено две представительные международные конференции).

До логической реформы Дигнага—Дхармакирти все индийские философы (как буддийские, так и брах-

манские) пользовались логическими методами брахманистской школы *ньяя*. Теперь буддизм оказался значительно сильнее в области логики и эристики, чем брахманизм, и буддисты стали очень опасными оппонентами в традиционных диспутах. Но здесь мы сталкиваемся с историческим парадоксом: с одной стороны, буддисты сделались практически непобедимыми диспутантами, а с другой — именно в эпоху расцвета поздней йогачары буддизм окончательно утрачивает свои позиции в общеиндийском масштабе, уступая все больше и больше натиску возрождающегося индуизма. Видимо, экзальтированная любовь к личному Богу (*бхакти*), которую проповедовали и воспевали индуистские аскеты-бхакты *альвары* и *наянары*, и вера в блаженное слияние с божественным Возлюбленным оказались ближе и нужнее народу, нежели ученое превосходство и диалектический блеск буддистов. К тому же в это время в рамках брахманской индуистской традиции окончательно сформировалась философская система, известная как *адвайта-веданта* (недвойственная веданта), созданная в VII—IX вв. Гаудападой и Шанкарой (Шанкарачарьей). Эта система удачно сочетала в себе сильные стороны буддийской философии (противники даже называли Шанкару тайным буддистом) и индуистской теологии, что и сделало ее в глазах брахманов удачной и эффективной альтернативой буддизму.

Впрочем, только в XII в., когда буддизм в Индии (прежде всего на территории современного штата Бихар и в Бенгалии) доживал свои последние дни, брахманистская мысль созрела до теоретического реванша, которым стала новая логическая школа *навья-ньяя* (новая *ньяя*), основанная Гангешей. Од-

нако, утратив такого мощного философского оппонента, каким был буддизм, брахманы не востребовали в полной мере могучую аналитику школы Гангешы, превратившуюся, по меткому выражению одного индолога, в великолепную мельницу, в которой нечего было толочь

Поздняя йогачара полностью господствовала в монастырских университетских центрах Индии VIII—XII вв., откуда она и попала в Тибет, где стала основой монастырского образования именно с нее (*прамана* — дисциплина, посвященная логике, учению об источниках познания и критериях правильного знания) начиналось философское образование в Стране снегов. Но в Китае (и вообще на Дальнем Востоке) поздняя йогачара осталась практически неизвестной (ее открытие там относится во многом уже к XX в., когда она обратила на себя внимание крупного философа так называемого постконфуцианского направления Сюн Шили)

Поздние йогачарины фактически отказались от концепции алая-виджняны, сочтя ее неким надэмпирическим метафизическим допущением, принятие которого противоречило их установке на радикальный эмпиризм. Но они расширили объем понятия «васана», активно используя его в своей философии. Например, такой васаной, условной «стародавней привычкой», с точки зрения поздних йогачаринов, является язык.

Отказались они и от учения о трех уровнях реальности, вернувшись к принятой мадхьямиками модели двойственной истины (условной и абсолютной). С другой стороны, поздние йогачарины еще более отчетливо сформулировали учение об объекте восприятия как результате ментального конструиро-

вания. Здесь важную роль сыграл Шантаракшита, который разработал знаменитую теорию *сахопалам-бхади*, согласно которой объект чувственного восприятия тождественен комплексу самих восприятий (например, синий лотос есть не что иное, как комплекс определенных зрительных, обонятельных и осязательных восприятий), что очень близко основному тезису философии Беркли. Вместе с тем они полагали, что за этими ментальными конструкциями скрыт некий «чистый бескачественный объект», трансцендентный операциям и формам сознания и данный в его истинности в первичном акте чувственного восприятия. Именно этот аспект поздней йогачары позволил Ф. И. Щербатскому называть ее трансцендентальным, или критическим, идеализмом в отличие от «догматического идеализма» школы Асанги—Васубандху. Поздние йогачарины предлагают очень утонченный анализ познавательного процесса, в ходе уже на первых ступенях практически мгновенного акта восприятия стержень познания — «чистый объект» окружается непроницаемой оболочкой ментальных конструктов и проекций. На этом основании позднюю йогачару иногда называют *саутрантика-йогачара*, поскольку «репрезентационисты»-саутрантики, с одной стороны, признавали существование «внешней» реальности, трансцендентной сознанию, а с другой — допускали принципиальную неадекватность ее отражений в сознании воспринимающего субъекта. Другими словами, они проводили различие между объективной реальностью и ее явлениями сознанию. Однако в отличие от саутрантиков йогачарины отказывались рассматривать внешние объекты как причины существования представлений или явлений в силу принци-

альной невозможности (по учению йогачары) непосредственного восприятия чего-либо трансцендентного сознанию. В конечном итоге в философии поздней йогачары само сознание является себе же в акте чувственного восприятия.

Далее, последователи Дигнаги и Дхармакирти восстановили в правах древнюю теорию мгновенности, переосмыслив ее в соответствии с основными положениями йогачаринского учения. Теперь под мгновением понимается неуловимый единичный акт восприятия, в котором реальность присутствует как таковая, еще не будучи подвергнутой операции преобразования в сознании в процессе ментального конструирования и концептуализации. Такое мгновение-восприятие носит техническое название *свалакшана* (буквально «то, что наделено своим собственным признаком»; *сва* — «свой» и *лакшана* — «признак», «свойство»). Свалакшана рассматривается поздними йогачаринами как элемент истинной реальности, доступный нам в чувственном познании. Как таковая, свалакшана рассматривалась как нечто предлежащее субъектно-объектной дихотомии, как недвойственность. Для обретения этого элемента знания истинной реальности поздние йогачарины разработали особую процедуру очищения опыта от ментальных конструкций и концептов, бывшую подлинной йогой этой школы. Ее цель — обретение окончательной нирваны, понимавшейся как полное прекращение конструирующей и формирующей понятия деятельности сознания, упразднение субъектно-объектной двойственности, исчерпание всех элементарных подсознательных импульсов и предрасположенностей, замена двойственного по самой своей природе сознания недвойственным гносисом.

и обретение полной слиянности с истинносущим, полной согласованности с реальностью как она есть

Поздние йогачарины признают два источника познания — чувственное восприятие и логический вывод, причем только в чувственном восприятии содержится элемент правильного знания о реальности как она есть, тогда как логический вывод способен дать знание только применительно к уровню относительной истины. Этот тезис связан с крайним номинализмом поздней йогачары. Только единичное реально, любые общие понятия и абстракции (вроде таких идей, как «вечность», «бесконечность», «станция») являются ментальными конструктами в чистом виде — утверждают йогачарины «Лес» — ментальный концепт, но даже «дерево» — ментальный концепт. Реально существуют только вот эта конкретная пальма или та акация. Любое наименование уже содержит в себе элемент такого конструирования. Представление — это то, что может быть принципиально обозначено словом, то есть нечто семиотичное (при этом важна именно принципиальная обозначаемость: младенцы и животные не умеют говорить, но их представления также принципиально подводимы под языковое выражение). Реальность же как таковая — несемiotична, ибо язык (в самом широком смысле) есть лишь условность, «стародавняя васана». Любое обозначение имеет сугубо отрицательную ценность. Когда мы говорим: «Это корова», мы имеем в виду лишь то, что перед нами не лошадь, не собака, не слон, не человек и т. д. (эта теория наименования как исключения значений получила название *апоха*) Номинализм поздней йогачары простирается столь далеко, что она готова отказаться от категории «обще-

го» как таковой, заменив ее категорией «со-формного» реальны не коровы, реальна только вот эта Буренка, Звездочка, Машка Мы называем все эти существа «коровами» только потому, что они «со-формны», обладают сходными признаками и свойствами, что отличает их от собак («со-формных» между собой Шариков, Жучек и Барбосов), кошек, слонов, людей и т. д.

В плане формальной логики наиболее интересно разделение Дхармакирти силлогизмов на «вывод для себя» и «вывод для другого». Здесь, по существу, Дхармакирти выразил весьма существенную мысль о нетождественности форм мышления как такового и их логического (в данном случае силлогистического) оформления. В целом же, реформировав традиционный пятичленный силлогизм школы ньяя, Дигнага и Дхармакирти значительно приблизили его по форме к хорошо знакомому нам аристотелевскому силлогизму.

Весьма специфической областью философской деятельности поздних йогачаринов было их обсуждение проблемы солипсизма.

Солипсизм (от лат. *solus* — «один только» и *ipse* — «сам») обычно определяется как учение, утверждающее, что в мире существует только один субъект — я сам. Однако это не совсем точное определение, поскольку можно представить себе ситуацию (например, последствие некой глобальной катастрофы, в которой выживет только один человек), когда данное утверждение будет истинным без какого-либо солипсизма. Точным определением солипсизма будет такое: «солипсизм — это учение, утверждающее, что единственной реальностью является мой собственный психический опыт». Проблема со-

липсизма активно обсуждалась и обсуждается в западной философии, будучи доктриной, которую, по выражению Б Рассела, трудно принять и также трудно опровергнуть. При этом выделяются различные типы солипсизма (метафизический солипсизм, эпистемологический солипсизм, солипсизм данного мгновения и другие). Вместе с тем не обошла проблему чужой одушевленности и буддийская философия, прежде всего логико-эпистемологическое направление поздней школы йогачара. Двое из ее представителей — Дхармакирти и Ратнакирти — занимались проблемой солипсизма специально и оставили сочинения, посвященные этой теме.

Сама буддийская доктрина не давала никаких оснований для сомнений в существовании других субъектов, поскольку она прямо провозглашала (устаи самого Будды) принцип спасения всех живых существ, породивший идеал бодхисаттвы, подвижного великим состраданием ко всем формам жизни, ввергнутым в круговорот сансары. Кроме того, махаянский буддизм утверждал учение о всеведении Будды, которое предполагало и знание Буддой всех психических процессов всех живых существ. Предполагалось также, что и продвинутые йогины обладали способностью проникать в чужую психику.

Хотя буддийская доктрина и не давала никаких оснований для солипсизма, философия школы йогачара, провозгласившая принцип «только лишь сознания» или «только лишь психического», естественным образом подошла к проблеме чужого «я», особенно после того, как Шантаракшита и Камалашила разработали доктрину *сахопаламбхади*, которая, подобно берклианству, провозглашала тождество восприятий и воспринимаемого. Таким образом, вставал

вопрос: если тела других людей, подобно прочим воспринимаемым объектам, тождественны восприятиям субъекта, то стоит ли за этими телами другой психический субъект, отличный от воспринимающего?

Дхармакирти, предложив свое доказательство существования других живых существ (других континуумов, или сознаний), сводящееся к тому, что за действиями тел живых существ не стоит никакой психический акт в сознании воспринимающего (а следовательно, им предшествует таковой акт в их собственном сознании, которое, соответственно, существует), сделал одну существенную оговорку. Он заявил, что таким образом доказывается существование других существ на уровне только относительной истины, но не на уровне абсолютной. Именно эта оговорка и стала отправной точкой для рассуждений его последователя Ратнакирти (ок. 1070 г.).

Трактат Ратнакирти называется «Сантанантара душана» — «Опровержение существования других континуумов» и по видимости кажется направленным против тезиса Дхармакирти. Однако это не так. Дхармакирти доказывал, что множественность сознаний-континуумов существует на уровне относительной истины. Ратнакирти доказывает, что она **не существует** на уровне абсолютной истины. Для обоснования этого положения Ратнакирти обыгрывает то обстоятельство, что, согласно эпистемологии школы йогачара, только чувственное восприятие единичного содержит элемент действительного знания, тогда как логический вывод имеет отношение лишь к области условно или относительно реального, ибо имеет дело с общим. В непосредственном же опыте чужие сознания для нас — как «рога зайца» или «сын бесплодной женщины». Способствует такой по-

становке вопроса и йогачаринское педалирование теории мгновенности, объявляющей единственно реальным данное мгновение и рассматривающей такие понятия, как «вечность» и даже «длительность», в качестве ментальных конструкций

Какая метафизика стоит за утверждением Ратнакирти о том, что хотя на уровне эмпирической/относительной истины другие сознания/континуумы существуют, но на уровне абсолютной истины их нет? Сам Ратнакирти этого не говорит, избегая, как и все буддисты, метафизических заявлений, но на основании наших знаний о позднем махаянском буддизме и различных намеков, содержащихся в позднемахаянских текстах, можно предположить, что Ратнакирти является приверженцем своеобразного трансцендентального солипсизма, практически тождественного монизму брахманистской адвайта-веданты: поистине существует только одно абсолютное сознание, иллюзорно являющее себя себе самому в виде множества эмпирических субъектов-сознаний с коррелирующими им переживаниями «внешнего» мира. Аналоги можно найти и в современном Ратнакирти кашмирском шиваизме: его теоретики (такие, как Абхинавагупта) утверждали, что единое абсолютное Я (Атман) полагает себя в виде множества душ, каждая из которых переживает свой собственный мир, но вместе эти миры образуют единую согласованную относительную реальность. Подобного рода воззрения характерны не только для индийских учений. Так, иранский суфийский мыслитель XIV в. шиит Хайдар Амули избрал следующий образ для выражения аналогичной идеи: на столе стоит одна свеча, но она отражается во множестве зеркал. Реальна только одна свеча, все остальные — лишь видимость.

Как уже заметил читатель, философия йогачары чрезвычайно сложна, что отмечалось подчас с определенной иронией и самими буддистами. Вот характерный пример такого отношения, отраженный в одном из текстов китайской школы Чань:

Однажды чаньский учитель Фа-янь Вэнь-и из провинции Чжэцзян¹ отправился в Миньнань, и в пути его настиг снегопад. Снегопад и сильный ветер продолжались много дней, и поэтому он остановился переждать непогоду в монастыре бодхисаттвы Кшитигарбхи. Там он коротал время, подолгу беседуя с настоятелем — чаньским учителем Гуй-чэнем. Когда снегопад закончился, Вэнь-и поблагодарил Гуй-чэня за гостеприимство и собрался продолжить свой путь. Между тем Гуй-чэнь решил немного проводить Фа-яня Вэнь-и, и вот, когда эти два человека уже спустились вниз и вышли из монастырских ворот, чаньский учитель Гуй-чэнь указал на большой камень, лежащий на дороге, и спросил:

— Вы, досточтимый, часто говорили, что три мира — только ум, а все мириады дхарм — только сознание. Так не скажете ли вы — тот камень существует в вашем сознании или же вне вашего сознания?

Фа-янь Вэнь-и, ничуть не задумываясь, ответил:

— Если мы будем исходить из учения о только-сознании школы йогачара, то, поскольку оно утверждает, что вне сознания нет никаких дхарм, этот камень, разумеется, существует только в сознании.

Чаньский учитель Гуй-чэнь воспользовался предоставившейся ему возможностью и спросил:

¹ Ч ж э ц я н — приморская провинция в восточном Китае, к югу от реки Янцзы. Фа-янь Вэнь-и (885—958) — великий чаньский учитель, основатель недолго существовавшего чаньского направления «Фа-янь», отличавшегося от других чаньских «домов» большим интеллектуализмом и интересом к философской проблематике.

— Разве вы сейчас не странствуете? Зачем же в таком случае вы держите в своем сознании этот большой камень?

Услышав это, Фа-янь Вэнь-и оказался в затруднении и не знал, как ответить. Поэтому он решил остаться в монастыре бодхисаттвы Кшитигарбхи и поискать ответ на этот вопрос. Прошли месяцы и годы. Фа-янь каждый день предлагал новое решение этой проблемы, но ни одно из них не удовлетворяло Гуй-чэня, который опровергал все построения Фа-яня. Наконец однажды чаньский учитель Гуй-чэнь прямо сказал:

— Учение Будды вовсе не таково!

Фа-янь не нашел, что ответить, и попытался посмотреть на проблему под другим углом, но чаньский учитель Гуй-чэнь опять сказал:

— Учение Будды вовсе не таково!

Фа-янь испытал много различных вариантов, но не с одним из них Гуй-чэнь так и не согласился. Фа-янь совсем измучился и однажды сказал со вздохом:

— Я уже исчерпал все слова и мысли!

Услышав это, чаньский учитель Гуй-чэнь произнес одну фразу:

— Когда мы говорим о Дхарме Будды, все уже и так ясно и лежит прямо перед глазами!

Услышав эти слова, Фа-янь Вэнь-и пережил великое пробуждение и позднее основал чаньское направление «Фа-янь», насчитывавшее тысячи последователей, и передал Дхарму преемственности восьмидесяти трем людям.

А вот как комментирует эту историю современный чаньский монах Великий Учитель Син-юнь¹ (Тайвань):

¹ Великий Учитель (*да ши*) Син-юнь — один из крупнейших чаньских наставников современности и держатель традиции Линьцзи Чань, родился в Китае в 1926 г. В двенадцать лет он принял монашеские обеты и прошел полный постриг в 1941 г.

«При рассуждениях об Учении Будды часто бывает так, что „лошади приращивают рога и к одной голове приделывают еще одну“ „Когда мы говорим о Дхарме Будды, все уже и так ясно“ — сколь превосходны и замечательны эти слова! Мы, люди, несем в самих себе отнюдь не только этот большой камень, но и многое другое — деньги, почести, привязанности, житейские проблемы и прочее. Эта ноша бывает столь тяжела, что нам даже дышать трудно. Не гораздо ли тяжелее для нас правда и ложь, победы и поражения, слава и позор, страдания и радости, чем этот камень? Если вы поняли, что все уже и так ясно, все уже теперь как надо, зачем же изнурять себя размышлениями о „только-уме“ и „только сознании“?»

Через восемь лет он приехал на Тайвань, где предпринял огромные усилия для возрождения буддизма. Успех этих усилий выразился в появлении многочисленных новых храмов, буддийских изданий, претворении в жизнь различных буддийских социальных, образовательных и культурных программ, разработанных под личным руководством Син-юня. За свою благородную деятельность Син-юнь выдвигался на Нобелевскую премию мира 1996 г. Син-юню принадлежат многие книги о буддизме и его учении, в частности десять томов «Чаньских бесед», четыре из которых переведены на русский язык. Он выступил в качестве ответственного редактора при составлении восьмитомного «Словаря буддизма общества „Фо гуан“» («Фо гуан да цы дьянь», 1988) и шестнадцатитомного издания раннебуддийских сутр — агам (1984). Он также является автором книг «Будда Шакьямуни» (1955), «Десять великих учеников Будды» (1959), «Сутра восьми великих прозрений» (1960). Кроме того, несколько томов его лекций по буддизму опубликовано на китайском и английском языках. В 1994—1995 гг. на русском языке были опубликованы 13 лекций Син-юня.

Син-юнь также является ректором Университета Силай в Лос-Анджелесе. В 1993 г. он посетил Россию, создав в нашем городе Санкт-Петербургское общество «Фо гуан» («Свет Будды»), являющееся членом основанной Син-юнем Международной ассоциации «Свет Будды», цель которой — распространение идеалов гуманистического буддизма, знаний о буддизме, благотворительная и образовательная деятельность.

* * *

Ранее мы говорили о школах буддийской философии, которые выделяли уже в древности сами буддисты. Теперь речь пойдет о направлении, не имеющем даже традиционного названия, и тем не менее, оно не может быть сведено ни к мадхьямаке, ни к йогачаре. Это направление получило в современной буддологии название теории *Татхагатагарбхи*. Несомненно, что это учение начало складываться в Индии во вполне самостоятельную школу, пятую буддийскую школу, но процесс этот остался незавершенным, и теория Татхагатагарбхи постепенно стала поглощаться йогачарой, образовав с ней в конце концов единое синкретическое учение. Генезис теории Татхагатагарбхи, однако, никак не связан с учением о «только лишь сознании»; более того, тибетская традиция (особенно школа Гелуг-па) связывает базовые трактаты этого направления не с йогачарой, а с мадхьямакой.

Судьба теории гарбхи (так далее мы будем сокращать длинное слово «Татхагатагарбха») в разных регионах распространения Махаяны была неодинаковой. В Тибете она продолжала существовать как важный, но подчиненный элемент школ, ориентированных на умеренную мадхьямаку и йогачару. Только традиция Джонанг-па, бывшая ответвлением школы Сакья-па, непосредственно опиралась на доктрину гарбхи. Однако еще в XVII в. она прекратила свое существование. Впрочем, несмотря на свою малочисленность, Джонанг-па дала такого выдающегося деятеля тибетского буддизма, как Таранатха, знаменитый традиционный историк буддизма. Но в Китае именно теория гарбхи оказалась тем элементом, который был необходим для оконча-

тельного восприятия и усвоения буддизма в этой стране. Здесь учение о гарбхе достигло своей зрелости и расцвета, став теоретической основой всех ведущих школ китайского (а потом и всего дальневосточного) буддизма.

О том, что теория гарбхи возникла как вполне самостоятельное направление, свидетельствует тот факт, что она опиралась на вполне конкретные сутры и имела свои трактаты, по содержанию отличавшиеся от сочинений как мадхьямиков, так и йогачаринов. Наиболее важны для этого учения три сутры — «Татхагатагарбха сутра», «Махапаринирвана сутра» и «Шрималадэви симханада сутра». «Ланкаватара сутра», в которой также достаточно много места уделено теории гарбхи, отразила этап начала сближения теории гарбхи и философии йогачары.

Синтез теории гарбхи и йогачары проявился, в частности, во введении йогачаринской терминологии (алая-виджняна, васаны и др.) и в сближении терминов «Татхагатагарбха» и «алая-виджняна». Вершины и полной теоретической зрелости этот синтез достиг в тексте, написанном, по всей видимости, в Китае VI в. и на китайском языке. Это «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» (кит. «Да чэн ци синь лунь»; санскр. «Махаяна шраддхотпада шастра»), приписываемый без всякого на то основания Ашвагхоше (I в. н. э.), автору знаменитой поэмы о жизни Будды «Буддхачарита».

Что означает само слово *Татхагатагарбха*? Татхагата, как уже говорилось, один из основных эпитетов Будды; в данном случае, это просто синоним слова *Будда*. А слово *гарбха* полисемично, причем, по-видимому, именно поэтому и было выбрано не-

известными создателями этого термина Во-первых, оно имеет значение «зародыш», «эмбрион» Во-вторых, оно обозначает то вместилище, в котором зародыш находится, — матку, хорион, лоно Таким образом, слово «Татхагатагарбха» может быть понято и как «Зародыш Будды», и как «Лоно Будды», «Вместилище Будды» Оба эти значения весьма существенны для теории гарбхи.

В первом значении гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе Другими словами, каждое живое существо потенциально наделено природой Буддой, потенциально является Буддой Этот тезис получил в традиции две достаточно отличающиеся друг от друга интерпретации Согласно первой из них, гарбха должна пониматься сугубо метафорически, как некая возможность для каждого живого существа стать Буддой в природе существ нет ничего, что могло бы помешать им стать Буддами Не о какой сущности, или субстанции, которая могла бы называться «природой Будды», в данном случае речь не идет Когда Будда в сутрах возвещал истину о том, что в каждом существе скрыт зародыш состояния Будды, он имел в виду лишь то, что каждое существо имеет возможность стать Буддой Эта интерпретация принималась практически всеми направлениями Махаяны, в том числе и такими, которые (как, например, гелугпинцы в Тибете) считали окончательным учением мадхьямака-прасангику Некоторым исключением была классическая йогачара, поскольку йогачарины (в соответствии с учением «Йогачара бхуми шастры») делили всех людей на особые категории или классы (*готра*; всего таких готр насчитывалось пять) в зависимости от их способности

продвижения по буддийскому Пути. Например, считалось, что некоторые люди (по крайней мере, в данной жизни) по своей природе лишены возможности стать Буддами или бодхисаттвами; их «потолок» — состояние хинаяниста шравака. Допускали йогачарины и существование *иччхантников* — людей, по своей природе принципиально лишенных возможности достичь пробуждения. Доктрина же гарбхи провозглашала существование только одной готры — готры Татхагаты, «семьи Будды», к которой и принадлежат все живые существа. Но позиция йогачаринов, исключавших равную возможность для существ обрести пробуждение, была исключением среди направлений махаянского буддизма.

Вторая интерпретация предполагала, что в живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа «природой Будды». Если первая интерпретация теории гарбхи утверждала, что все существа могут стать Буддами, то вторая провозглашала, что все живые существа уже есть Будды, и им надо только реализовать свою потенциальную «буддовость». Некоторые последователи доктрины гарбхи шли еще дальше, говоря о том, что эту природу Будды не надо даже реализовывать, она и так вполне актуальна. Следует лишь осознать себя в качестве Будды, понять и прочувствовать, что ты уже здесь и сейчас являешься Буддой. Если первая интерпретация гарбхи получила распространение в основном в тибетской ветви Махаяны, то вторая безраздельно господствовала в китайско-дальневосточном буддизме и переросла там в знаменитую теорию «изначального пробуждения» (кит. *бэнь цзюэ*; яп. *хонгаку*), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены и сама при-

рода ума есть пробуждение, бодхи. Сходную позицию занимало и тибетское направление *Дзог-чэн* (*маха ти йога*), учившее, что природа ума есть пробуждение, или изначальный гносис, присутствующее в любом актуальном акте сознания подобно тому, как влажность (природа воды) присутствует в любой волне. Лозунг и Дзог-чэна, и китайских школ буддизма: «Наш собственный ум (или сердце-ум) и есть Будда». Все живые существа суть Будды: живое существо — это Будда с аффективными омрачениями, Будда — это живое существо без аффективных омрачений.

Именно со второй интерпретацией гарбхи связано и понимание самого термина как вместилища, лона Татхагатагарбха есть не что иное, как синоним абсолютной реальности, понимаемой в качестве единого, или абсолютного, Ума, порождающего как сансару, так и нирвану и являющегося субстратом и того, и другого. Этот Ум пуст (*шунья*) для нас, поскольку абсолютно трансцендентен различающему и конструирующему субъектно-объектную дихотомию сознанию, но не пуст (*ашунья*) сам по себе, будучи наделен бесчисленными благими качествами и свойствами, не отличающимися, однако, от самой субстанции Ума (в отличие от качеств субстанции брахманистских учений). И именно этот Ум (Татхагатагарбха как вместилище) присутствует в существах как их природа в качестве ростка состояния Будды (Татхагатагарбха как зародыш). Принципиальными атрибутами этого Ума являются Постоянство, Блаженство, Самость (или «я» — атман) и Чистота. Нетрудно заметить, что эти атрибуты прямо противоположны фундаментальным качествам сансары, как их определял еще ранний буддизм: непостоянство,

страдание, бессущность, или бессамость, и загрязненность. И здесь встает принципиальный вопрос: не противоречит ли так истолкованная теория Татхагатагарбхи базовым положениям буддизма, и прежде всего доктрине отсутствия «я», или души?

Во-первых, необходимо помнить, что даже ранние буддийские тексты отрицали *атман* лишь как индивидуальную субстанциальную душу, поскольку вера в таковую и привязанность к ней как к «я» являются корнем сансарического существования со всеми его страданиями. Но они ничего не говорили об Атмане как едином и абсолютном сверхэмпирическом Я всех существ, о котором, например, учили Упанишады брахманов. Это, конечно, не означает, что ранний буддизм признавал таковой Атман, он просто молчал о нем, не считая соответствующее учение враждебным Дхарме или даже не зная о нем. Надо сказать, что и позднее буддисты, ведшие активнейшую полемику с брахманистскими школами, не считали противником адвайта-веданту Шанкары и обычно просто игнорировали ее (первое упоминание не двойственной веданты встречается только у Камалашилы, причем и после него упоминаний этой школы в буддийских текстах чрезвычайно мало). Собственно, буддисты всегда отрицали не столько атман как таковой, сколько эмпирический характер атмана: в опыте никакого атмана обнаружить нельзя. Буддисты также отрицали замену скандх атманом, но молчали о возможности существования трансцендентного Атмана «по ту сторону» скандх.

Во-вторых, как уже неоднократно говорилось, буддизм стоял на позициях «срединного воззрения», отрицая крайности и нигилизма, и этернализма. При этом крайность нигилизма, сводившая нирвану

к чистому «ничто», рассматривалась как даже более опасная, чем крайность этернализма, поскольку лишала ценности стремление к освобождению и обесценивала сотериологическую перспективу как таковую. Согласно палийским текстам, и сам Будда отказывался признать, что в нирване не будет никого, кто мог бы осознать себя пребывающим в нирване, храня «благородное молчание» в ответ на соответствующий вопрос. Поэтому уже в раннем буддизме развилась тенденция к положительному описанию нирваны как высшего и вечного блаженства, и эта тенденция к «катафатике» применительно к описанию реальности всегда сосуществовала в буддизме с «апофатикой» и описанием природы реальности в отрицательных терминах.

В-третьих, абсолютная реальность обозначалась словом «атман» и в некоторых авторитетных текстах, не являющихся непосредственно текстами, излагающими теорию гарбхи. Например, такие термины, как Высший Атман и Великий Атман, употребляются в авторитетном трактате «Махаяна сутраланкара», а также и в «Ланкаватара сутре» (а ее дополнительная глава «Сагатхакам» даже прямо осуждает людей, отвергающих веру в Атмана, правда, не исключено, что здесь имеет место ошибка древнего переписчика, приписавшего Будде взгляды оппонентов буддизма). Еще интереснее содержание одного пассажа из «Махапаринирвана сутры», в котором не только отвергается мысль о том, что учение о Татхагатагарбхе как об Атмане является небуддийским, но, напротив, утверждается, что именно брахманы позаимствовали его из наставлений Будды и приписали себе.

Кроме того, важно отметить, что буддийские тексты употребляли слово «атман» иначе, нежели брах-

манисты Буддийский «атман» никоим образом не субстанция брахманистских систем, отличная от несомых ею качеств. Буддийский «атман» — Татхагатагарбха — тождественен не только своим атрибутам (подобно дхарме, в которой совпадают носитель и несомое качество), но и сущности всех феноменов сансары, образуя их собственную природу. В связи с этим тезисом часто приводятся примеры с волнами, имеющими природу воды, или с вещами, сделанными из золота и имеющими, соответственно, природу золота. Подобный взгляд напоминает учение Шанкары об Атмане-Брахмане, но здесь уже надо скорее говорить о буддийском влиянии на брахманизм, чем о брахманистском на буддизм, поскольку адвайта-веданта значительно моложе теории гарбхи, а допускать непосредственное влияние Упанишад на буддизм вряд ли возможно.

Вместе с тем не может быть и речи о том, что буддисты использовали такие понятия, как «атман», в качестве лишь «искусного средства» (упая) для обращения в буддизм лиц, не готовых к восприятию мадхьямаки и привязанных к брахманистским воззрениям: все сутры, проповедующие идею гарбхи, отчетливо называют ее учением типа *нитартха*, то есть учением окончательным и не требующим никакой дополнительной интерпретации. И с этим в целом согласны все авторитетные учителя махаянской традиции.

В ранних текстах, представляющих учение о гарбхе эта доктрина никак не связывается с философией йогачары и не излагается в йогачаринских терминах. Более того, по-видимому, теория гарбхи старше йогачары. Однако впоследствии синтез идей гарбхи и философии «только лишь сознания» про-

исходит, первым примером чего является «Ланкаватара сутра» (IV в.) Почему же это произошло и к чему привело?

Вероятно, в этом синтезе более нуждалась йогачара, нежели теория гарбхи. Дело в том, что йогачара весьма последовательно и стройно объясняла причины и механизмы возникновения сансары, но гораздо хуже обосновывала возможность обретения пробуждения и достижения состояния Будды. Из учения йогачары совершенно неясно, каково основание того самого «поворота в основании», благодаря которому алая-виджняна перестает проецировать свои содержания вовне, постепенно преобразаясь в недвойственную мудрость. Кроме того, онтологический статус самой этой мудрости оставался довольно темным. В результате даже возникла тенденция к введению в йогачаринскую систему еще одного — девятого — сознания (*амала-виджняна* — «неомраченное сознание»), тождественного Дхармовому Телу Будды. Окончательно эту идею артикулировал Парамартха (VI в.), один из наиболее известных переводчиков санскритских буддийских текстов на китайский язык и во многом ключевая фигура для истории становления буддийской традиции в Китае.

Теория гарбхи являла собой противоположную крайность. Она прекрасно объясняла причину и основание обретения состояния Будды, но была почти неспособна объяснить происхождение сансары и ее оснований — кармы и клеш. Поэтому в отношении учения об освобождении йогачара и теория гарбхи великолепно дополняли друг друга и нуждались друг в друге, что и обусловило начало их сближения и постепенного синтеза.

Прежде всего, произошло сближение понятий «Татхагатагарбха» и «алая-виджняна», что отчетливо

видно по «Ланкаватара сутре», где эти термины порой практически синонимичны. Собственно, алая-виджняна начинает рассматриваться как охваченная омрачающей аффективностью Татхагатагарбха, а гарбха-как очищенная от аффектов алая-виджняна. Соответственно, изменяется и теория самой алая-виджняны: если в классической йогачаре, как уже говорилось, признается множественность алая-виджнян, которых столь же неисчислимо много, как и живых существ, то в новой синтетической теории гарбха—йогачары говорится о единой и единственной алая-виджняне, универсальном «депозитории», «хранилище» всех энграмм—«семян» и всех тенденций проявления энергии привычки Алая-виджняна, таким образом, становится неким единым и всеобщим «подсознанием» всех существ и универсальным проектором иллюзорных феноменов сансары с присущей им субъектно-объектной двойственностью. Таким образом, разрешалась как сотериологическая проблема йогачары. обретение состояния Будды возможно, поскольку алая-виджняна по своей собственной природе есть Татхагатагарбха — абсолютный Ум Будды и его Дхармовое Тело, так и проблема происхождения сансары в теории гарбхи охваченная аффектами Татхагатагарбха превращается в алая-виджняну, проецирующую свои омраченные содержания вовне и порождающую, таким образом, сансарическое существование. В «Ланкаватара сутре» появляется знаменитый пример ветры неведения дуют над спокойными по своей природе водами океана пробужденного Ума и вздымают на нем волны сансары. Прекращение ветра (вспомним, что первоначальное значение слова *нирвана* — угасание [огня] или прекращение [ветра]) приводит к возвра-

щению вод океана к их естественному состоянию покоя и гладкой зеркальности

Но тут немедленно возникала новая проблема: а откуда, собственно, берется ветер неведения? Почему изначально просветленная гарбха вдруг оказывается охваченной клешами и откуда вообще берутся клеши? Надо сказать, что ни один из этих вопросов не мог даже возникнуть, пока школы буддийской философии строго придерживались феноменалистской позиции и отказывались говорить о порождении сансары каким-либо Абсолютом (будь то личный Бог или безличное Единое). Но как только теория гарбхи сделала решительный шаг в сторону абсолютистской позиции, все эти вопросы, по существу связанные с проблемой теодицеи (оправдания Бога, абсолютно благого начала, за зло, существующее в мире), прежде даже немислимой в буддизме, становятся в высшей степени актуальными. И ответить на них был призван текст, отразивший гарбха-йогачаринский синтез в его самой зрелой форме: «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», написанный, видимо, в середине VI в. в Китае (возможно, Парамартхой).

Вкратце суть учения этого важнейшего текста можно изложить так. Единственной реальностью является изначально пробужденный Единый Ум. Пробуждение образует саму субстанцию его собственной природы. Однако в этом Уме изначально присутствует и непробужденный аспект. Он сугубо вторичен, произведен и условен, но именно он является причиной формирования сансары. Единый Ум в аспекте его непробужденности, омраченности является алая-виджняной. Суть же этой имманентной Единому Уму омраченности заключается во влечении,

привязанности, что побуждает Ум некоторым иллюзорным образом полагать себя в виде субъекта и объекта. Дихотомия субъект—объект создает условия для актуализации омраченной природы клеш и развертывания сансарического существования. Однако во всех существах сансары как зародыш присутствует изначально пробужденный Единый Ум, Татхагатагарбха; этот зародыш как бы побуждает человека освободиться от клеш, сопряженных с неведением, и реализовать свою изначально совершенную природу, которая есть природа Будды (то есть начинается как бы процесс, зеркально отражающий описанный выше, процесс элиминации непробужденного аспекта Абсолюта). Достигая пробуждения (подобно царевичу Сиддхартхе Гаутаме под Древом Бодхи), человек уничтожает как аффекты, так и препятствия, связанные с неведением, и реализует тождественность своей собственной природы с природой Единого Ума. И это обретенное пробуждение сущностно тождественно изначальному пробуждению, образуя сущность абсолютной реальности Единого Ума. В результате все феномены сансары исчезают, подобно сну после пробуждения или волнам после того, как прекращает дуть вздымающий их ветер.

Интересно, что «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» обеспечивает теоретическим обоснованием и махаянский культ истинная реальность извечно пробужденного Ума изнутри воздействует на сознание людей, формируя васаны, направляющие людей к добру и совершенствованию. Это воздействие также противодействует васанам, накапливающимся в алая-виджняне и стимулирующим кармическую активность живых существ, привязывающую их к сан-

саре. А это уже похоже на идею божественного промысла теистических религий. Кроме того, влияния природы Единого Ума могут принимать в индивидуальном сознании образы наставляющих человека на путь добра Будд и бодхисаттв, которые как раз и почитаются в многочисленных богослужебных ритуалах и литургических церемониях махаянского буддизма.

Теперь и сансара, и нирвана стали рассматриваться всего лишь как состояния одного и того же Ума: его омраченное состояние есть сансара, а пробужденное, или просветленное — нирвана. Но высшее познание — постижение самой природы этого Ума, которая и есть Будда. Как будет петь поэт-йогин Сараха (VII в):

Не сиди взаперти дома и не удаляйся в леса,
Но постигай природу своего Ума, где бы ты ни был
И когда ты познаешь правду,
Где тогда окажется сансара и где — нирвана?

Человек, постигший природу своего Ума, свое высшее и истинное «я», которое есть также природа Будды, и, если так будет позволено выразиться, овладевший этим Умом, может одновременно пребывать и в сансаре, и в нирване, превосходя и то, и другое. Такой человек (собственно, уже сверхчеловек) получил в поздней индобуддийской традиции наименование *махасиддхи*, великого совершенного.

Постепенно синкретическая философия йогачары-гарбхи все больше дистанцируется от классической йогачары, противопоставляя себя ей даже на уровне самоназвания. В классической йогачаре слова *читта* (ум, психика) и *виджняна* (сознание) употреблялись как синонимы и, соответственно, синони-

мичными считались и такие самоназвания йогачары, как *читтаматра* (только лишь ум) и *виджнянаматра* (только лишь сознание). Синтетическое направление присваивает себе самоназвание *читтаматра*, понимая под *читтой* (умом) единый и абсолютный Ум, Татхагатагарбху, и оставляет название *виджняна*(или *виджняпти*)*матра* за классической йогачарой. Позднее, уже в Китае, знаменитый теоретик школы Хуаянь, патриарх Фа-цзан, полемизируя со столь же знаменитым Сюань-цзаном, заявлял, что его школа, представляющая *читтаматру* (кит. *вэй синь*), постигает саму абсолютную природу феноменов Ума — дхарм, тогда как *виджнянаматра* (кит. *вэй ши*) Сюань-цзана постигает лишь сами эти феномены, не проникая в суть их абсолютно недвойственной природы. Это фактически было равнозначно утверждению, что классическая йогачара останавливается на уровне относительно реального, тогда как синтетическая гарбха-йогачара проникает на уровень совершенной реальности. И именно в Китае (а потом также в Корее, Японии и Вьетнаме) теория изначального пробуждения синкретической йогачара-гарбхи стала важнейшим и определяющим аспектом буддийской традиции этого региона¹.

¹ Когда в феврале 1991 г. известный монах каллиграф Чу-гуан из монастыря Ханьшаньсы (г. Сучжоу, пров. Цзянсу, КНР) дарил мне свою каллиграфическую надпись с четырьмя иероглифами *чан, лэ, во, цзин* (то есть «постоянство, блаженство, „я“, чистота»), он заметил, что в этих четырех знаках выражена вся суть буддизма



ГЛАВА 7



БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ТИБЕТЕ

Говоря о тибетском буддизме, необходимо сразу же указать на неправомерность употребления термина «ламаизм» для обозначения этой ветви Махаяны. Сами тибетцы не знают этого слова, для них существуют лишь такие понятия, как *Дхарма (чой)*, Дхарма Будды (*сангье чой*) или Махаяна (*тег-па чэн-по*). Это слово было создано европейцами в XIX в. для того, чтобы подчеркнуть существовавший в Тибете культ духовного учителя, «доброе друга» (*каль-яна митра*) — *ламы* (от тибетских слов *ла* — «высокий» и *ма* — «нет», то есть «высочайший»). Первоначально ламами в Тибете называли только *тулку* — «воплощенных лам». Позднее это слово было распространено на всех полноправных членов монашеской общины — *бхикшу* (тиб. *гелонг*). В Монголии ламами стали называть вообще всех духовных лиц, носящих «одежды Дхармы», а в Бурятии это слово применяется уже как к ученикам (*хуваракам*), так и к мирянам, принявшим некоторые буддийские обеты. Словом *лама* в тибетских текстах также переводится санскритское *гуру* (духовный учитель). Таким образом, тибетский буддизм превращался как бы в особую конфессию, что совершенно

неоправданно, поскольку тибетская монастырская традиция не только восприняла, но и с необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей ее полноте. В этом отношении с гораздо большим основанием можно было бы считать особой конфессией китайский буддизм, сильно изменившийся и трансформировавшийся под воздействием традиционной китайской культуры. Что же касается культа лам, то йога почитания учителя (*гуру-йога*) — явление вполне индийское и лишенное какой бы то ни было тибетской специфики. Фактически все отличия тибетского буддизма от индийского буддизма эпохи Палов существуют только на уровне народной и бытовой религиозности, не затрагивая собственно «большую традицию».

В 60-е годы XX в. вопрос о ламаизме приобрел и политическое измерение после подавления антикитайского восстания в Тибете и бегства Далай-ламы XIV в Индию (особенно во время печально известной «Великой Пролетарской Культурной Революции» 1966—1976) власти КНР осуществили ряд репрессивных актов, направленных как против тибетского духовенства, так и против буддийской традиции и национальной культуры Тибета в целом, утверждая, что тибетский ламаизм (кит. *лама цзяо*) не есть буддизм или же это всего лишь деградировавшая форма буддизма, а потому он не заслуживает сохранения в качестве части общекитайского культурного наследия. Именно тогда Далай-лама призвал ученых всего мира отказаться от употребления слова «ламаизм». Не будем употреблять его и мы, причем по причинам исключительно научного характера.

Начало распространения буддизма в Тибете окутано легендами, но в любом случае знакомство народа Страны снегов с индийским учением началось не раньше VII в В это время Тибет представлял собой мощную в военном отношении державу, управляющуюся царями, которые впоследствии начали возводить свой род к древнеиндийским царям, упоминающимся в «Махабхарате» и даже к самим братьям Пандавам — героям того же эпоса. Вообще же этногенез тибетцев остается довольно темным¹. Скорее всего, племена *цянов*, населявшие земли к северо-западу от древнего Китая и часто совершавшие набеги на китайские пограничные районы, постепенно, будучи теснимыми китайцами, отступали на юг до тех пор, пока не пришли на тибетское плоскогорье, где они остановились, смешавшись с многочисленными группами автохтонного земледельческого населения неясного происхождения, что произошло, видимо, на рубеже нашей эры. Хотя язык тибетцев относится к сино-тибетской семье (ее тибето-бирманской ветви), не исключено, что в их этногенезе принимали участие и ираноязычные этнические группы. Во всяком случае, вполне возможно, что таинственный Шаншунг, древнее государство, из которого, согласно тибетским легендам, пришел Шенраб, создатель их национальной религии *бон* (*бон-по*), был населен народом, говорившим на языке индоевропейского происхождения.

Религия бон, скорее всего, представляла собой одну из форм центральноазиатского шаманизма. Позд-

¹ У самих тибетцев существует миф о происхождении своих предков от союза самца обезьяны (иногда в «буддизированном» варианте эта обезьяна считается воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары) и горной вельмы.

нее бон подвергся настолько мощному влиянию буддизма, что, по существу, превратился в одно из не совсем «ортодоксальных» направлений буддизма религиозная доктрина, иконография и пантеон, содержание и сама форма священных текстов, архитектура храмов, формы религиозной практики бон — все это стало лишь едва и с трудом отличаемым от собственно буддийского. Поэтому судить о древнем бон по современному облику этой религии, еще имеющей некоторое распространение среди тибетцев, совершенно неправильно. Столь же неверно и предполагать бонское происхождение некоторых форм буддийской практики в Тибете (Дзог-чэн) лишь на том основании, что ее практикуют и современные последователи бон.

Как уже говорилось, к началу распространения буддизма, Тибет был молодым, но сильным государством, доставлявшим много беспокойства своим соседям, прежде всего китайской империи Тан (618—907), некоторые пограничные территории в VII—IX вв. постоянно переходили из рук в руки. К такому относился и Дуньхуан, город у так называемого Ганьсуского прохода на северо-западе Китая (современная провинция Ганьсу), сыгравший очень важную роль в распространении буддизма как в самом Китае, так и в Тибете.

Согласно тибетским источникам, впервые о буддизме тибетцы узнали благодаря чуду в правление царя Лхатотори (IV в. ?) с неба упал ларец, в котором находился текст «Карандавьюха сутры» и священные предметы. Царь и его потомки почитали сутру как «таинственного помощника», и благодаря этому государство процветало.

В первой половине VII в. на престол вступил первый из тибетских «царей Дхармы» — Сронцзангам-

по, который позднее стал считаться воплощением покровителя Тибета — бодхисаттвы Авалокитешвары. Легенда утверждает, что в его волосах даже была скрыта вторая голова — духовного «отца» Авалокитешвары — Будды Амитабхи Сронцангампо взял в жены двух принцесс — дочь царя Непала и дочь китайского императора Тай-цзуна по имени Вэнь-чэн (последнее обстоятельство указывает на то, насколько Китай тогда опасался военной мощи Тибета — императоры Государства Центра только при крайних обстоятельствах выдавали своих дочерей замуж за «варварских» правителей). Обе жены Сронцангампо были буддистками, привезшими с собой в Тибет буддийские тексты и предметы культа. Особенно важным был дар Вэнь-чэн, которая привезла большую статую Будды, считающуюся и ныне (она находится в монастыре Джокханг в Лхасе) одной из главных святынь Тибета. Тибетская традиция почитает этих принцесс как воплощения двух ипостасей бодхисаттвы Тары — зеленой и белой.

Кроме того, царь послал в Индию своего сановника Тхонми Самбхоту, который на основе индийского бенгальского письма разработал национальный тибетский алфавит; таким образом, у тибетцев появилась письменность. Тхонми Самбхота также написал первую грамматику тибетского языка, взяв за образец грамматику санскрита.

В последующие сто лет буддизм очень медленно укоренялся в тибетском обществе, оставаясь в целом религией инородной и чуждой тибетцам. Ситуация начала меняться в середине VIII в., когда царь Тисрондэцан пригласил для проповеди одного из крупнейших буддийских ученых и философов того времени — Шантаракшиту, внесшего важный вклад

в развитие как мадхьямаки, так и йогачары. За свои огромные труды по распространению буддизма в Тибете Шантаракшита получил почетный титул «Ачарья-бодхисаттва», то есть «Бодхисаттва-Учитель». Шантаракшита основал первые буддийские монастыри, прежде всего монастырь Самьелинг, или просто Самье, близ Лхасы, ставшей приблизительно в это время столицей тибетского государства. Шантаракшита также впервые постриг в монахи нескольких тибетцев из знатных кланов (в соответствии с правилами Винаи муласарвастивадинов — 779 г.). Однако классическая Махаяна, представителем которой был Шантаракшита, с трудом воспринималась неискушенными в философских и этических тонкостях тибетцами, бывшими тогда народом воинственным и неукротимым. К тому же бонские жрецы и шаманы чинили распространению буддизма различные препятствия, ссылаясь на волю богов и демонов Тибета. Поэтому Шантаракшита посоветовал Тисрондэцзану пригласить в Тибет тантрического йогина и чудотворца Падмасамбхаву (Лотосорожденного) из Уддияны.

Падмасамбхава сыграл столь важную роль в распространении буддизма в Тибете, что его почитают там почти наравне с Буддой, особенно среди последователей так называемых «нереформированных» или «красношапочных», школ, не принявших религиозной реформы Цзонкхапы. Собственно биографией Падмасамбхавы мы не располагаем, а тибетское житие этого йогина настолько перегружено всевозможными сюжетами мифологического характера, что реконструировать по этому житию реальную биографию совершенно невозможно; по существу, мы даже не знаем точно, где находилась та страна — Уддияна,

которая считается его родиной (разброс мнений специалистов тут очень велик — от Ориссы в Индии до Центральной Азии).

Согласно тибетскому житию, Падмасамбхава был проявлением, «магически созданным телом» (*нирма-накая*) Будды Амитабхи; он родился из цветка лотоса, в связи с чем и получил свое имя Будучи, подобно Будде, принцем, Падмасамбхава опять-таки как и Будда покидает дворец и становится отшельником. Во время медитаций на кладбищах и в недоступных пещерах он получает тайные тантрические посвящения от фей-*дакини* и становится великим йогиним и чудотворцем.

Прибыв в Тибет, Падмасамбхава приступил к проповеди буддизма и демонстрации тибетцам своих магических способностей. По-видимому, могущество, даруемое тантрической йогой, произвело на тибетцев большее впечатление, чем проповедь пути бодхисаттвы, которую вел Шантаракшита. Возможно также, что тантрический буддизм Падмасамбхавы чем-то (по крайней мере, внешне) показался тибетцам похожим на привычный для них шаманизм. Как сообщает житие, Падмасамбхава посрамил бонских жрецов и колдунов, превзойдя их магическое искусство, и подчинил демонов и злых духов Тибета, обратив их в буддизм и сделав *дхармапалами* — божествами, защищающими Дхарму. Даже покинул Тибет Падмасамбхава не обычным способом: обретя волшебное иллюзорное тело, он взошел на небо по арке из радуги, сидя верхом на коне.

Вскоре престарелый Шантаракшита скончался, пригласив себе на смену из Индии своего ученика и преемника Камалашилу, также весьма известного ученого. С именем Камалашилы связана знаменитая

полемика в Самье, сыгравшая важную роль в истории распространения буддизма в Тибете.

Дело в том, что одновременно с индийскими монахами в Тибете стали появляться и китайские проповедники буддизма, причем они, по-видимому, посещали Тибет даже до правления Сронцзангампо. Первоначально тибетские цари относились к ним благосклонно, даже направляли образованных тибетцев в Китай (в основном в Ба — часть современной провинции Сычуань на юго-западе Китае). Отправляли цари свои послания с просьбой о разъяснении трудных вопросов буддийского учения и к китайским монахам Дуньхуана.

Однако после того, как в Тибете длительное время проповедовал такой образцовый представитель классической индийской Махаяны, как Шантаракшита, постепенно стало выясняться, что между учением Ачарья-бодхисаттвы и доктринами китайских (и некоторых корейских) в Тибете был достаточно известен своими проповедями Учитель Ким, также придерживавшийся чаньской традиции) *хэшанов*¹ существуют серьезные, а может быть, и непримиримые противоречия. Между тем и Камалашила как преемник Шантаракшиты, и китайские монахи имели своих многочисленных последователей из числа тибетской аристократии, придворной знати и членов царской семьи. Поэтому возникла потребность выяснить, какой все-таки вариант буддизма является истинным и в большей мере соответствующим учению самого Будды (подход вполне естественный для неопитов-тибетцев). И выяснить это было ре-

¹ *Хэшан* (от санскритского *упадхья* — «учитель», «наставник») — почтительное наименование китайских монахов

шено традиционным для Индии способом — путем диспута, на котором индийскую сторону представлял сам Камалашила, а китайскую Хэшан (в тибетских источниках этот «титул» воспринимается в данном случае как имя) Махаяна (тиб Хва-шан Маха-ян; кит Хэшан Мохэянь) Этот диспут и состоялся в монастыре Самье (точная дата его неизвестна, условной датой проведения диспута можно считать 790 г.)

Согласно традиционным тибетским источникам, диспут закончился полной победой Камалашиллы (что привело даже к самоубийствам среди сторонников Хэшана Махаяны), после чего царь запретил проповедь китайского буддизма и Тибет окончательно и бесповоротно обратился к классическим индийским образцам. Однако реальные последствия диспута были несколько иными по сравнению с сообщениями поздних тибетских источников (в основном написанных гелугпинцами в XVI—XVIII вв., когда Китай все активнее и активнее стал заявлять о своих правах на контроль над Тибетом). Чтобы оценить их, необходимо подробнее рассмотреть сам обсуждавшийся на диспуте в Самье предмет.

Тибетские источники сводят предмет дискуссии к нескольким положениям.

Во-первых, Хэшан Махаяна учил, что пробуждение и обретение состояния Будды происходит мгновенно, или внезапно, тогда как Камалашила проповедовал классическую доктрину пути бодхисаттвы, восходящего по десяти ступеням совершенствования в течение трех неизмеримых мировых циклов благодаря практике шести совершенств.

Во-вторых, Хэшан Махаяна отрицал ценность самих парамит, считая их мирскими добродетелями (за исключением праджня-парамиты), способствующими

улучшению кармы, но не имеющими никакого отношения к пробуждению и реализации природы Будды. С его точки зрения, следовало пресечь всякую кармическую активность вообще, ибо добрые дела также привязывают к сансаре, как и дурные.

В-третьих, Хэшан Махаяна в отличие от Камалашилы считал, что главным методом совершенствования является созерцание, направленное на достижение полной остановки мыслительного процесса и обретение состояния «недумания» (кит. *у нянь*), при котором исчезают все различия и ментальные конструкты (*викальпа*, кит. *фэньбе*), равно как и субъектно-объектная дихотомия. Вслед за прекращением «думания» наша собственная природа, которая есть природа Будды, раскрывается немедленно и спонтанно. Камалашила же не признавал этот метод, считая его чисто отрицательным и не ведущим к пробуждению.

Уже из этих трех пунктов видно, что реальная полемика велась вовсе не между индийским и китайским буддизмом (и не между классической Махаяной и учением китайской школы Чань), как это обычно считается. Масштабы полемики в Самье выходят далеко за эти рамки. Это полемика между двумя течениями и в индийском буддизме, и в махаянском буддизме вообще, ибо тезисы, выдвинутые Хэшаном Махаяной, отражали позиции, которых придерживались и многие буддисты в самой Индии (особенно в рамках тантрической традиции, несколько позднее они будут в полной мере представлены в учениях махасиддхов и традиции, известной как *Маха-мудра*). Теоретической их основой, несомненно, была теория Татхагатагарбхи (особенно положение «наш собственный Ум и есть Будда»), тогда

как Камалашила вслед за своим учителем придерживался учения синкретической школы *мадхьямака сватантрика йогачара* с ее совершенно иным пониманием как структуры пути, так и характера природы Будды

Отзвуки полемики в Самье могут быть обнаружены и в главном труде Камалашилы — трактате «Рассмотрение ступеней созерцательной практики» («Пурва бхавана крама»), из которого, впрочем, ясно, что взгляды Хэшана Махаяны отнюдь не были достоянием только китайского буддизма, имея своих сторонников и в самой Индии

Приблизительно через десять лет после полемики в Самье Камалашила был убит неизвестно кем и по неизвестным мотивам (поздние тибетские источники обвиняют в этом китайцев, что представляется совершенно невероятным: ни школа Чань, ни буддизм вообще не обладали в Китае каким-либо государственным статусом; скорее ответственность за это лежит на бонском жречестве и его сторонниках из числа тибетской знати)

Если контекст полемики в Самье был гораздо шире того, который обозначен традиционными историографами, то последствия ее были гораздо скромнее сообщаемых теми же историографами Китайский Чань не был искоренен указом Тисрондэцзана (если таковой указ вообще был) и продолжал присутствовать в тибетском буддизме в течение всего IX в., постепенно исчезнув только в следующем столетии в связи с общим упадком буддизма в Тибете и прекращением контактов между тибетскими и китайскими буддистами, вызванным гонениями на буддизм в обеих странах (об этом — ниже) и смутами как в Тибете после распада единого государства,

так и в Китае после падения династии Тан. И только в XI в., в период так называемой второй рецепции буддизма в Тибете и возрождения там махаянской традиции, сангха и миряне Страны снегов окончательно и на этот раз бесповоротно обратились в сторону Индии, взяв, восприняв, сохранив и развив богатейшее наследие ее буддийской культуры.

Тем не менее, «чаньский» субстрат сохранился в тибетском буддизме. Свидетельством этому является теория и практика течения *Дзог-чэн*, или *Дзог-па чэн-по* (*маха ати-йога*), являющегося высшей йогой тибетской школы *Ньингма-па* («Старая» или «Древняя» школа), возводящей свои корни к самому раннему этапу рецепции буддизма в Тибете и считающей своим основателем самого Падмасамбхаву. А именно во времена Падмасамбхавы влияние китайских «хэшанов» из школы Чань было наиболее интенсивным. Дзог-чэн учит, что природа нашего ума (*читтатва*; *сем-nyi/семсньид*) есть изначальный недвойственный гносис (*джняна* или *видья*, *риг-па* или *йешес/ешей*), который присутствует в любом наличном акте сознания. Осознание (актуализация) этого постоянного присутствия есть обретение состояния Будды (ср. с чаньским принципом «Смотри в свою природу, и станешь Буддой»).

В первой половине IX в. Тибетом правил царь Ралпачан, отличавшийся исключительным благочестием. При нем начинается регулярная работа по переводу санскритских канонических текстов на тибетский язык, осуществлявшаяся как индийскими учеными — *пандитами*, так и знающими санскрит тибетскими *лоцзава* (переводчиками). Один из указов Ралпачана запрещал переводить на тибетский

язык хинаянские сочинения других школ, нежели сарвастивада, а также «таинные заклинания» (по-видимому, имелись в виду какие-то категории тантрических текстов) Однако скоро над буддизмом в Тибете сгустились тучи

В начале 40-х годов IX в царь Ралпачан был убит своими сановниками, продолжавшими покровительствовать религии бон и бонскому жречеству; на тибетский престол вступил брат Ралпачана — Лангдарма, оказавшийся тибетским Юлианом Отступником Лангдарма отказался от поддержки буддизма и восстановил все привилегии бонского жречества Начались гонения на буддизм, закрытие монастырей и насильственное возвращение монахов к мирской жизни (достаточно курьезным совпадением является то обстоятельство, что в это же самое время начинаются сильнейшие за всю историю Китая гонения на буддизм в этой стране — 845 г, так называемые гонения годов Хуэй-чан). Однако эта реставрация старой религии была не более успешной, чем попытки римского коллеги Лангдармы восстановить античное язычество, покончив с «галилеянами», и закончилась примерно так же Один из буддийских монахов, некто Паллдордже, «преисполнившись сострадания к царю»¹, убил его После этого

¹ Используемое в текстах выражение не следует воспринимать как циничную шутку тибетских историографов согласно буддийскому учению, поступки царя непременно вели его к рождению в аду Паллдордже, убив Лангдарму, предотвратил дальнейшее возможное ухудшение его кармы, что неминуемо произошло бы в случае продолжения им гонений на буддизм Кроме того, Паллдордже совершил «героическое деяние бодхисаттвы» ради процветания Дхармы и Сангхи он пожертвовал собственной

Паллордже удалился в уединение, посвятив всю свою жизнь изучению махаянских текстов и медитации. Гибель царя-гонителя и сейчас празднуется в регионах распространения тибетского буддизма; во время празднеств исполняется особая мистерия, повествующая о том, как Паллордже вначале натерся сажой сам и натер ею своего коня, а после покушения на Лангдарму омылся в озере, помыл коня, вывернул наизнанку свою одежду и таким образом ушел от погони.

Гибель Лангдармы имела самые отрицательные воздействия на судьбы тибетского государства: после его убийства начинается борьба за власть, кровопролитные междоусобицы и смуты, приведшие в конечном итоге к распаду Тибетского царства на отдельные феодальные владения. Наступают темные времена тибетской истории — период смут и междоусобных войн продолжался около ста пятидесяти лет, до начала XI в. Но единым Тибет станет только в XVII в.

Распад тибетского государства крайне отрицательно сказывается и на буддизме в этой стране, который в конце IX в. приходит в полный упадок, продолжавшийся и в течение всего X в.; можно сказать, что в это время буддизм в Тибете существует только номинально.

В оставшихся тибетских монастырях практически исчезает традиция Винаи, сами монастыри превращаются в своего рода общежития семейного духовенства. Правила истолкования тантр забыты, и они начинают пониматься буквально, что приводит

благой кармой и перспективой счастливого рождения в следующей жизни, совершив одно из «черных деяний» — убийство

к совершенно невероятному росту распушенности духовенства, а также расцвету грубой магии и колдовства. Этот упадок продолжался до середины XI в., когда происходит быстрое возрождение буддизма

Впрочем, справедливости ради надо отметить, что и в X в. предпринимались попытки преодолеть упадок буддизма. Здесь следует прежде всего назвать Ринчэн Цзанпо, проповедовавшего в восточном Тибете (современный Ладак на территории Индии; от того времени в Ладаке сохранился монастырь Алчи с великолепными фресками). Принявший монашество бывший номинальный царь Тибета Хорде (монашеское имя Ешей Од) послал Ринчэн Цзанпо и несколько других молодых монахов учиться в Индию, однако из них только он один стал выдающимся буддистом. Ринчэн Цзанпо вместе с индийскими пандитами перевел много санскритских текстов.

В XI в. в Тибете происходит фактическая вторая рецепция буддизма. Она имела ряд существенных отличий от первой.

Во-первых, в период до гонений Лангдармы буддизм в Тибете был прежде всего верхушечным явлением; буддистами (включая монахов) были главным образом аристократы. Теперь буддизм быстро распространяется и в народе, а Тибет за какие-то сто-двести лет превратился в подлинную цитадель буддизма, «Страну Дхармы», как потом и стали называть свою родину тибетцы. Во-вторых, ранняя традиция была гетерогенной, сочетая в себе элементы как индийского, так и китайского буддизма. С XI в. тибетцы стремятся максимально точно воспроизводить именно и только индийские образцы. И наконец, если в VII—IX вв. процесс распространения буддизма в Тибете был долгим и трудным, теперь ти-

бетцы жадно ловят каждое слово индийских учителей и быстро усваивают весь объем буддийского учения в его поздних махаянских формах

Восстановление буддийской традиции в Тибете шло двумя путями: реставрация монашеской традиции Винаи и распространение мистических, йогических форм тантрического буддизма Ваджраяны. Огромную роль в восстановлении монастырской системы в Тибете сыграл монах из знаменитого бенгальского монастыря-университета Викрамашила по имени Атиша (Джово Атиша, Дипанкара Атиша Шриджняна, 982—1054). Созданная им школа *Кадам-па* стремилась не только возродить строгие принципы монастырских уставов, основывающихся на Винае, но и ввести в рамки Винаи ваджраянскую практику тантрической йоги, а также разработать систему монастырского образования и схоластической монашеской учености. После XV в. школа Кадам-па практически исчезает, слившись с близкой ей по духу школой Гелуг-па. Очень активно Атиша и его последователи занимались также переводами буддийского канона и философских сочинений на тибетский язык.

Вторая линия возрождения буддизма на тибетском плоскогорье была чисто йогической, она восходила к индийской традиции *махасиддхов* (великих совершенных), связанной с именами таких знаменитых йогов, как Тилопа и Наропа. В Тибет ее принес йогин и переводчик Марпа, проповедовавший узкому кругу своих учеников методы «шести йог Наропы». Большое значение Марпа и его преемники придавали также практике *маха-мудры* — непосредственного постижения природы своего сознания как природы Будды. Школа, основанная Марпой, по-

лучила название *Кагью-па* (монголизированное произношение — *Каджуд-па*), восходящее к тибетскому корню *гью/джуд*, означающему нить, струну, а метафорически — традицию, линию передачи учения (этим словом, кстати, переводилось и санскритское «тантра») Поскольку индийские махасиддхи придавали огромное значение непосредственной передаче учения, йогических посвящений и практических методов от учителя к ученику, их тибетские преемники и обозначили свою школу этим словом (*Кагью-па* — школа Преемственности)

Любимым учеником Марпы и его преемником в качестве главы школы стал крупнейший тибетский поэт Миларепа (1040—1123) В юности Миларепа был далек от буддизма, и даже практиковал черную бонскую магию с целью извести родственников, ранее причинивших много зла его семье. Позднее Миларепа пережил глубокое раскаяние и обратился в буддизм После тяжелых испытаний он стал учеником Марпы, который и сделал его своим преемником Миларепа стоит у истоков тибетской традиции уединенного горного отшельничества в труднодоступных горных пещерах он практиковал йогу *туммо* — внутреннего тепла, которая, по его словам, неоднократно спасала его во время суровых тибетских зим. Практика *туммо* занимает важное место в методах школы Кагью и в настоящее время когда вы слышите о гималайских «йогах», в лютую стужу соревнующихся в горах в том, кто скорее высушит теплом своей обнаженной спины мокрую простыню, знайте, что речь идет именно о кагьюпинских *репа* (*рес-па*) — носящих белые льняные одежды йогинах, практикующих *туммо* Будучи незаурядным поэтом, Миларепа написал множество стихов и песен,

которые еще в недалеком прошлом знал наизусть любой традиционно образованный человек в Тибете и Монголии

Своим преемником Миларепа сделал одного из своих самых поздних учеников — Гамбопу (Гампопу), автора многих ученых буддийских сочинений. Со времени Гамбопы у школы Кагью-па появились свои монастыри, и индивидуальная йогическая практика оказалась дополненной принципами монашеской дисциплины

После Гамбопы школа Кагью-па разделилась на несколько ветвей — субтрадиций (так называемые «четыре большие и восемь малых»). Наиболее важным и влиятельным стало направление, известное как *Карма-кагью* (слово «карма» здесь восходит к названию главного монастыря этого направления — основанной в 1147 г обители Кармаданса) Духовный глава направления носит титул *Кармапа* (в настоящее время школу возглавляет Кармапа XVII). Карма-кагью иногда называют «черношапочной школой», потому что «коронай» Кармапа является головной убор черного цвета, пожалованный Кармапе одним из китайских императоров династии Юань (1279—1368). Сегодня эта регалия находится в монастыре Румтек в гималайском княжестве Сикким (до 1975 г — под индийским протекторатом, с 1975 г оккупировано Индией). Кармапа считается третьим по статусу иерархом Тибета (после Панчэн-ламы и Далай-ламы)

Другие субтрадиции школы Кагью-па были постепенно вытеснены доминирующей в Тибете с XVII в школой Гелуг-па на окраины тибетского мира. Сейчас они занимают лидирующие позиции в таких гималайских областях, как королевство Бутан,

Сикким, Ладак (в составе индийского штата Джамму и Кашмир), а также в некоторых частях Непала. В Ладаке весьма влиятельна субтрадиция *Дригун-кагью* (*Бригун-кагью*), всегда бывшая довольно малочисленной, но прославившаяся ученостью своих монахов, написавших множество сочинений по различным аспектам теории и практики тибетского буддизма. Одним из наиболее авторитетных представителей этого направления на Западе является тибетский лама Ламчэн Гьялпо Римпоче, длительное время возглавлявший ассоциацию буддистов Тайваня, а ныне создавший религиозный и культурно-образовательный центр в США (штат Нью-Джерси). Летом 1992 г. он приезжал в Петербург и проповедовал в Санкт-Петербургском буддийском храме — Дацане Гунзэчойнэй.

В конце XII в. самой влиятельной школой тибетского буддизма становится основанная еще в 1073 г. школа *Сакья-па* (буквально «Желтая Земля», по названию местности, где был возведен первый монастырь этой школы). Школа Сакья-па прославилась как выдающимися учеными трудами своих иерархов, так и политической ролью, которую она играла в Тибете в XIII—XIV вв. Именно с этой школой связано и происхождение титула *Далай-лама* («лама, [чья мудрость подобна] океану») — так назвал одного из виднейших иерархов Сакья-па, ее пятого главу Пагба-ламу китайский император Монгольской династии Юань Хубилай (юаньский Ши-цзу, 1279—1294).

Монастырь Сакья контролировался аристократическим кланом Кхон, из числа представителей которого выходили иерархи этого направления буддизма. Школа Сакья-па не требовала обязательного безбрачия у духовных лиц, но существенным ограничением

здесь было требование прекратить половую жизнь после рождения наследника. Однако сакьяские иерархи принимали монашеские обеты, что привело к установлению практики передачи сана настоятеля и первоиерарха школы от дяди к племяннику в рамках клана Кхон.

Доктрина школы Сакья-па восходила к учению индийского йогина, махасиддхи Вирупы, провозгласившего принцип «плод—результат», согласно которому цель пути непосредственно реализуется в процессе его прохождения. По философским взглядам последователи Сакья-па придерживались синтеза умеренной мадхьямаки и йогачары.

Несмотря на то, что представители школы Сакья-па отличались ученостью и были авторами многочисленных сочинений, эта школа прославилась прежде всего своей политической активностью в плане достаточно успешных попыток объединения Тибета в единое теократическое государство; в этом отношении иерархи Сакья-па, несомненно, были непосредственными предшественниками гелугпинцев. Сакьяцам практически удалось достичь этой цели, чему способствовали их тесные контакты с правителями монгольской императорской династии Юань в Китае.

Помимо основной ветви к школе Сакья-па примыкал еще ряд субтрадиций, наиболее влиятельной из которых было направление *Джонанг-па* (также по названию центрального монастыря этой субтрадиции), обозначенное известным британским буддологом Дж. С. Рюеггом как «школа буддийских онтологов». Уникальностью *Джонанг-па* является ее исключительная ориентация на сутры, провозглашающие учение о Татхагатагарбхе в качестве высшей и окончательной доктрины, что роднит ее со школами ки-

тайского буддизма Придавали большое значение джонангпинцы и практике йоги, уделяя особое внимание знаменитой «Калачакра тантре» («Тантра Колеса Времени») Противники обвиняли последователей Джонанг-па в том, что ее учение находится под влиянием небуддийских, брахманистских идей, что вряд ли соответствовало действительности Тем не менее, в XVII в гелугпинцы, установившие контроль своей школы над Тибетом, запретили направление Джонанг-па как «еретическое», оно почти прекратило свое существование и возродилось только во второй половине XIX в; в настоящее время эта школа насчитывает несколько тысяч последователей Однако гелугпинцы вряд ли были искренни в объяснении мотивов своих репрессий — например, они не предприняли никаких акций против школы Ньингма-па, хотя ряд ее доктрин и форм практики гораздо дальше отходили от общепринятого в Тибете буддийского стандарта Скорее причиной запрета Джонанг-па стало то обстоятельство, что ее активно поддерживали феодальные кланы, решительно противившиеся установлению в Тибете теократии Далай-лам

Несмотря на то, что Джонанг-па никогда не была особенно многочисленна, она дала миру одного выдающегося буддийского ученого — Таранатху (Дараната Гунга Ньинбо, 1575—1634) Таранатха был историком, знатоком санскрита, собирателем и восстановителем памятников истории Тибета Он перевел ряд санскритских грамматических сочинений, но прославил Таранатху его собственный труд — знаменитая «История буддизма в Индии» (1608 г.) «Перерождениями» Таранатхи считались ургинские *хутухты* — первоиерархи монгольской буддийской «церкви»

Позднее других оформилась в качестве организованной школы Ньингма-па, хотя само это название и означает «старая», или «древняя», поскольку ее последователи считали, что они хранят верность тому буддизму, который принес собой в VIII в. из Индии Падмасамбхава, почитаемый ими как Гуру Римпоче («Драгоценный Учитель»), и отвергают все пришедшие в Тибет позднее доктрины и формы практики как ненужные нововведения. Таким образом, ньингмапинцы являются своеобразными «старообрядцами» Тибета.

Действительно, многие ритуалы и другие ньингмапинские формы практики содержат в себе достаточно много не буддийских, а шаманских (по-видимому, бонских) элементов — показатель того, что своими корнями Ньингма-па уходит в период, когда буддийская традиция в Тибете еще не установилась. Связь Ньингма-па с ранним периодом истории буддизма в Тибете видна и из наличия в ее методах отчетливого китайского (чаньского) субстрата, на что уже указывалось при разговоре о последствиях полемики в Самье. Кроме того, ньингмапинцы имеют свою классификацию тантр и свой канон. Они не признали новые, усовершенствованные переводы санскритских текстов, сделанные в XI—XII вв., оставшись верны архаичным трудам ранних переводчиков. С одной стороны, санскритские оригиналы многих тантр ньингмапинской традиции неизвестны, с другой — ньингмапинцы не признают авторитета иных безусловно аутентичных тантр, не обнаруженных, однако, в Тибете до XI в. (к последним относится, например, «Калачакра тантра», считающаяся другими школами вершиной мистических учений Ваджраяны). Огромную роль (часто большую, нежели собственно

переводные санскритские тексты) в школе Ньингма-па играют тексты из так называемых *терма*, «кладов» (эти тексты называются также *терчой*). ньингмапинцы утверждают, что часть этих текстов была спрятана самим Падмасамбхавой, поскольку в его время тибетцы еще не могли понять их, а часть — буддистами во время гонений Лангдармы. Терма стали активно «открываться» с XI в., но пик этого процесса пришелся на XIV в.: это время и может считаться периодом организационного оформления школы.

Школа Ньингма-па дала нескольких крупных мыслителей — это, прежде всего, Лонгчэнпа, или Лонгчэн Рабджампа (Нацог Рандол, 1308—1363), писавший в основном по вопросам Дзог-чэна и доксограф Ми-пхам Гьямцо/Джамцо (1846—1912), которому принадлежат также сочинения по философии Махаяны.

Для ньингмапинской традиции характерно отсутствие больших монастырей и предпочтение практики в затворничестве (*ритод*) — индивидуальной или в составе небольшой группы.

В XIX в. на базе Ньингма-па возникает новое, «внешкольное» движение тибетского буддизма, известное как *Риме* (*Рис-мед*). Оно возникло в местности Кхам благодаря деятельности таких лам, как Шеванг Норбу и Ситу Панчэн. Важную роль в новом движении сыграли также Джамгон Конгтул (1813—1899), Джамъян Кхьенце Ванг-бо (1820—1892) и упомянутый выше Ми-пхам Гьямцо. Последователи Риме утверждали, что помимо изучения и практики традиции собственной школы необходимо также общаться к другим традициям буддизма, независимо от их школьной принадлежности. В настоящее время небольшие общины Риме имеются и в России (Москва, Санкт-Петербург).

Хотя Ньингма-па не получила значительного распространения за пределами Тибета и гималайского региона (особенно, Сикким), тем не менее отдельные последователи этой школы встречались и в Монголии, и в Бурятии; есть данные о значительной роли ньингмапинских лам в распространении буддизма в Туве. В настоящее время в России существует несколько русскоязычных ньингмапинских общин и групп, практикующих Дзог-чэн (например, в Москве и Санкт-Петербурге). Важную роль в знакомстве российской публики и верующих-буддистов с Дзог-чэн (а также — с маха-мудрой) сыграла деятельность бурятского буддийского иогина и ученого-буддолога и тибетолога Бидии Дандаровича Дандарона (1914—1974), репрессированного за проповедь буддизма и создание неофициальной религиозной группы в 1972 г. и вскоре умершего в заключении.

XI—XIV вв. — период активной переводческой деятельности, начатой Атишей и его учениками. Именно в это время не только делаются новые адекватные переводы санскритских текстов, но и формируется тибетская Трипитака — Ганджур (Кангьюр) и «второканоние» (Данджур/Тангьюр). Уже первые переводчики (*лоцзавы*) санскритских текстов на тибетский столкнулись со сложнейшей проблемой в языке незатейливых горцев просто не было слов для передачи изощренной религиозно-философской терминологии буддизма. В результате сложнейшей филологической работы тибетские монахи и их индийские помощники фактически создали новый, в значительной степени искусственный, тибетский язык, изобретая огромное количество неологизмов, калькирующих санскритский термин. При этом тщательно соблюдался принцип единообразия: один и тот же

санскритский корень или аффикс всегда передавался одним и тем же тибетским корнем (в отличие от флективного санскрита тибетский язык является изолирующим и, следовательно, корневым) Калькирование велось таким образом сложное слово «бодхисаттва», например, состоит из двух простых слов: *бодхи* — «пробуждение» и *саттва* — «существо»; тибетцы перевели его как *чан-чуб сем-па*, где *чан* и *чуб* почти синонимичны и означают «светлый», «ясный», «чистый», а *сем-па* — «существо» Соответственно, сочетание *чан-чуб* передавало и само слово *бодхи* (правда, слово «Будда» передавалось другими корнями — *сан-гье*, а Шакьямуни звучало как *Шакьятуб-па*, что, строго говоря, должно было бы передавать несуществующее санскритское слово «Шакьясиддха»; но это скорее исключение из правила) В результате тибетские переводы оказались фантастически точными, и, как правило, они достаточно удобны для реконструкции исходного санскритского текста Сказанное выше касается именно «новых» переводов XI—XIV вв., ранние же (до периода правления Лангдармы) достаточно аморфны и описательны, хотя общие принципы перевода существовали уже в то время Кроме того, ранние переводы иногда делались с китайского, а не с санскритского оригинала. Теперь переводятся только санскритские тексты; практика двойного перевода отброшена

В результате переводческой деятельности лоцзав была создана тибетская Трипитака — Ганджур и «второканоние» — Данджур, то есть собрание переводных индийских шастр, религиозно-философские сочинения тибетских авторов, индийские сочинения по грамматике, астрономии (астрологии), математике, медицине, памятники классической индийской лите-

ратуры и т. д. Если тексты Ганджура в основном совпадают с текстами, вошедшими и в китанскую Трипитаку, то Данджур является вполне оригинальным, и потому еще более ценным, сводом текстов.

XIII—XIV вв. — время становления традиционной тибетской историографии. И здесь необходимо назвать имя Будона (Будон Ринчэндуб, 1290—1364). Будон был уникальной, энциклопедической личностью: философом, комментатором, историком, тантрическим йогиним и интерпретатором «Калачакра тантры» и настоятелем монастыря Шалу. Главное произведение Будона — «История буддизма в Индии и Тибете» (была переведена на английский язык выдающимся российским буддологом Е. Е. Обермиллером), послужившая основой для последующих более фундаментальных трудов — «Голубых анналов» (переведены на английский язык Ю. Н. Рерихом), «Истории буддизма в Индии» Таранатхи и «Истории Тибета» Далай-ламы V. Принимал Будон активнейшее участие и в составлении Ганджура: так, именно он отобрал для включения в Ганджур двадцать пять так называемых «старых тантр» школы Ньингма-па, хотя и относился достаточно подозрительно к этим текстам неясного происхождения, не имеющим установленного санскритского прототипа. По своим философским взглядам Будон явно тяготел к теории Татхагатагарбхи, что сближает его с мыслителями школы Джонанг-па.

Вершиной развития буддийской культуры Тибета и вместе с тем знаком завершения творческого, креативного, периода ее истории, стало творчество и деятельность выдающегося реформатора буддизма Цзонкхапы (Цзонкхапа Лобзан Драгпа, 1357—1419).

Цзонкхапа родился в провинции Амдо, на северной окраине Тибета (в настоящее время это территория китайской провинции Цинхай), близ современного города Синина, где впоследствии был возведен большой монастырь Кумбум, называемый китайцами Таэрсы. Житие (*намтар*) Цзонкхапы повествует, что его рождению (он был четвертым ребенком в семье) предшествовали многие чудесные знамения, а на коре и листьях дерева, росшего во дворе дома его родителей, появились даже тексты мантры «Ом мани падме хум» и других мантр. Цзонкхапа еще в детстве проявил желание стать монахом и с момента своего пострижения уже никогда дома не бывал. Предание рассказывает, что однажды мать Цзонкхапы в письме слезно умоляла его навестить ее. В ответном послании Цзонкхапа кровью нарисовал свой портрет, но приехать отказался, сославшись на свою огромную занятость, он также посоветовал матери читать его сочинения — это будет равносильно их встрече, заметил Цзонкхапа.

Цзонкхапа отличался великолепной памятью, прилежанием и невероятной эрудицией (говорили, что он знает наизусть весь Канон). Уже при жизни его сравнивали с бодхисаттвами — Авалокитешварой и всеведущим Маньджушри. Эти качества Цзонкхапы — огромная ученость, склонность к обобщениям, исключительное усердие и работоспособность во многом определили и характер его будущей школы, которая в высшей степени ценила схоластическую образованность, эрудицию, любовь к комментированию древних авторитетов, но значительно меньше поощряла творчество и самостоятельный поиск. Определенная догматичность и схоластическая су-

хость отличают саму стилистику сочинении последователей Цзонкхапы — гелугпинцев

Цзонкхапа получил превосходное по тибетским стандартам образование, досконально изучив все направления буддийской философии и все системы тантрической йоги. Он собрался совершить паломничество в Индию к святыням буддизма, но, как утверждает житие, ему явился бодхисаттва Авалокитешвара и объявил, что если тот поедет в Индию, то скоро умрет. Цзонкхапа отказался от своего плана и занялся реформированием тибетского буддизма, руководствуясь своим пониманием наследия Атиши.

Надо сказать, что буддизм в Тибете конца XIV—начала XV в. отнюдь не переживал упадка XIV в. был веком таких выдающихся мыслителей и ученых, как Лонгчэнпа и Будон. Однако совершенно определенно все больше увеличивался разрыв между монастырской традицией, возрожденной Атишей, и различными направлениями тантрической практики. Сам Цзонкхапа писал, что в его время люди, практикующие йогу, проявляют мало интереса к учению и теоретическому знанию, а любящие учиться мало заботятся о применении в духовной практике результатов своей учебы. Действительно, если мы посмотрим на историю буддийских школ XI—XIV вв., то увидим, что все они были прежде всего школами йогической практики, в большей (Ньингма-па) или меньшей (поздняя Кагью-па и Сакья-па) степени пренебрегая нормами Винаи, возрожденными в Тибете Атишей. Цзонкхапа, собственно, и хотел устранить этот дисбаланс и установить гармонию между йогой, философским дискурсом и монашеской дисциплиной. И это ему в целом удалось.

В своей реформаторской деятельности Цзонкхапа руководствовался следующими стандартами 1) нормы буддийской практики, установленные Атишен, 2) признание радикальной мадхьямака-прасангики высшей формой философского дискурса, 3) необходимость введения обязательного религиозно-философского образования для монахов, включающего в себя овладение базовыми положениями всех направлений Хинаяны и Махаяны, 4) практика тантрической йоги только после завершения общефилософской подготовки, получения солидного схоластического образования и принятия в том или ином объеме монашеских обетов¹ Как сказал, несколько утрируя ситуацию, один современный буддист, характеризуя позицию гелугпинцев: «Если не будешь знать логики, то не станешь Буддой» Одновременно гелугпинцы уделяли огромное внимание повышению престижа и статуса духовенства, благолепию и красоте монастырских интерьеров, величию и пышности литургии и богослужебного чина Именно со времени Цзонкхапы в тибетских монастырях появились роскошно украшенные изображения Будд и бодхисаттв, завернутые в покровы из тончайшего шелка Изменил Цзонкхапа и цвет одежд монахов, в которых уже несколько столетий преобладал красный цвет, символизирующий мудрость (*праджню*), теперь снова восторжествовал древний шафранный цвет, символ бедности и смирения (древние индийцы носили одежды белого цвета; на солнце одежды постепенно желтели, и

¹ После Цзонкхапы в Тибете установилась следующая монашеская иерархия *хуварак* — ученик, *гецул* (*шраманера*) — послушник, человек, частично принявший монашеские обеты, и *гелонг* (то есть *бхикшу*) — полноправный монах, принявший все обеты, предусмотренные Винаей

именно такой пожелтевший вид они имели, будучи выброшенными на свалку, откуда только и брали свою одежду древнеиндийские аскеты — *шраманы*) Красные головные уборы сакьясцев и ньянгампинцев также были заменены желтыми, что и дало гелугпинцам распространенное в старой буддологической литературе прозвание «желтошапочной секты»

Вначале Цзонкхапа считал себя только продолжателем дела Атиши и поэтому назвал свою школу, образовавшуюся после того, как он поселился в монастыре Гэндан (построен в 1409—1410 гг.), Новой Кадампой. Однако впоследствии название цзонкхапинской школы изменилось, и она вошла в историю под названием Гелуг-па, то есть школа монастыря Гэ (имеется в виду Гэндан — «Обитель Блага»), перевод названия Гелуг-па как «друзья добродетели» является неправильным

Цзонкхапе принадлежит огромное количество сочинений, посвященных самым разным аспектам буддизма — от логики до тантрической йоги, но, пожалуй, самым знаменитым из них стал его обширный трактат «Ламрим чэн-мо» («Великий свод сведений о ступенях Пути», написан между 1402 и 1410 гг.) Задуманный как комментарий к небольшому трактату Атиши «Светоч Пути», он превратился во внушительную энциклопедию теории и практики буддизма. Именно Цзонкхапа впервые провозгласил радикальную мадхьямака-прасангику, как она представлена у Чандракирти, высшим из всех философских учений буддизма

Умер Цзонкхапа в 1419 г. Его житие повествует, что перед смертью он почти месяц пребывал в глубоком самадхи, выйдя из которого, преподал последние наставления ученикам, причем его лицо

испускало невыносимое для глаз сияние, а обликом он напоминал шестнадцатилетнего юношу, что было свидетельством проявления в нем Тела Всеблаженства — Самбхогакаи Будды. Его тело было подвергнуто бальзамированию и покрыто золотыми пластинами. Позднее оно было помещено в ступу. Приемником Цзонкхапы стал его любимый ученик Хайдуб. Другим известным учеником Цзонкхапы был Гэндундуб, провозглашенный посмертно Далай-ламой I.

В течение XV—XVI вв. влияние созданной Цзонкхапой школы Гелуг-па неуклонно росло, крепло и ее политическое положение. Гелугпинцы постепенно создали мощную сеть монастырей — *дацанов*, в которых проживало до нескольких десятков тысяч монахов. Дацаны были также образовательными центрами. Наиболее крупные дацаны имели три факультета — общий (философский — *цанид*), медицинский и тантрический (*гью джуд*), в небольших дацанах был только общий факультет, на тантрический факультет принимали только монахов, получивших общую философскую подготовку, а в группы по изучению «Калачакра тантры» — только самых способных из числа допущенных к изучению тантр.

Система «цанид» предполагала последовательное изучение пяти дисциплин, на что уходило около пятнадцати лет (как правило, родители отдавали в монастыри детей в очень раннем возрасте). логика (прамана) — по сочинениям Дхармакирти; парамита (путь «классической» Махаяны) — по тексту Майтреи—Асанги «Абхисамаяланкара», мадхьямака (по трактату Чандракирти «Мадхьямакаватара»); Виная (прежде всего Виная муласарвастивадинов), Абхидхарма (по «Абхидхармакоше» Васубандху и «Абхидхармасамуччае» Асанги)

К началу XVII в. школа Гелуг-па превратилась в силу, доминировавшую как в духовной, так и в политической жизни Тибета. Кроме того, со второй половины XVI в. при поддержке ряда монгольских правителей, прежде всего Алтан-хана, буддизм быстро распространяется в Монголии, причем власти там оказывают покровительство исключительно школе Гелуг-па. Внук Алтан-хана стал Далай-ламой IV, впервые сделавшим власть этих гелугпинских иерархов реальной политической силой. Позднее монгольский правитель Гуши-хан, вторгшийся в Тибет в 1640 г., оказал большую помощь Далай-ламе V в укреплении власти последнего в масштабе всего Тибета.

Таким образом, в это же время тибетский буддизм не только распространяется за пределами Страны снегов, но и формируются важнейшие для нарождающейся тибетской теократии институты Далай-лам и Панчэн-лам.

При Далай-ламе V Великом Нгаван Лобсан Гьяцо (1617—1682) Гелуг-па не только становится главенствующей школой тибетского буддизма, вытеснившей старые школы на периферию духовной жизни и оттеснившей их на культурные окраины Тибета, но и объединившей под властью своих иерархов практически весь Тибет (некоторым князьям удалось сохранить свою независимость и от гелугпинских Далай-лам, и от самих «желтошапочников»; наиболее яркий пример — тибетское королевство Бутан, где доминирует одно из малых направлений школы Кагью-па — Друкпа-кагью).

Теократия Далай-лам и верховенство школы Гелуг-па просуществовали в Тибете до середины ушедшего XX в.

В 1950 г правительство Китайской Народной Республики (провозглашена 1 октября 1949 г.) ввело в Тибет войска под предлогом его «освобождения». Совет Безопасности ООН отказался рассматривать протест Тибета против действий КНР, определенных правительством юного Далай-ламы XIV как агрессия, в связи с неясностью международного статуса Тибета. Тибет на условиях весьма широкой автономии вошел в состав Китая как Тибетский Автономный Район. Однако проводившаяся китайскими властями политика (в очень значительной степени — их пренебрежение к религии, культуре, обычаям тибетцев и тибетскому языку) привела в 1959 г. к восстанию, начавшемуся в области Кхам. Восстание было подавлено, после чего Далай-лама, многие иерархи всех школ тибетского буддизма и множество тибетцев из всех слоев общества бежали в Индию, что привело к резкому обострению китайско-индийских отношений. Начался период тибетской диаспоры, и закончилась история традиционного Тибета со всеми его институтами и ценностями.

Можно по-разному отнестись к тому, что произошло с Тибетом в середине XX в. Вполне уместна элегическая грусть по поводу вторжения в тибетскую легенду суровой реальности, положившей конец реализации «буддийского проекта» тибетской цивилизации. Безусловно, заслуживает глубокого сочувствия трагедия тибетского народа, насильственно вырванного из привычной жизни и вынужденного быть пассивным свидетелем осквернения своих святынь во время «культурной революции». Но тем не менее, нельзя не признать, что тибетский проект был обречен в XX в. с его глобализацией всех социально-экономических, социокультурных и цивилизацион-

ных процессов просто не оставалось места для тибетского заповедника духовности без коммерции и схоластической учености, не озабоченной утилитарным применением своих достижений. И если бы история не вторглась в него на танке Народно-освободительной армии Китая, она вполне могла бы — мягче, но не менее безжалостно — явить себя в бутылке кока-колы и макдоналдсовском бигмаке

南無本師釋迦牟尼佛





ГЛАВА 8





БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КИТАЕ И НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Проникновение буддизма в Китай и формирование собственно китайской буддийской традиции является самым ярким в истории Китая примером межкультурного взаимодействия до наступления Нового времени и начала интенсивных контактов Китая и Запада. Кроме того, китайский буддизм, ставший, по существу, своеобразным продуктом синтеза китайской и индийской культур (последнюю и представлял буддизм в Китае), распространился из Китая по всем странам Дальнего Востока (Корея, Япония, Вьетнам), неся с собой не только китайскую иероглифическую письменность, но и те аспекты китайской культуры, которые к собственно буддизму непосредственного отношения не имели. Таким образом, именно распространение буддизма «за пределы четырех морей» оказало решающее влияние на протекание там цивилизационного процесса и в конечном итоге на формирование дальневосточного историко-культурного региона. Но еще важнее, по-видимому, то, что

при рецепции буддизма Китай впервые столкнулся с мировоззрением, принципиально чуждым ему по своим основным характеристикам и ценностным ориентациям. В результате сложнейшего многовекового процесса культурной адаптации буддизм не только сумел раз и навсегда вписаться в китайское общество, но и во многом трансформировать многие важные аспекты китайского взгляда на мир. Во всяком случае, он принес с собой принципиально новую культурную информацию, которую китайская культура осваивала, адаптировала и перерабатывала в течение тысячелетия; плодом этого усвоения и свершившегося культурного синтеза стало неоконфуцианство. Но, разумеется, и сам буддизм в ходе этого процесса претерпел огромные изменения, превратившись в особую буддийскую конфессию в рамках махаянской традиции. Поэтому процесс становления буддийской традиции в Китае вполне обоснованно называется процессом «китаизации буддизма» (*чжунгохуа*). Более того, вполне закономерно, что буддизм как единичный представитель целостной индийской культурной традиции не мог оказаться равномогущим колоссу китайской цивилизации, уже насчитывавшей к моменту начала рецепции буддизма около двух тысяч лет своего развития, и поэтому подвергся трансформации в большей степени, чем китайская культура под его воздействием.

Рассмотрим теперь, в чем же заключалась принципиальная мировоззренческая и ценностно-праксеологическая несовместимость двух традиций — китайской, представленной конфуцианством и даосизмом, и индийской, представленной буддизмом.

Начнем с буддизма.

1. Все буддийское мировоззрение помещено в поле идеологического контекста, созданного важнейшими доктринальными положениями буддизма, и прежде всего — доктринами *сансары* и *кармы*. Тройственный мир буддийской космологии порожден кармической активностью живых существ, в основе которой лежит фундаментальное заблуждение относительно природы реальности, формирующее мотив влечения и привязанности на эгоцентрическом основании. Эта кармическая активность вновь и вновь воссоздает миры после завершения очередного космического цикла. Мир непрерывных рождений, смертей и новых рождений, обусловленных кармой живых существ, характеризуется страданием, всеобщим непостоянством и загрязненностью. Буддийская религиозная доктрина постулирует возможность выхода из этого круговращения и достижение освобождения — нирваны. Таким образом, буддизм провозглашает полную десакрализованность космоса, который даже на своих высших уровнях остается частью сансары — исполненного страданий мира чередующихся рождений-смертей и сферой профанического существования, в отличие от нирваны.

Таким образом, следует отметить, что освобождение в буддизме понимается не как повышение статуса в рамках тройственного психокосма, а как радикальное его преодоление, выход за его пределы посредством закрепленной традицией психотехнической практики, трансформирующей сознание адепта и приостанавливающей его кармическую активность, которая является причиной не только его собственно сансарического существования, но и источником всего космоса в целом.

2. Понимание мира в буддизме сугубо психологично, ибо все уровни космоса рассматриваются в качестве коррелятов состояний сознания живых существ, или уровней развертывания сознания. В некоторых же направлениях буддизма, провозглашающих принцип «только лишь сознание», троекосмие и вообще сводится исключительно к уровням развертывания психики, превращаясь в чистый психокосм.

3. Это мир, подверженный циклическим разрушениям и воссозданиям, не охватывающим только высшую часть мира форм (ступень четвертого уровня медитативного сосредоточения) и мира не-форм.

Совершенно иной тип представлений характерен для традиционной китайской культуры.

1. Чувственный космос выступает и для конфуцианства, и для даосизма в качестве единой и единственной реальности, не сопоставимой с какой-либо иной формой бытия. Традиционные китайские учения не знали никаких аналогов буддийских доктрин сансары и кармы и поэтому не создали концепции религиозного освобождения как некоего идеала, реализуемого вне и помимо космоса. Все божества, бессмертные и прочие сверхъестественные существа помещены китайской традицией или в пространство между Небом и Землей, или же на Небо, во Дворцы Полярной Звезды и Большой Медведицы.

Конечно, представление о «прежде небесных» (*сяньтянь*), то есть предшествующих появлению видимого неба, эманациях *Дао*-Пути предполагало признание некоторых миров, отличных от чувственно воспринимаемого космоса, но эти миры скорее анало-

гичны мирам форм и не-форм буддизма, чем нирване в оппозиции «сансара—нирвана»

В целом мир, по китайским представлениям, делится на две, а не на три части: это лишенный оформленной телесности мир «отсутствия» (*у*) и мир наличного бытия «десяти тысяч вещей-сущест» (*ю*). Неоконфуцианцы закрепили это разделение терминологически, как *син эр шан* (выше оформленности) и *син эр ся* (ниже оформленности), первое из них в настоящее время часто осмысляется как «метафизическое». Эти два аспекта единого космоса соотносятся с двумя основными ступенями космогенеза, исходного недифференцированного состояния универсума и космоса множества вещей-сущест.

Эти два уровня могут быть сопоставлены с чувственным миром с одной стороны и мирами форм и не-форм с другой, а даосские бессмертные небожители (*сянь*) — с божествами (*дэва*) буддийской традиции. Однако отсутствие в Китае оппозиции «сансара—нирвана» в Китае предполагало максимальную сакрализацию чувственного мира, а статус бессмертных считался высшим для живого существа в отличие от рождающихся и умирающих богов буддийских небес, сущест сансарических, тогда как религиозный идеал буддизма воплощал *архат* — освобожденный, достигший нирваны святой или *бодхисаттва* — святой, обретший пробуждение (*бодхи*), но отказавшийся от вступления в нирвану во имя спасения всех живых сущест.

Высшее же состояние в религиях Китая обычно воспринималось как достижение полного единения с космическими началами, достижение «единотелесности» (*и ти*) с универсумом

2. В отличие от буддийского психологизма в китайской космологии всецело господствовал натурализм. Для традиционной китайской культуры сама постановка вопроса о мире как производном от деятельности существ (их «воли», если здесь уместна терминология А. Шопенгауэра, говорившего обо всех природных силах и о природе вообще как об объективации единой мировой воли) была невозможной. Невозможным было и теоретически осознанное соотнесение различных уровней космоса с состояниями сознания (скорее сознание могло рассматриваться как нечто сущее, рядоположное материальным объектам).

Таким образом, традиционный китайский и буддийский взгляды на мир могут сопоставляться друг с другом как онтологический оптимизм (космос сакрализован, и он — благо) и онтологический пессимизм (космос десакрализован, он продукт заблуждения, омраченности и влечений, благо-освобождение понимается как удаление причин, вызвавших сансарическое существование и космос в целом). В области этики буддизм ориентирует религиозную элиту на монашеские идеалы безбрачия и ухода от мира. Китайские учения тесно связаны с культом предков, семейных ценностей (*сяо* — «сыновья почтительность») и деторождения. Отшельничество известно, но оно не предполагает безбрачия. Идеал celibата неизвестен и неприемлем (монашество в даосизме появляется поздно и только под влиянием буддизма).

3. Добуддийская китайская культура не знала представлений о множественности космических циклов (в отличие от циклов чисто временных). Равно не было знакомо китайской культуре и представление о множественности изоморфных параллельных

миров В раннее средневековье идея космических циклов переходит из буддизма в даосизм и затем в неоконфуцианство, где она всесторонне разрабатывается Шао Юном (1011—1077)

Гораздо больший параллелизм обнаруживается между социальной доктриной буддизма и китайских учений (особенно четкая параллель между буддизмом и моизмом — в их доктрине социогенеза как некоего договора между людьми, устанавливающего царскую власть и единый закон) Однако для китайской традиции характерна качественно более высокая, нежели в буддизме (доктрина *чакравартина*), сакрализации монарха. Буддизм универсален, китайские учения, как правило (за исключением некоторых течений даосской мысли), резко китаецентричны Китай — Государство Центра и царство цивилизованности (*вэнь*), все остальные народы — периферийные варвары и «люди только с виду»

Таким образом, принципиальные мировоззренческие расхождения между буддизмом и традиционными китайскими учениями можно легко выразить следующим образом

Буддийская космология и традиционная китайская культура

Буддизм Десакрализация космоса Основными характеристиками «тройственного мира» сансары являются страдание и непостоянство Причина мира — действия (карма) живых существ Цель буддизма — освобождение от сансары и достижение нирваны, выход за пределы «трех миров» Онтологический пессимизм и монашеский идеал для человека, стремящегося к освобождению

Китайские учения Сакрализация космоса Чувственно воспринимаемый мир считается единственной реальностью. Отсутствие аналогов кармы и сансары. Двойственное деление мира на потенциально сущее, неоформленное (*y*) и мир наличного бытия (*ю*). Реализация религиозного идеала в пределах чувственного космоса. Онтологический оптимизм, культ предков, семейных ценностей и деторождения.

Психологизм буддийской космологии. Три мира и их местопребывания — состояния сознания живых существ с соотнесенными с ними планами существования.

Натурализм китайской космологии. Мир на всех его уровнях — различные состояния единой квазиматериальной энергетической субстанции — пневмы (*ци*). Миры божеств и бессмертных типологически соответствуют мирам форм и не-форм в буддизме.

Циклизм времени в буддизме. Существуют мировые циклы. Время циклично. Преобладает членение пространства по вертикали.

Циклизм времени в китайских учениях. Существуют временные, но не космические циклы. Время циклично, но есть элементы линейности. Преобладает членение пространства по горизонтали.

Доктрина социогенеза в буддизме «Договорная теория» происхождения государства. Относительно слабая сакрализация власти монарха. Цивилизационный универсализм.

Доктрина социогенеза в китайских учениях. Наличие элементов «договорной теории» (у моистов). Исключительно высокая степень сакрализации власти монарха и государственных институтов. Цивилизационный китаецентризм.

Здесь следует кратко коснуться еще одного вопроса — о самой возможности утверждения идеи сан-

сары в рамках традиционной китайской культуры. С одной стороны, доктрина сансары является важнейшим постулатом буддизма. С другой — все характеристики космоса в китайской культуре (сакрализованность, упорядоченность, гармоничность, предельная реальность чувственного) прямо противоположны характеристикам сансары (страдание, непостоянство, бессущность, загрязненность, пустотность). Тем не менее, состоявшееся в Китае утверждение буддийской традиции свидетельствует и о принятии доктрины сансары.

Думается, однако, что идея сансары оказалась привлекательной для носителей китайской культуры не как точка отталкивания для достижения освобождения (нирваны), а как своеобразный вариант китайского представления о всеобщности перемен и трансформаций (*и*). Принципиально новой для китайцев была и идея повторных рождений-смертей, идея, казавшаяся им скорее положительной и обнадеживающей, нежели свидетельствующей о всеобщей неудовлетворительности существования.

Поскольку в традиционной китайской культуре не было развитых представлений о сохранении духовного начала после смерти тела (существовала лишь даосская доктрина физического бессмертия святых-*сяней*), учение о карме и чередующихся рождениях-смертях было воспринято как своего рода откровение, надежда на вечное продолжение индивидуального существования в различных формах, притом существования физического, что вполне гармонировало с установками даосизма. Подобная интерпретация (подчас прямо противоположная исходному смыслу буддийской доктрины) очень четко проявилась в дискуссиях о «неуничтожимости духовного

начала» (*шэнь бу ме*) в V—VI вв., на которых, что достаточно курьезно, светские интеллектуалы-буддисты отстаивали понимание духа (*шэнь*) как некоей постоянной (*чан*) духовной субстанции, переходящей из жизни в жизнь, что вполне соответствовало установкам китайского натурализма (в его «спиритуализированном» под воздействием буддизма варианте), но полностью противоречило базовой буддийской доктрине «не-я» (*анатмавада, у во цзянь*), рассматривающей живое существо как континуум (*сантана*) мгновенных, но причинно обусловленных элементарных психофизических состояний (*дхарм*), сгруппированных в пять групп-*скандх*.

Вместе с тем ряд существенных черт буддизма и китайских учений обнаруживали определенную общность, без чего невозможно было бы их взаимодействие. Это прежде всего нетеистическая онтология и апофатическое описание Абсолюта.

Китайскому мировоззрению теистический подход был чужд настолько, что первые миссионеры-иезуиты в Китае XVII—XVIII вв. даже испытывали сильнейшее затруднение при переводе самого слова «бог» на китайский язык. Достаточно курьезным является то обстоятельство, что в конечном итоге они остановились на китайской транскрипции латинского слова «*deus*» (*тэусы*). Китайский натурализм был несовместим с идеей трансцендентного Бога-Творца, творящего мир *ex nihilo* («из ничего») и управляющего им посредством своего промысла. Буддизм тоже был нетеистической доктриной, отрицавшей существование Бога-Творца и Промыслителя.

И буддисты, и китайские мыслители описывали высший принцип своих учений в отрицательных терминах. *Нирвана, бодхи* (пробуждение, просветление),

татхата (истинная реальность как она есть) не описываемы, ибо они трансцендентны обыденному опыту, который только и описывает язык. Но с этим согласны и даосы, говорившие, что истинный Путь (*дао*) невыразим в словах и даже Путем называется только условно. Если эту точку зрения не всегда разделяли конфуцианцы (зачастую вообще воздерживавшиеся от суждений о предметах метафизических, ибо они есть то, о чем *цзы бу юэ* — Учитель, то есть Конфуций, ничего не говорил), то сама идея все-таки была хорошо известной традиционной китайской культуре и вполне гармонировала с буддийскими подходами.

В написанных в Китае буддийских сочинениях мотив страдания как фундаментального свойства всякого существования даже не нашел особого развития. Китайский буддист стремился не столько к «освобождению от .», сколько к «освобождению для. » В этом кроется и одна из причин предпочтения китайских буддистов Махаяны с ее идеалом бодхи, а не Хинаяны/Тхеравады с ее идеалом нирваны, хотя Хинаяна также проникла в Китай. Сама концепция пробуждения в Китае (школы Тяньтай, Хуаянь, Чань) включала в себя пантеистические мотивы единения с универсумом, отождествление индивидуального сознания с единым и абсолютным Умом, или с всеобщностью бытия. Они во многом опирались на традиционный китайский натуралистический холизм, предполагавший взгляд на мир как на единый организм, с которым должен стать «единотелесен» (*и ти*) совершенный мудрец, или благородная личность (*арья пудгала*) буддизма.

Далее, и религии Китая (прежде всего даосизм), и буддизм были религиями недогматическими и ин-

клюднистскими, то есть открытыми для взаимодействия и не предполагавшими своей абсолютной вероисповедной исключительности, что впоследствии стало важным фактором в формировании китайского религиозного синкретизма «трех учений» (*сань цзяо*)

Буддизм начинает проникать в Китай в I в н э. Существует легенда, посвященная приходу в Государство Центра Дхармы Будды В 56 г н э императору Мин-ди династии Хань явился во сне некий святой, сияющий золотым блеском. Утром император созвал своих мудрых сановников, чтобы узнать, что это за святой. Все они были в недоумении, и только один мудрец сказал: «Ваш подданный слышал, что на Западе есть божество (*шэнь*), его называют Буддой. Это божество и явилось Вашему Величеству». Тогда император снарядил посольство в Западный Край (*си юй* — Центральная Азия), и это посольство вернулось с буддийскими текстами и священными изображениями, которые везли на белом коне. А сопровождали этого коня два монаха — Дхарматна и Кашьяпаматанга. В столице империи — Лояне — монахам были оказаны почести, и вскоре там был воздвигнут первый буддийский монастырь — Монастырь Белого Коня (Баймасы).

Конечно, это только легенда, ее нельзя воспринимать буквально. Так, нет никакого сомнения, что первые монастыри появились в Китае (в том числе и в Лояне) гораздо позднее — не раньше III в н э. Тем не менее, она правильно указывает время появления буддизма в Китае — I в н э. Мы также располагаем текстом письма удельного чуского царя Ина (Лю Ина), написанное около 65 г.; в нем царь Ин упоминает три буддийских термина — *унасака* (буд-

дист-мирянин), *Будда* и *шрамана* Другой важным исторический момент, также нашедший свое отражение в легенде, — приход буддизма в Китай из Центральной Азии.

Распространение буддизма в Китае стало возможным благодаря сложному стечению исторических обстоятельств. Во-первых, это завоевания Александра Македонского, связавшие Центральную Азию, населенную тогда ираноязычными народами, с Индией, благодаря чему между этими регионами установились тесные торговые контакты, а буддизм начал быстро распространяться в центральноазиатских землях. Во-вторых, китайская экспансия в Западный Край в правление ханьского императора У-ди (140—87 до н. э.) и признание рядом расположенных там государств своего вассалитета относительно империи Хань привели к установлению тесных контактов Китая и Центральной Азии. Таким образом и возник знаменитый Великий Шелковый путь, связавший Китай через Центральную Азию (выполнявшую весьма выгодные для себя посреднические функции) с восточным Средиземноморьем с одной стороны и с Индией — с другой. Караваны купцов постоянно отправлялись из столицы империи Хань в Фергану, Хотан или Согдиану, а им навстречу шли караваны, направлявшиеся оттуда в Китай. И вместе с товарами по Великому Шелковому пути двигались идеи, оправдывая тем самым банальную, но в целом верную фразу — «торговля — двигатель прогресса». И еще в течение нескольких столетий проповедовать буддизм в Китае будут не индийцы, а монахи из Хотана или Согдианы (а то и вовсе выходцы из Парфии), что, несомненно, повлияло на характер формирующейся буд-

дийской традиции Китая. Интересно, что первые центры буддизма в Китае точно совпадают с местами окончания Великого Шелкового пути. Это прежде всего столичный город Лоян и город Пэнчэн.

Был и другой путь распространения буддизма в Китае, и он тоже был связан с торговлей. Это путь из северного Вьетнама (тогда китайская провинция Цзочжи или Цзяочжоу) на север через территорию современной китайской провинции Гуандун. Сей важный торговый путь связывал южный Китай с индустским государством Тямпа, располагавшимся до XV в. на территории, занимаемой современным южным Вьетнамом, а также с другими государствами южных морей и Индией. Интересно, что этим путем в Китай также приходили монахи центральноазиатского происхождения. Так, на юге Китая во второй половине III в. проповедовал монах согдийского происхождения Кан Сэнхуэй, пришедший в Китай южным путем.

Следовательно, буддизм ранее всего появился в северо-западном и южном Китае, его распространение в восточной и центральной части страны относится к более позднему времени.

Надо отметить, однако, что до III в. в Китае не было ни монахов-китайцев, ни монастырей. Буддизм оставался для китайцев малопонятным экзотическим учением, которое зачастую воспринималось в качестве одного из направлений даосизма. Об этом свидетельствует, например, такой факт: в 165 г. император Хуань-ди совершил жертвоприношение Лао-цзы, обычно почитаемому как основатель даосизма, и Будде. Уже сам факт совершения жертвоприношения Будде показывает, сколь поверхностным было в то время у китайцев представление о буддизме. Третий

век — ключевой для истории буддизма в Китае. Именно в течение этого столетия решался вопрос быть или не быть буддизму в Государстве Центра.

В отличие от Тибета, распространение буддизма в Китае не получило ни малейшей государственной поддержки; до поры до времени власти его почти не замечали. Не было также никакого плана или системы в переводе буддийских текстов на китайский язык: каждый монах переводил то, чем располагал, первые китайские буддисты были вынуждены формировать свое представление о буддизме как целом и на основании этих фрагментарных и эпизодических переводов и компиляций. Регулярный перевод буддийских канонических текстов на китайский язык начинается только в конце II в. благодаря деятельности выходца из Парфии, известного нам под его китайским именем Ань Шигао, проповедовавшего в Китае (не только в столице, но и в центральной части страны) между 148 и 172 гг. Считается, что Ань Шигао был родственником царей Парфии. Он перевел на китайский язык около сорока различных сочинений, в основном относящихся к хинаянскому буддизму. Кроме того, в конце II в. в Лояне трудилось над переводами около десяти иноземных монахов.

Проблема перевода вообще исключительно важна для понимания особенностей буддийской традиции в Китае. Дело не только в том, что сам китайский язык сильно отличается от санскрита, — тибетский отличается от него не меньше. Но китайская нероглифическая письменность, передающая не произношение слова (корня), а его значение, создавала чрезвычайно серьезные препятствия для работы переводчиков. Кроме того, китайская культура за свою

уже двухтысячелетнюю историю такими учениями, как даосизм и конфуцианство, разработала сложную систему философской терминологии, во всех отношениях отличавшейся от буддийской и имевшей совершенно отличные от последней коннотации.

Первоначально переводчики пытались передать понятия буддийской религиозной доктрины при помощи понятий традиционной китайской философии *бодхи* (пробуждение, просветление) — *дао* (путь, высшая истина), *нирвана* — *у вэй* (недеяние) и т. д. Однако подобный перевод подменял исходные значения терминов, устанавливал ложные ассоциативные связи и не мог способствовать адекватной передаче сути буддийского учения. Поэтому первоначально буддийская мысль выступала в сильно китаизированном, а точнее — даосизированном виде. Эта китаизация заметна даже в названиях ранних переводов буддийских текстов. Один из переводов III в. «Аштасахасрика праджня-парамита сутры» (праджня-парамитские сутры начали переводить в Китае с конца II в.) назван по-китайски «Дао син цзин», то есть «Канон об осуществлении Дао-Пути». Если учесть, что на раннем этапе распространения буддизма на китайский не переводились систематические философские тексты (шастры), а только лишь сутры, причем и они переводились, как правило, без продуманной системы и последовательности, то понятно, что ранняя буддийская традиция в Китае чрезвычайно отличалась от нормативного индийского буддизма. Следует учитывать и тот уже упоминавшийся факт, что в период, синхронный начальному распространению буддизма в Китае, буддийская традиция в самой Индии отнюдь не сложилась окончательно и находилась в процессе становления,

тогда как тибетцы сразу же имели дело со зрелой и сложившейся традицией махаянского буддизма

Значительный прогресс в практике перевода буддийских текстов на китайский язык был достигнут благодаря деятельности Кумарадживы (занимался переводческой деятельностью между 401 и 413 гг.) Кумараджива выдвинул принцип «подбора значений» (*гэ и*), согласно которому понятиями традиционной китайской философии можно было пользоваться весьма ограниченно, отдавая предпочтение неологизмам, специально сконструированным словосочетаниям, создаваемым по принципу этимологического или семантического соответствия индийскому термину; например, *фан бянь* (*фан* — «способ», *бянь* — «удобный», «простой», «подходящий») — *упая*; *лунь хуэй* (*лунь* — «колесо»; *хуэй* — «вращение», «круговорот») — *сансара*; *фань нао* (*фань* — «бремя», «надоедливый», «докучливый»; *нао* — «мозг») — *клеша* В ряде случаев допускалось транскрибирование индийских терминов (*бодхи* — *пути*, *нирвана* — *непань*, *самадхи* — *саньмэй*; *бодхисаттва* — *путисадо* или сокращенно — *пуса*; *праджня-парамита* — *божоболоми* или *божо-боломидо*) Но в целом предпочтение отдавалось именно переводу термина

Кумараджива впервые перевел на китайский язык ряд фундаментальных философских трактатов, прежде всего — школы мадхьямака (шуньявада), что также придало новое направление развитию буддизма в Китае.

Принципы перевода, разработанные Кумарадживой, нашли применение и дальнейшее развитие в трудах многочисленных его последователей — Бодхиручи, Парамартхи, Дхармагупты и других В сере-

дине VII в. новую переводческую реформу провел знаменитый путешественник, мыслитель и переводчик Сюань-цзан. Сюань-цзан около двадцати лет провёл в Индии, по преимуществу в знаменитом монастыре-университете Наланда, где настолько овладел санскритом, что сумел принять участие в полемике с брахманами. Уже вернувшись в Китай, где он был обласкан императором Тай-цзуном, который даже предлагал монаху должность министра, Сюань-цзан по поручению императора перевёл на санскрит знаменитый памятник даосской философии — «Дао-Дэ цзин» («Канон Пути и Благодати»). Сюань-цзан предложил наиболее совершенную систему перевода, но к этому времени китайская буддийская традиция и свод канонических текстов (Трипитака) в основном уже сложились, и поэтому большинством школ китайского буддизма каноническими были признаны более ранние и ставшие авторитетными переводы Кумарадживы и его преемников. Переводческий подвиг Сюань-цзана, равно как и его стремление «исправить» китайский буддизм по индийским образцам, в значительной степени остался втуне, не будучи востребован китайской буддийской традицией.

Распространяясь в Китае, буддизм столкнулся с рядом трудностей, обусловленных особенностями культуры и традиционного китайского общества.

Во-первых, в Китае ещё задолго до I в. н. э. утвердилась концепция, согласно которой эта страна — центральное государство мира (самоназвание Китая — Чжун го, Срединное Государство, или Государство Центра), китайская культура — единственная культура мира, а все остальные народы — варвары. Эта концепция, имевшая аналоги и в других

цивилизациях древности, предполагала необходимость объяснения причин, зачем Китаю нужно «варварское», иностранное учение — буддизм

Апологеты буддизма обычно отвечали, что принципы буддизма тождественны принципам китайских «совершенных мудрецов» — Чжоу-гуна и Конфуция, однако применяются к «дальному и сокровенному», а не к «близкому и ясному» Буддизм не противоречит основополагающим принципам китайской цивилизации, а дополняет их Вспоминали и Конфуция, говорившего, что хорошему надо учиться и у варваров. Некоторые буддийские апологеты даже заявляли, что Китай, будучи физическим центром мира, совсем не обязательно должен быть также его духовным центром. Но существовала и «имперская» версия правомерности распространения буддизма в Китае благая Сила-Дэ древних монархов Китая была столь мощной, что достигла отдаленной Индии, оказала на индийских «варваров» цивилизующее воздействие, в результате чего и возник буддизм, а потом уже Индия с благодарностью поднесла в ответ буддизм как свой дар Китаю. В целом распространение буддизма в Китае способствовало определенному смягчению китаецентризма, хотя и не преодолело его

Во-вторых, в китайском обществе не было никаких аналогов института монашества, поэтому буддийские монахи обвинялись в нарушении не только основополагающих норм культуры и морали, но и вселенского, универсального порядка

Придерживаясь принципа безбрачия и меняя при постриге имя, монах, с китайской точки зрения, отрекался от своих предков, отказываясь от служения им и от продолжения рода Это считалось тяжким

аморальным деянием. Кроме того, поскольку само существование космоса обусловлено соединением полярных принципов *инь* и *ян*, их «браком», а буддизм призывает к безбрачию, следовательно, он выступает против должного миропорядка и достоин осуждения.

Буддийский монашеский устав (Виная) требовал от монаха полного отказа от собственности и проживания за счет милостыни, что было вполне естественным в индийских условиях. В Китае это давало повод для резких обвинений членов сангхи в ту-неядстве и безделье. А подобные обвинения часто вели к антибуддийским акциям правительства.

Оправдываясь, буддийские апологеты (а III—V века — эпоха буддийской апологетики в Китае) обычно подчеркивали роль монашества в духовном совершенствовании народа и в деятельности, направленной на благо всех существ, а также, конечно, предков, карма которых улучшается благодаря благим деяниям их потомков-монахов. Буддисты доказывали, что их принципы служения предкам и сыновней почтительности глубже и шире традиционных китайских.

Антимонашеская деятельность конфуцианских критиков буддизма косвенным образом способствовала развитию в Китае мирского буддизма, утверждавшего идеалы буддиста-мирянина, что обусловило чрезвычайную популярность в Китае «Сутры о Вималакирти», главный персонаж которой — мирянин Вималакирти превосходит своей святостью и мудростью не только монахов, но и великих бодхисаттв.

В-третьих, как уже говорилось, в Китае сложилась концепция сакрального (священного) характера

власти императора Император рассматривался не только как самовластный повелитель своих подданных, но и как космократор, миродержец, управляющий силами Вселенной и осуществляющий упорядочивающее воздействие на весь мир посредством присущей ему Благодати, Силы-Дэ Китайское государство, персонифицированное в особе монарха, требовало полного подчинения ему буддийской сангхи никаких независимых от государства общин или иных объединений в Китае не было

Подобное требование встретило на первых порах определенное противодействие со стороны монашества (когда позиции сангхи в Китае достаточно укрепились — к началу V в) Знаменитый буддийский апологет Хуэй-юань (344—416), создавший большую монастырскую общину на горе Лушань и впервые введший в Китае культ Будды Амитабхи, в своем сочинении «Монах не должен почитать императора» («Сэн бу цзин ван чжэ лунь»), соглашаясь с традиционным пониманием императорской власти, утверждал, что монах по своему положению стоит выше императора, ибо все силы последнего «от мира сего» и укоренены в сансаре, тогда как монах стремится к освобождению от сансары и реализации своей природы Будды, а следовательно, он «надмирен» и неподвластен монарху-миродержцу

Тем не менее, сангха в Китае в конечном итоге оказалась полностью подконтрольной государству, регламентировавшему все стороны ее деятельности, включая признание того или иного человека монашествующим (иногда для этого даже требовался экзамен на знание основных сутр) и численность монашества.

Говоря о проблемах, с которыми буддизм столкнулся в ходе своего утверждения в Китае, и вы-

званных ими дискуссиях, оказавших значительное влияние на эволюцию буддизма в стране, нельзя не упомянуть дискуссию о «неуничтожимости духовного начала» (*шэнь бу ме*)

Поскольку в Китае не было развитых теорий бессмертия души, да и вообще души как особой духовной и принципиально отличной от тела сущности, буддийское учение о карме воспринималось китайцами как доктрина, предполагающая наличие в человеке вечного и неуничтожимого духовного начала. Такое понимание в корне противоречило основополагающей буддийской доктрине — анатмаваде и, по существу, совпадало с самыми грубыми формами индуистской атмавады. Однако именно эту теорию неуничтожимости духа в Китае в III—V вв. воспринимали как собственно буддийскую.

Противники буддизма из числа ортодоксальных конфуцианцев выступали против этого учения, утверждая, что духовное начало, будучи функцией тела, подобно тому, как острота является функцией или качеством ножа, не может существовать после смерти тела, как и острота не может существовать отдельно от ножа. Особенно бурные дискуссии по этому вопросу проводились в V—начале VI в., когда буддизм пользовался особым покровительством императорского двора династии Южная Лян (прежде всего лянского императора У-ди, даже величавшего себя «императором-бодхисаттвой»). Против буддийских апологетов тогда выступал конфуцианский ученый Фань Чжэнь, имя которого и осталось в истории только благодаря этим диспутам.

Закреплению доктрины «неуничтожимости духовного начала» способствовало и незнание китайцами

в течение длительного времени шастр — систематических философских трактатов. Знакомство с ними благодаря переводческой деятельности Кумарадживы (вначале на захваченных в IV—VI вв. кочевниками северных землях страны, а потом и на юге, где правили национальные династии) поставило вопрос о соответствии устоявшихся представлений о буддизме его подлинному учению.

С одной стороны, осознание этого вопроса привело к отказу от полностью несовместимых с буддизмом его интерпретаций, а с другой — побудило китайских буддистов искать в самой религиозно-философской литературе индийского буддизма опору для сложившегося в Китае подхода к фундаментальным буддийским идеям.

Неадекватное понимание в Китае анатмавады в значительной степени было обусловлено натуралистическим субстанциализмом традиционной китайской философии, который «овеществил» поток психических состояний буддийской философии и превратил его в некую духовную «вечную вещь» (*чан у*). Такой же подход применялся и к понятию *шунья*, «пустота». Китайские буддисты в IV в. разработали особое «учение о праджне» (*божо-сюэ*), представлявшее собой не что иное, как переложенную на язык буддийской терминологии даосско-конфуцианскую философию *сюань-сюэ* в редакции Ван Би (226—249). Мыслители школы *божо-сюэ* (прежде всего учитель Хуэй-юаня, Дао-ань, 312—385) рассматривали *шунью* как аналог китайского «отсутствия» (*у*) — то есть некоего неоформленного, бескачественного состояния мира, предшествующего его оформлению и превращению «в мир наличия» (*ю*), наличного бытия «десяти тысяч вещей»

(*вань у*) Китайские буддисты IV в прямо называли шунью «коренным отсутствием» (*бэнь у*) и «телом-субстанцией» (*ми*) всего сущего

После перевода на китайский язык буддийских философских трактатов (вначале шуньявадинских, а позднее и виджнянавадинских) неправомерность подобных интерпретаций стала очевидной. С другой стороны, определенное понимание буддизма в Китае уже сложилось и отказаться от него было практически невозможно. Тогда теоретики китайского буддизма в самой индийской традиции нашли идеи, подкрепляющие сложившуюся интерпретацию буддизма. Начинается период реинтерпретации буддизма в Китае (вторая половина V—первая половина VI в.), связанной с расцветом в Китае теории Татхагата-гарбхи (кит. *жулай цзан*)

Три фактора сыграли очень важную роль в знакомстве китайских буддистов с теорией Татхагата-гарбхи и в отдании ей предпочтения перед другими буддийскими учениями: перевод на китайский язык «Махапаринирвана сутры», имевший огромный резонанс, деятельность Парамартхи, активно пропагандировавшего в Китае синтез йогачары и теории гарбхи и познакомившего Китай с таким шедевром этого синтеза, как «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», и установившийся еще со времен крупнейшего конфуцианца Мэн-цзы (ок. 372—289 до н. э.) устойчивый интерес китайской мысли и китайской культуры к проблеме сердца-ума (*синь*) — индийское зерно пало на добрую почву.

История формирования текста «Махапаринирвана сутры» очень сложна и запутана, особенно если учесть разницу между ее редакциями, имевшими хо-

дение в северном и южном Китае, и серьезные содержательные отличия в переводах (Буддхабхадры, Фа-сяня и Дхармакшемы) По всей видимости, окончательное формирование текста сутры, имевшей, конечно, индийское происхождение, происходило в Центральной Азии Именно там, вероятнее всего, в сутру была добавлена знаменитая 23-я глава, провозгласившая тезис, согласно которому все живые существа обладают изначально пробужденной природой, являясь по своей сути Буддами

«Махапаринирвана сутра» прямо провозглашает окончательность учения о гарбхе как «изначально пробужденной» (*бэнь цзюэ*) природе Будды, наделенной такими благими качествами, как вечность, блаженство, истинная самость и чистота Интерпретация сутры в духе учения о изначально пробужденном едином «сердце-уме» (*экаचितта*), образующем природу всех существ, окончательно утвердилась после комментариев знаменитого ученика Хуэй-юаня по имени Дао-шэн (360?—434) и перевода Дхармакшемы

Парамартха (Чжэнь-ди, 498—569, прибыл в Гуанчжоу из Индии в 546 г) был убежденным приверженцем синтеза йогачары и теории Татхагатагарбхи. Именно его переводы и интерпретации окончательно склонили китайских буддистов в пользу этого направления буддийской мысли и убедили их в высшем и окончательном (*нитартха, ляо и*) характере его учения В Китае Парамартху преследовали неудачи, и, гонимый смутой и политическими неурядицами, он был вынужден постоянно переезжать с места на место Парамартха несколько раз пытался вернуться в Индию, но безуспешно (один раз он уже сел на корабль, но буря вынудила судно при-

стать в Гуанчжоу, губернатор которого уговорил Парамартху остаться), а один раз он даже пытался совершить в высшей степени предосудительный для монаха поступок — покончить жизнь самоубийством. Парамартха перевел на китайский язык очень важные йогачаринские тексты, поданные Парамартхой в духе синтеза йогачары и теории гарбхи. Но самым важным его деянием было ознакомление китайской сангхи с «Трактатом о пробуждении веры в Махаяну», а возможно, и само написание этого текста, ставшего своеобразной Библией оригинальных школ китайского буддизма и множество раз комментированного в Китае (особенно известным комментатором является Фа-цзан), Корее (комментарии Вонхе) и Японии.

В китайской философской традиции сердце (*синь*) — прежде всего мыслящий, а не чувствующий орган, это умное сердце. В трактате «Мэн-цзы» (особенно в главе «Об исчерпании сердца» — «Цзинь синь») есть утверждения, типа «тот, кто познает свою природу, познает и Небо»; там же найдем такие термины, как «благосердие» (*лян синь*) и «благоточие» (*лян нэн*), указывающие на благую и совершенную природу сердца-ума, аналогичную «самосвечению» (*прабхасвара*) ума (*читта*) в теории гарбхи. И наконец, избранное слово *синь* для перевода санскритского *читта* довершило взаимосближение буддийской и конфуцианской тенденций интерпретации сердца-ума (*синь/читта*). Таким образом, преобладающий в собственно китайской философской традиции интерес к проблеме сердца-ума также во многом определил ориентацию китайской буддийской мысли на теорию Татхагатагарбхи.

Окончательное размежевание между китаизированными школами, ориентировавшимися на теорию гарбхи, и школами, стремившимися «исправить» китайский буддизм по индийским стандартам, произошло в середине VII в. Именно тогда буддийский Китай сделал окончательный выбор, отвергнув в лице хуаяньского патриарха Фа-цзана индийскую версию буддизма, принесенную в Китай Сюань-цзаном, как ограниченную познанием преходящих феноменов и лишенную подлинного сотериологического универсализма. После этого китайские буддисты практически утрачивают интерес к тому, что происходит у буддистов Индии (этот интерес не могут уже оживить ни паломничество монаха И-цзина, ни кратковременный успех проповедников тантрического буддизма Амогхаваджры, Ваджрабодхи и Субхакарасимихи в первой половине VIII в.) Поэтому не только поздняя Ваджраяна и традиция махасиддхов, но даже логико-эпистемологические изыскания Дхармакирти и его последователей остаются совершенно неизвестными в Китае. Этот интерес внезапно и достаточно бурно возродился в XI в., когда на китайский переводятся (впрочем, подвергаясь при этом сокращениям и правке в соответствии с китайским пониманием «приличий») тантры класса наивысшей йоги. Но этот всплеск интереса уже ничего не изменил, а в XIII в. сочинения Сюань-цзана и его ученика Куай-цзи и вовсе теряются (позднее они были вновь привезены в Китай из Японии).

Развитие идей Татхагатагарбхи в Китае пошло по пути создания теории «природы Будды» (*фо син лунь*). В основе ее лежало представление о наделенности каждого живого существа природой Будды (*фо син*), которая является его истинной сущностью

и его истинным Я все живые существа по своей природе — Будды и их истинная природа изначально пробуждена. Обычно под «природой Будды» понималось исходное, субстратное сознание, тождественное Татхагатагарбхе. Цель буддийской практики — реализация этой изначально присущей человеку природы, ее осознание, ее актуализация в повседневном опыте.

Теория природы Будды сложилась в результате взаимодействия махаянского учения о том, что все дхармы наделены свойствами Будды, «буддовы» по своей сути, и традиционных китайских (конфуцианских) теорий природы человека (*син*), утверждавших устами Мэн-цзы, что человек по своей природе добр и потенциально наделен всеми нравственными совершенствами.

К VI в. буддизм в Китае стал мощной идейной силой. По всей стране существовало множество монастырей (особенно крупные монастырские комплексы располагались на севере, где были возведены гигантские статуи Будд и бодхисаттв, — пещерные комплексы Лунмэнь и Юньган), в которых жили многочисленные монахи. Буддизм, пользовавшийся покровительством многих императоров, постепенно завершал свою интеграцию в китайское общество. Шел активный процесс оформления так называемой «триады учений» (*сань цзяо*), то есть конфуцианства, даосизма и буддизма. Эта триада определила духовное развитие китайского общества на протяжении последующих полутора тысяч лет.

Сложившиеся в VI—VIII вв. школы китайского буддизма, определившие своеобразие буддийской традиции всего Дальнего Востока, можно разделить на три основные группы.

1) «Школы трактатов» (*лунь*), базирующиеся на одной из индийских шастр и занимающиеся по преимуществу изучением и комментированием текстов философии индийского буддизма (мадхьямака, йогачара, классическая Абхидхарма). К ним относятся такие школы, как Сань лунь цзун (школа Трех Трактатов, мадхьямака), Фа сян цзун (школа дхармовых признаков, йогачара), Чэн ши цзун (близкая к Хинаяне школа трактата Сатьясиддхи шастра, написанного Хариварманом) и Цзюйшэ лунь цзун (школа трактата Васубандху «Абхидхармакоша»). Эти школы, представлявшие собой островки индийского буддизма в Китае, были малочисленны, лишены существенного влияния и рано прекратили свое существование (частично сохранившись, однако, в Японии), хотя некоторые их представители (самый яркий пример — Сюань-цзан) сыграли огромную роль в истории китайского буддизма.

2) «Школы сутр» (*цзин*), то есть школы, базирующиеся на том или ином доктринальном тексте, приписываемом традицией Будде и считающемся в данной школе высшим выражением буддийской истины. К ним относятся такие не имеющие индийского аналога школы, как Тяньтай цзун (школа горы Тяньтайшань), основанная на учении «Сутры лотоса благой Дхармы» («Саддхарма пундарика сутра», «Фа хуа цзин»), и «Хуаянь цзун» (школа «Аватамсака сутры»), основанная на учении одноименной сутры (кит «Хуаянь цзин»). Хотя школы данного типа основывались не на философском, а на религиозно-доктринальном тексте, тем не менее они занимались теоретическими философскими проблемами, разработали сложные системы, не сводимые к учению того или иного индийского текста. Эти школы создали спе-

цифически дальневосточные системы буддийской философии, базирующиеся на теории Татхагатагарбхи (точнее, на синтезе теории гарбхи и йогачары) После расцвета в VII—первой половине IX в их влияние ослабело, хотя философия школ сутр сохраняла свою актуальность в течение всей истории буддизма в Китае и на Дальнем Востоке

3) «Школы медитации», созерцания (*чань*), уделявшие внимание преимущественно буддийской психопрактике, медитации, йоге К этой группе прежде всего относится специфически китайская школа *Чань цзун* (яп. *Дзэн-сю*) С известными оговорками к этой группе можно также отнести «школу мантр» (*чжэнь янь цзун*; она же — «тайное учение», *ми цзяо*), представлявшую в Китае, начиная с VIII в., тантрический буддизм, который не получил, однако, значительного распространения в Китае, школу Чистой Земли (*Цзинту цзун*), центральной практикой которой является молитвенное повторение имени Будды Амитабхи, школу Винаи (*люй цзун*), занимавшуюся вопросами монашеской дисциплины Некоторые из этих школ разрабатывали доктрину преимущественно созерцательного характера, учение других отличалось акцентом на вере и религиозном ритуале С середины IX в школы этой группы — Чань и «Чистая Земля» — становятся главными в китайском, а с XII—XIII вв — и во всем дальневосточном буддизме Они часто используют религиозную практику друг друга и заимствуют многие положения теоретического учения других школ, прежде всего Хуаянь Здесь мы остановимся только на специфически китайских школах, учение которых значимо для понимания эволюции в Китае именно философского учения буддизма.

Школа Тяньтай (Тяньтай цзун)

Школа Тяньтай — одна из первых буддийских школ, оформившихся в Китае. Ее основателем является монах Чжи-и (538—597), хотя фундамент учения был заложен его учителями — Хуэй-вэнем и Хуэй-сы. Название школы происходит от названия горы Тяньтайшань в восточном Китае (пров Чжэцзян), где долгое время жил и проповедовал Чжи-и. Поскольку основным каноническим текстом школы является «Лotosовая сутра» (кит. «Фа хуа цзин»), то ее называют также школой Сутры Лотоса (*Фахуа цзун*).

Предпочтение, оказываемое школой Тяньтай этой сутре, обусловлено с ее доктриной классификации учений (*пань цзяо*), обосновывающей ее преимущество перед другими школами. Эта доктрина называется «пять периодов, восемь учений» (*у ши ба цзяо*).

Согласно учению о пяти периодах, Будда Шакьямуни после обретения пробуждения пребывал в особой форме предельной сосредоточенности, транс-се «морского отражения» (*хай ин саньмэй*). В этом состоянии сознание Будды, подобно морской глади во время штиля, отражало все объекты, и Будда увидел весь мир как абсолютное единство бесконечного Ума. Свое видение Будда изложил в «Аватамсака сутре» и проповедовал божествам и бодхисаттвам, но даже для них она оказалась слишком сложной и непонятной. Тогда Будда решил готовить учеников к восприятию истины постепенно и в Оленьем Парке в Бенаресе (Варанаси) проповедовал учение о Четырех Благородных Истинах и причинно-зависимом происхождении (Хинаяна). После усвоения ими этого учения Будда проповедовал махаянскую теорию сознания (*йогачару*), а затем — маха-

янское учение о бессущности и пустотности дхарм (мадхьямаку) И только после того, как ученики были таким образом подготовлены к восприятию высшей истины, Будда проповедовал им «Лотосовую сутру», ставшую итогом его наставлений. Перед самой своей кончиной и окончательным уходом в нирвану Будда проповедовал еще «Махапаринирвана сутру», которая в школе Тяньтай рассматривается как сутра, подтверждающая высшую истинность «Лотосовой сутры»

Утверждается, что содержание «Сутры Лотоса» тождественно высшей истине «Аватамсака сутры», однако по форме «Лотосовая сутра» превосходит ее: «Аватамсака сутра» понятна, да и то с большим трудом, людям только с самым сильным и развитым интеллектом, тогда как «Лотосовая сутра» доступна и понятна как людям наиболее умным и образованным, удовлетворяя их требования, так и простым и невежественным Следовательно, именно учение «Лотосовой сутры» является всеобъемлющим, законченным, совершенным, «круглым» (*юань*)

Обычно считается, что учение школы Тяньтай базируется на мадхьямаке Нагарджуны Однако в действительности оно очень далеко от классической мадхьямаки и представляет собой вариант теории Татхагатагарбхи Две важнейшие идеи Тяньтай — доктрина «в одном акте сознания — три тысячи миров» (*и нянь сань цяннь*) и концепция «единого ума» (*и синь; экачитта*) Психопрактическая сторона учения школы выражается в формуле «прекращение и созерцание» (*чжи гуань*), восходящей к раннебуддийской практике *шаматха-випашьяна* (успокоение и аналитическое созерцание), но приобретшей в рамках школы Тяньтай специфические формы

И доктрина *и нянь сань цянь*, и учение о едином Уме тесно связаны с космологическими представлениями буддизма, прежде всего с воззрением, согласно которому каждый тип живых существ и его «местопребывание» могут рассматриваться двояко как особый уровень развертывания сознания и как соответствующий ему мир

Таких миров/типов живых существ (*ши*) традиция школы Тяньтай насчитывает десять. Это шесть миров сансарических существ: миры адов, голодных духов, животных, людей (имеются в виду только «мирские люди», «профаны» — *притхагджана, су жэнь*), титанов-асуров и божеств. К мирам сансары добавляются еще четыре мира «благородных личностей» (*арья пудгала; сянь*): мир шраваков, пратьека-будд, бодхисаттв и мир Будды.

Каждый из этих миров присутствует в любом другом мире, миры как бы проникают друг в друга, мир адов присутствует в мире Будды (отсюда и весьма оригинальная «гностическая» идея буддизма Тяньтай о том, что природе Будды присуще не только добро, но и зло), а мир Будды присутствует в адах, умножение десяти на десять дает сто миров. Каждый мир рассматривается еще в трех отношениях, каждое из которых тоже получает статус особого мира (*ши цянь*): 1) мир существ (рассмотрение каждого мира в аспекте населяющих его существ), 2) мир пяти скандх (рассмотрение каждого мира в психологическом аспекте как уровень развертывания сознания существ) и 3) мир-страна (рассмотрение каждого мира как вместилища живых существ)

Умножение десяти миров на три дает тридцать миров. Далее следует перемножение уже имевшихся ста миров и полученных тридцати, что и дает число

«три тысячи». В этом учении ясно просматривается сущность школы Тяньтай как результат взаимодействия индийской и собственно китайской традиций, которое здесь проявилось через взаимовлияние индийской философской психологии и китайской комбинаторики и нумерологии, то есть идеологически значимых операций с математическими или квазиматематическими объектами, нумерология играла очень важную роль в традиционной китайской философии.

Все три тысячи миров существуют не только объективно и не только как содержание сознаний живых существ, но все они равным образом опираются на абсолютный Единый Ум (*и синь*), Ум Будды. Каждый акт этого Ума полагает эти миры целиком и полностью.

Теория Единого Ума теснейшим образом связана с тяньтайской доктриной Вечного Будды.

В «Лотосовой сутре» Будда говорит, что только глупцы отождествляют его с Сиддхартхой Гаутамой, обретшим пробуждение под Древом Бодхи: Будда пробужден извечно, он никогда не рождается и никогда не умирает. Основатели школы Тяньтай сделали из этих высказываний вывод, что Будда есть истинная сущность, подлинная реальность как всей вселенной в целом, так и каждого существа в отдельности, все наделено изначально просветленной природой Будды. Этот тезис школы Тяньтай отличает ее от всех других школ китайского (и не только китайского) буддизма. Школа Тяньтай утверждает, что природой Будды наделены не только живые существа (сантана, «психические континуумы»), но и вещи, «неживая природа» («не-континуумы»); другие же школы считают только живые существа обла-

дателями природы Будды, тогда как «неживая природа» выступает лишь их коррелятом. Следует отметить, что этот своеобразный тяньтайский пантеизм оказал огромное влияние на искусство Дальнего Востока, особенно на поэзию и живопись Китая и Японии, пронизанных переживанием образов природы как многообразных явлений единого Абсолюта.

В учении школы Тяньтай в полной мере проявился субстанциализм китайского буддизма, граничащий с элементами панпсихизма и пантеизма.

Еще один аспект учения школы Тяньтай — ее теория тройственной истины (*сань ди*).

По форме это учение восходит к теории двух истин Нагарджуны, однако по сути оно радикально отличается от последней, хотя определенная преемственность идей, конечно, сохраняется.

Первая истина школы Тяньтай гласит, что поскольку любое явление причинно обусловлено, оно лишено самобытия и фактически бессущностно, будучи своего рода проявлением той совокупности причин и условий, которые ее породили. Эта «истина пустоты» (*кун ди*) в целом соответствует учению Нагарджуны.

Вторая истина называется истиной о ложном или условной истиной (*цзя ди*). Она сводится к тому, что все явления лишены истинной сущности, неизменной и постоянной основы и поэтому подобны иллюзорным образам или порождениям фантазии (*хуань; хуа*).

Третья истина называется «истиной срединного пути» (*чжун дао ди*), то есть пути между двумя крайними точками зрения. Она заключается в том, что в действительности все явления наделены одной и той же «дхармовой природой» (*фа син*), не рож-

даются и не гибнут, будучи вечными проявлениями вечного Будды

По существу, истиной в строгом смысле слова школа Тяньтай считает третью истину, тогда как первые две представляют собой только лишь следствие неполного или неадекватного познания реальности. Другими словами, если мы будем рассматривать явления вне целостного миропонимания и без знания о тождестве чувственного мира и Единого Ума Будды, то с неизбежностью придем к первым двум ограниченным точкам зрения. Теория единого Ума восстанавливает мир в его реальности, утверждая его тождественность с абсолютно пробужденным Умом Будды и совершая в рамках буддийского мировоззрения своеобразное «оправдание бытия» (выражение К. Ю. Солонина)

В учении о трех истинах опять-таки присутствует результат взаимодействия фундаментальных для махаянского буддизма учений о тождестве сансары и нирваны и об относительной и абсолютной истинах с традиционной натуралистической и космологической направленностью философской мысли Китая.

Психопрактика школы Тяньтай наиболее полно раскрывается в трактате «Мохэ чжи гуань» («Маха шаматха випашьяна») — «Великий трактат о прекращении волнения сознания и аналитическом созерцании». В этом тексте утверждается, что методы созерцания были унаследованы школой Тяньтай благодаря тайной устной передаче двух методов йоги: метода «золотого устного наставления», передаваемого от Будды Шакьямуни, и «метода нынешнего учителя», передаваемого от Нагарджуны.

Изложение основ психопрактики сопровождается в трактате Чжи-и детальным анализом всех по-

ложений тяньтайского учения и категорий философии данной школы.

Школа Тяньтай процветала в Китае до середины IX в., после чего постепенно пришла в упадок, пережив период краткого возрождения в XI—XII вв. В начале IX в. японский монах Сайт (767—822) начал распространять учение Тяньтай (яп. *Тэндай*) в Японии, где в IX—XII вв. оно получило широкое распространение и государственную поддержку. В XIII в. из Тэндай выделилась школа монаха Нитирэна (1222—1282), делавшая особый упор на почитании «Сутры Лотоса» и повторение ее названия (по-японски — «Намо мехо рэнгэ ке» — «Поклонение „Сутре лотоса сокровенного Учения“»). Эта молитва заменила всю сложную созерцательную практику шаматхи и випашьяны школы Тяньтай. В остальном школа *Нитирэн-сю* разделяет положения тэндайского учения, считая его наивысшим учением Единой Колесницы. В настоящее время школа Нитирэн-сю — одна из самых распространенных буддийских школ Японии. Собственно школа Тэндай также остается достаточно влиятельной. Ей принадлежат многочисленные монастыри, храмы, центры, благотворительные фонды и университеты.

Определенное распространение, хотя и незначительное, школа Тяньтай имела в Корее и Вьетнаме.

Школа Хуаянь (Хуаянь цзун)

Школа Хуаянь получила свое название по наименованию сутр, на которых основывала свое учение. «Хуаянь цзин» («Аватамсака сутра») — собрание нескольких сутр, сведенных воедино в начале нашей эры (видимо, в Центральной Азии). Важнейшей из них для школы Хуаянь была «Гандавьюха сутра».

Основатель школы — монах Фа-цзан (или Сяньшоу, 643—712) был по своему происхождению согдийцем, из Центральной Азии, хотя родился и жил в Китае. Он формально считается третьим патриархом Хуаянь, поскольку впервые стал комментировать «Аватамсака сутру» монах Ду-шунь (557—640), который, правда, при жизни считался скорее чудотворцем, нежели мыслителем.

Еще совсем молодым человеком Фа-цзан стал членом переводческой группы Сюань-цзана и с энтузиазмом работал над переводами. Однако вскоре он полностью разочаровался в индийском буддизме Сюань-цзана и ушел из группы. Несколько позднее Фа-цзан в чрезвычайно резких выражениях критиковал преемника Сюань-цзана — монаха-философа Куай-цзи (Куй-цзи), сыграв, по существу, ключевую роль в дискредитации дела Сюань-цзана, приведшей к упадку его школы и радикальному разрыву китайского буддизма с магистральной ветвью развития позднеиндийской буддийской традиции. Сюань-цзан был для Фа-цзана полухиньянистом, ограничивавшимся познанием феноменов, а не Абсолюта, проявляющегося в феноменах. Он категорически отверг йогачаринскую доктрину иччхантников, провозгласив принцип всеобщего обладания существами изначально пробужденной природой Будды.

Будучи авторитетнейшим буддийским учителем своего времени, Фа-цзан был приглашен проповедовать императрице У-хоу (У Цзэтянь), пытавшейся узурпировать престол в конце VII в. и надевавшейся обрести в буддизме идеологическое обоснование своей узурпации. Эти проповеди легли в основу знаменитого «Трактата о золотом льве» («Цзинь ши-цзы чжан»)

Сама школа Хуаянь — одно из наиболее философски ориентированных направлений китайского буддизма. Это даже послужило поводом для ее критики со стороны других школ, обвинявших Хуаянь в том, что из-за своей приверженности к теоретическим построениям она пренебрегает буддийской религиозной практикой.

Исходный пункт хуаяньской философии, ее доктринальная основа — образ драгоценной сети бога Индры, описанный в «Гандавьюха сутре». Эта сеть была сплетена из нитей драгоценных камней, каждый из которых отражал все остальные камни и в свою очередь отражался во всех камнях. В этом образе последователи Хуаянь увидели метафору «дхармового мира», единого и целостного универсума. Объясняя учение Хуаянь своим ученикам, Фа-цзан взял десять зеркал и расположил их вокруг статуи Будды таким образом, что статуя стала до бесконечности отражаться в этих зеркалах (подобного рода экспозиции можно видеть и в современных буддийских монастырях в Китае). Этот наглядный пример иллюстрировал одно из четырех базовых положений Хуаянь «все в одном и одно во всем» — в каждом элементе весь мир и этот элемент — в каждом другом элементе.

Все в одном
Одно во всем
Все во всем
Одно в одном

Эти положения разворачиваются хуаяньскими мыслителями в стройную религиозно-философскую систему при помощи двух доктрин: 1) «взаимная беспрепятственность принципа и феноменов» (*ли-ши у*

ай) и 2) «взаимная беспрепятственность феноменов» (*ши-ши у ай*). Но прежде, чем рассматривать эти доктрины, необходимо выяснить, что понимали мыслители школы Хуаянь под принципом (*ли*) и под феноменами (*ши*)

Понятие «принцип» (*ли*) восходит к конфуцианскому мыслителю III в до н э Сюнь-цзы и философии синкретической даосско-конфуцианской школы III—IV вв до н э *сюань-сюэ*, однако центральной философской категорией до Хуаянь оно не было. Зато позднее из учения Хуаянь его заимствуют философы-неоконфуцианцы XI—XII вв Чэн Хао, Чэн И и Чжу Си, которые не только выстроили все свое учение вокруг понятия «принцип», но и назвали свою систему «принципологией» (*ли сюэ*)

Как слово обыденного языка, *ли* первоначально означало размежевание полей, позднее — обработку, шлифовку и огранку драгоценных камней. С самого начала в нем присутствовало значение упорядочения, внесения порядка, структуры, оформления. Благодаря этому за *ли* закрепились такие значения, как «принцип», «правило», «норма», «разумность», «резон». В философии это слово стало обозначать рациональный структурообразующий и формообразующий принцип. В современном китайском языке понятие «рациональность» передается через слово *хэли* — «соответствующий принципу», «соответствующий *ли*»

Слово *ши* имело два основных значения. 1) дело и 2) как глагол оно означало «служить». В философских текстах *ши* в первом значении стало употребляться как синоним слова *у* (вещь, существо), что связано с представлением о вещах как о *делах*, то есть образованиях, находящихся в процессе постоянного изменения (*и*)

Таким образом, понятие *ли* выражало идею некоего вечного и неизменного принципа, а *ши* — его временного, текучего и изменчивого проявления или выражения. С этими значениями двух рассмотренных понятий и связаны основные положения хуаяньской буддийской философии.

В философии Хуаянь оба рассмотренных понятия введены, естественно, в буддийский философский контекст. Под принципом (*ли*) понимается реальность как она есть, истинносущее, по выражению выдающегося российского буддолога О. О. Розенберга «Вещи-события» (*ши*) — это проявления принципа, элементы эмпирической действительности, дхармы в их инобытии (тогда как принцип — это дхармы, точнее, Дхарма как она есть). Исходя из махаянского положения о фундаментальном тождестве нирваны и сансары, философы школы Хуаянь рассматривают принцип и вещи (феномены) не только как связанные, но и как сущностно тождественные начала: феномены это проявления принципа, его обнаружение; это как бы выход принципа из его бытия в мир причинно обусловленных факторов. Поэтому они лишены своей собственной независимой от принципа природы и по своей сути тождественны ему. Если принцип является в вещах, то и вещи, в свою очередь, наделены природой «принципа».

Теория *ли-ши у ай* вполне закономерно может быть возведена к общемахаянским доктринальным положениям, тогда как теория *ши-ши у ай* является исключительным достоянием буддизма Хуаянь.

Поскольку феномены наделены природой принципа, они несут в себе все его атрибуты, в том числе и бесконечность. Следовательно, каждый феномен, каждый элемент, каждая дхарма по своей при-

роде бесконечны и всеобъемлющи: «Каждый цветок содержит в себе мудрость всех сутр Великой Колесницы» Весь эмпирический мир — система, целостность бесконечных и поэтому взаимосодержащих друг друга элементов — феноменов, «вещей» (ср. образ сети бога Индры). В каждой песчинке Ганга содержатся все бесчисленные миры, в которых столько же Гангов, сколько песчинок в одном Ганге; в одном волоске присутствует весь золотой лев (пример, на котором Фа-цзан объяснял свое учение императрице) В качестве современного примера можно привести голограмму, каждый сколок которой несет в себе информацию о целом; принцип голографичности становится одним из важнейших в процессе становления новой научной парадигмы, и ныне к нему проявляют все больший интерес многие специалисты в области методологических проблем науки и научного знания Мир в его подлинной реальности — это единая целостная система принципа, явленного в вещах, и вещей, каждая из которых несет в себе все остальные И тот же мир (*дхармадхату; фа цзе*) — Вселенское Тело Будды, олицетворенное в образе Будды Вайрочаны, это Единый Ум, существующий, однако, только будучи явленным в единичных умах/сердцах существ.

Школа Хуаянь считает свое учение самым совершенным и полным буддийским учением, Единой Колесницей. Это превосходство Хуаянь над другими буддийскими школами не просто декларируется ее последователями, но и обосновывается в традиционных доксографических и историко-философских текстах по классификации учений (*пань цзяо*).

Первый такой текст («Трактат о пяти учениях», «У цзяо чжан») был написан самим Фа-цзаном В

нем он последовательно рассматривает учение народного буддизма (доктрина кармы), Хинаяну, две школы Махаяны — йогачару и мадхьямаку, а также собственно учение Хуаянь. В качестве критерия истинности и полноты учений взята их способность разрешить проблему соотношения «я» (*во*; здесь — сознание, субъект, единство) и дхарм (*фа*; здесь — вещи, объекты, множественность). Результат, к которому пришел Фа-цзан, можно резюмировать следующим образом

Народный буддизм (получивший позднее наименование «учения людей и богов», поскольку ставит своей целью не освобождение, а обеспечение себе нового благоприятного рождения в виде человека или божества) есть и «я», и дхармы.

Хинаяна: «я» нет, дхармы есть

Махаяна:

а) йогачара: «я» есть, дхарм нет;

б) мадхьямака. нет ни «я», ни дхарм; есть лишь отношение между ними.

Хуаянь (Экаяна): есть и «я» и дхармы, но нет их противопоставления, оппозиция между ними снята.

В этой схеме важны два момента. Во-первых, ее диалектичность. Вначале признаются оба тезиса, затем последовательно — только один из них, затем отрицаются оба и утверждается лишь реальность отношения между ними и наконец вновь утверждаются оба принципа, но отношение между ними (их оппозиция, или противопоставление друг другу) отрицается. Во-вторых, понятия буддийской психологии («я», дхармы) употребляются здесь в значениях, очень далеких от классических абхидхармистских, хотя и близких к йогачаринским, в которых под «я»

часто понимался эмпирический субъект, коррелирующий с эмпирическими объектами

Высшая точка зрения, принимаемая Фа-цзаном. — Дхармовая Вселенная школы Хуаянь, где есть и субъект (*чжу* — «хозяин» или *ши* — «это») и объект (*кэ* — «гость» или *би* — «то»), и единство и множественность, но нет их противопоставления или взаимоисключенности все присутствует во всем, все имманентно всему. Классификацию Фа-цзана развил и дополнил хуаяньский мыслитель Цзун-ми (780—841), пятый патриарх этой школы и держатель традиции Хэцзэ школы Чань. Помимо названных учений он также рассматривал конфуцианство и даосизм как самые низшие, «внешние» учения (*вай дао*)

Школа Хуаянь как самостоятельное направление китайского буддизма приходит в упадок во второй половине IX в., но ее философию заимствует школа Чань в качестве теоретического основания своей созерцательной практики, что подготовил своей деятельностью Цзун-ми. В рамках Чань учение школы Хуаянь сохранилось до настоящего времени.

Школа Хуаянь имела ограниченное распространение в Корее (*Хваом*) и Японии (*Кэгон*). Сейчас в Китае и Японии существует по одному хуаяньскому монастырю, однако хуаяньская философия продолжает тщательно изучаться в многочисленных монастырях школы Чань (Дзэн).

Школа Чань (Чань цзун)

Школа Чань относится к наиболее китаизированным школам дальневосточного буддизма, и некоторые исследователи даже склонны видеть в ней квинтэссенцию китайского буддизма. Вместе с тем нельзя

не признать, что типологически сходные явления характерны и для иных традиции буддизма — достаточно вспомнить об индийских махасиддхах с их своеобразным юродством и стремлением к обретению состояния Будды «в этом теле» или тибетскую практику Дзог-чэн (а отчасти и Маха-мудру). С другой стороны, нельзя не учитывать и того факта, что господствующее положение Чань в позднем буддизме Китая и других стран региона во многом обусловлено конкретно-историческими условиями развития этих обществ в тот период. Тем не менее, отрицать или преуменьшать значимость этой школы для дальневосточного буддизма, конечно, нельзя.

Название школы точно отражает ее существо. Слово *чань* (сокращение от *чаньна*) есть не что иное, как транскрипция санскритского *дхьяна* (созерцание, медитация). Это указывает на преимущественно йогическую, психопрактическую ориентацию данного направления буддизма. Другое, малоизвестное, название этой школы — школа «Сердца Будды» (*буддха хридая; фо синь цзун*)

Согласно традиции, основал ее сам Будда Шакьямуни, который один раз поднял перед учениками цветок и улыбнулся («Цветочная проповедь Будды»). Никто, однако, кроме Махакашьяпы, не понял смысла этого жеста Будды. Махакашьяпа же ответил Будде, тоже подняв цветок и улыбнувшись. В это мгновение он пережил пробуждение: состояние пробуждения было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в устной или письменной форме. Так, согласно Чань, началась традиция прямой («от сердца к сердцу») передачи пробуждения от учителя к ученику. В Индии Дхарма (в данном случае то же самое, что и пробуждение, бодхи) пе-

редавалась в течение двадцати восьми поколений наставников, к которым, согласно чаньскому преданию (совершенно легендарного, конечно, характера), относились такие великие буддисты, как Ашвагхоша и Нагарджуна. Двадцать восьмым патриархом (эта нумерация, разумеется, имеет абсолютно апокрифический характер) школы созерцания в Индии был Бодхидхарма, брахман из южной Индии, который в качестве проповедника прибыл в Китай (в начале VI в.) и стал первым патриархом Чань в Государстве Центра. Исторически достоверных сведений о жизни и учении Бодхидхармы крайне мало, поздние его жизнеописания наполнены очевидно вымышленными деталями, цель которых — всячески возвеличить основателя школы Чань.

Тем не менее, с большей или меньшей степенью уверенности можно утверждать, что Бодхидхарма наставлял новым для Китая методам созерцания и проповедовал учение «Ланкаватара сутры». На первом этапе своего существования Чань даже называли «школой Ланкаватары».

О ранней истории школы Чань известно немного. На рубеже VII—VIII вв. она пережила раскол на Северную и Южную школы. В основе раскола лежала дискуссия о мгновенном, внезапном (*дунь*) или постепенном (*цзянь*) характере пробуждения. Южная школа во главе с учеником шестого патриарха Хуэй-нэна (ум. 713) Хэцзэ Шэнь-хуэем утверждала, что пробуждение, будучи самой природой сознания, не может быть ничем обусловлено и должно озарить «мирское», обыденное, профаническое сознание последователя Чань подобно вспышке молнии. Северная школа во главе с учеником пятого патриарха Хун-жэня по имени Шэнь-сю, напротив, настаивала

вала на постепенном характере пробуждения, подобном постепенному исчезновению мрака во время рассвета. Существовало и множество переходных смешанных концепций, например теория Цзун-ми о «мгновенном пробуждении и постепенном совершенствовании» (*дунь у цзянь сю*) солнце восходит внезапно (пробуждение мгновенно), но разгоняет туман и иссушает росу постепенно (совершенствование, приводящее к исчезновению аффектов, заблуждений и их последствий постепенно)

К середине IX в., а возможно, и раньше, Северная школа, заклеянная последователями Шэньхуэя как «оппортунистическая», прекратила свое существование. Южная школа разделилась между тем на пять направлений («домов» — *цзя*), образовавших школы классического Чань, два из которых существуют и сейчас, определяя лицо современного Чань. Это «дом» *Линьцзи* (яп. *Риндзай*), созданный монахом Линьцзи И-сюанем (811?—866) и «дом» *Цаодун* (яп. *Сото*), восходящий к двум наставникам того же времени — Цаошань Бэнь-цзи и Дуншань Лян-цзе. Три других «дома» — *Гуйян*, *Юньмэнь* и *Фаянь* исчезли после XII—XIII вв. (направление Гуйян было весьма влиятельно во Вьетнаме в XI—XIII вв.) Огромная роль в формировании классического Чань принадлежит монаху VIII в. Ма-цзу Дао-и, провозгласившему принцип: «Ум обычного человека и есть ум Дао, речь обычного человека и есть слово Будды».

До середины IX в. школа Чань была менее влиятельной, чем Тяньтай или Хуаянь, однако ей удалось без значительных потерь пережить антибуддийские гонения императора У-цзуна (845 г.), вдохновленные его фаворитами — даосами, от которых

монарх надеялся получить эликсир бессмертия. Во время этих гонений «годов Хуэй-чан», приведших к кризису и началу упадка школ, Тяньтай и Хуаянь, проводились массовые конфискации монастырской собственности и массовое насильственное возвращение монахов к мирской жизни. Однако школа Чань почти не понесла ущерба: у чаньских монахов в то время практически не было монастырей и они обычно жили в монастырях школы Винаи; кроме того, они занимались производительным трудом (выращивание чая и т. п.), что освобождало чаньских монахов от обвинений в «тунеядстве». В результате в X—XI вв. Чань превращается в одну из ведущих школ, создает большие монастыри и духовную иерархию, что дисгармонировало с первоначальным антиавторитарным и антибюрократическим духом раннего Чань. В XI—XII вв. процесс институционализации Чань завершается.

Основными принципами школы Чань являются следующие положения: «Смотри в свою природу и станешь Буддой» и «Пробуждение передается особым образом от сердца к сердцу, без опоры на письменные знаки».

Первое из этих положений означало, что поскольку каждое живое существо наделено природой Будды, более того, является Буддой, но не знает об этом (ср. высказывание японского наставника школы Сото-Дзэн Догэна: «Если правильным оком посмотреть на жабу и червяка, то окажется, что даже они наделены тридцатью двумя признаками Будды»), то любой человек может непосредственно узреть эту природу в качестве своей собственной сути, своего истинного «я», осознать себя как «пребывающего в мешке из плоти внутреннего человека без

ранга» — слова Линьцзи И для этого вовсе не нужно ни изучать многочисленные и сложные философские тексты, ни в течение многих жизней постепенно восходить по ступеням пути бодхисаттвы. Обретение состояния Будды в этой жизни («в одном теле») — вот цель Чань, роднящая его с тантрой и тибетским Дзог-чэн.

Второе положение Чань означало, что пробуждение, будучи изначальной собственной и нерожденной (японский учитель Дзэн XVII в Банкэй особенно подчеркивал именно это определение) природой сознания, не может быть обусловлено никакими внешними факторами, в том числе и изучением канонических текстов. Здесь уместно привести такой пример.

Однажды чаньский учитель И-сю, живший на горе Бижуйшань увидел, как великое множество верующих поднимается в расположенный на горе монастырь Бижуйшаньсы для паломничества, поскольку монахи в это время проветривали буддийские сутры. А в этих местах существовало предание, что если ветер будет дуть на сутры, то он сдует также все беды и невзгоды верующих и увеличит их мудрость. Поэтому многочисленные верующие и поднимались непрерывно на гору, чтобы сподобиться этого приносимого ветром блага. Чаньский учитель И-сю понял это и сказал:

— Я тоже буду проветривать сутры!

Сказав это, И-сю тотчас обнажился по пояс и улегся загорать на травке. Многие верующие, глядя на него, удивлялись и не могли понять, в чем дело, осуждая неподобающее поведение монаха. Когда монахи из монастыря узнали об этом, они тоже прибежали туда и стали просить И-сю не вести себя столь предосудительно.

Тогда И-сю очень терпеливо объяснил им смысл того, что он делал

— Сутры, которые вы проветриваете, мертвы, и потому в них заводятся книжные черви, а те ничего не могут с ними сделать. Сутра же, которую проветриваю я, — живая, она может проповедовать, может совершать служения, может есть. И всякий человек, наделенный мудростью, прекрасно разберется, какая из этих сутр более ценна.

Выдающийся современный учитель Чань, тайваньский монах Син-юнь так комментирует этот сюжет.

В истории «И-сю проветривает сутры» поведение развлекающегося И-сю кажется недостойным, но на самом деле оно вполне имеет свой резон. С точки зрения И-сю, искать истинный принцип мироздания не внутри своего ума, а во внешнем мире — это все равно, что принимать верхушку за корень. Сутры напечатаны на бумаге, а истинное Учение Будды есть лишь в нашем собственном сердце, почему же тогда надо заботиться не о своем собственном уме, но о книгах, содержащих сутры? Чтобы обрести счастье и увеличить свою мудрость, надо знать правильный путь к этому, надо заниматься практикой чань и знать методы вхождения в мир мудрости Будды, и тогда всякий сможет использовать сокровища своего собственного ума, ибо драгоценнейшая из всех сутр не напечатана на бумаге, а оттиснута в нашем уме. И только сутры вместительности нашего ума могут породить мириады дхарм!

Состояние пробуждения может быть реализовано любым человеком через прозрение, просветление сознания, что осуществляется пробужденным учителем с помощью определенных приемов воздействия на психику ученика.

В ходе этого воздействия учитель как бы передает, транслирует осознанную пробужденность своего «трезвенного» сознания ученику, подобно тому, как Будда передал свое пробуждение Махакашьяпе. Эта идея объясняет исключительную важность для Чань списков преемственности Дхармы, содержащих сведения о последовательности передачи пробуждения от одного учителя к другому (это называется «передачей светильника» — *чуань дэн*). Для подчеркивания принципа непосредственности, «безопорности» этой передачи и для искоренения у учеников привязанности к букве, образу, символу многие чаньские наставники раннего периода демонстративно сжигали тексты сутр и священные изображения. Монах Линьцзи И-сюань даже сказал «Встретишь Будду — убей Будду. Встретишь патриарха — убей патриарха». Смысл этого высказывания в том, что следует убить в себе привязанность ко всему внешнему, ко всем образам и именам. Будда — это сам человек в его истинности, а не некий религиозный авторитет или законоучитель. И тем более это не изображение и не текст. Как сказал настоятель монастыря на горе Йонтышон (Вьетнам) юному императору Вьетнама Чан Тхай-тонгу (XIII в.), решившему стать монахом: «В горах нет Будды. Будда — это твое собственное сердце, и вне его никакого другого Будды нет». Вместе с тем чаньская практика предполагала строжайшую дисциплину и полный авторитет учителя для ученика, что было закреплено в XII—XIII вв. в нормативных уставах чаньских монастырей (*цин гуй* — «чистые правила»), своеобразной чаньской Винае.

В своей психопрактике школа Чань тоже достаточно оригинальна. Несмотря на то, что некоторые

направления Чань (особенно *Цаодун/Сото*) практиковали и традиционное созерцание в сидячей позе со скрещенными ногами (*цзо чань/дза дзэн*), эта школа не считала таковое наиболее совершенным и тем более единственно возможным методом. Большинство направлений Чань предписывало монахам пребывать в состоянии созерцания при любых формах деятельности, даже во время занятий физическим трудом, бывшим обязательным для всех чаньских монахов (принцип учителя Бай-чжана: «День без работы — день без еды»). А продвинутые монахи должны были уметь заниматься созерцательной практикой даже во сне. Иногда для стимулирования мгновенного пробуждения чаньские монахи практиковали палочные удары, обрушивавшиеся на ничего не подозревающих, погруженных в созерцание учеников.

Наиболее распространенными и специфически чаньскими (особенно в направлении Линьцзи/Риндзай) объектами сосредоточения были так называемые «вопросы-ответы» (*вэнь-да*, яп. *мондо*), то есть парадоксальные и алогичные беседы учителя и ученика, и так называемые *гун-ань* (яп. *коан*) — парадоксальные высказывания, цель которых — пробуждение сознания ученика. Иногда «гун-ань» представляли собой извлечения из «вопросов-ответов». Вот примеры некоторых характерных «гун-ань»: «Всемирно известно, что такое хлопок двумя ладонями. А как звучит хлопок одной ладони?», «Каково было твое лицо прежде, чем родились твои родители?» (имеется в виду изначальная и нерожденная «природа Будды» как истинное «лицо» человека), «Не утверждая и не отрицая, скажи, в чем смысл Чань?», «Представьте, что вы, будучи связа-

ны по рукам и ногам, висите над пропастью, ухватившись зубами за ветку дерева. К краю пропасти подходит учитель и спрашивает о том, зачем Бодхидхарма пришел с Запада. Ответьте ему» Логическая неразрешимость «гун-ань» должна была стимулировать некий интуитивный прорыв сознания ученика за пределы всякой двойственности и вызвать в нем видение собственной природы как природы Будды. Иногда словесно сформулированный ответ звучал парадоксально и не имел видимой связи с вопросом (например, вопрос: «Что такое Будда?» Ответ: «Три фунта льна»). Со временем в Китае возникла мода на «вопросы-ответы» и «гун-ань», и представители традиционной интеллектуальной и творческой элиты начали зачастую имитировать чаньские диалоги. Чаньское «иконоборчество» также постепенно стало культурным стереотипом, что привело Чань к отказу от него. Здесь уместно вспомнить любопытный случай, произошедший с известным современным американским популяризатором японского Дзэн Ф. Капло. Когда Капло впервые приехал в Японию и зашел в дзэнский монастырь, то первое, что он увидел, был монах, зажигающий свечу пред изображением основателя монастыря. Капло сказал ему: «Зачем ты ставишь свечу? Не лучше ли разбить это изображение?» Монах ответил: «Если тебе хочется, разбей его. А мне больше хочется поставить перед ним свечку».

Близок к «гун-ань» также метод, известный как *хуатоу* (слово, как и «гун-ань», практически непереводимое, если «гун-ань» означает нечто вроде «публичный юридический казус», то «хуатоу» можно калькировать как «словность», «речевость» и т. п.) «Хуатоу» есть некое чаньское «вопрошание о су-

шем» Например, монах повторяет имя Будды Амитабхи, а затем вопрошает себя «Кто есть тот, кто повторяет имя Будды?»

Хотя школа Чань принципиально отвергала разработку отвлеченных философских проблем, она охотно использовала готовые философские положения и теории других школ. С начала IX в. благодаря деятельности Цзун-ми, бывшего одновременно пятым патриархом школы Хуаянь и последним держателем чаньской традиции Хэцзэ (основанной Хэцзэ Шэнь-хуэем), в Чань восторжествовал принцип *цзяо-чань и чжи*, то есть «доктрина (цзяо — имеется в виду философия Хуаянь) и созерцание (чаньская психопрактика) суть одно». Вследствие этого «Аватамсака сутра» становится одним из наиболее почитаемых в Чань текстов, а сочинения хуаяньских философов — теоретическим фундаментом Чань (особенно сблизилось с Хуаянь чаньское направление *Фаянь*)

Школа Чань быстро распространяется из Китая в другие страны региона. Во Вьетнаме в X—XIV вв. Чань (вьет *Тхиен*) фактически был официальной идеологией династий Ранняя Ли и Чан, многие императоры которых становились монахами и даже патриархами *тхиенских* направлений. Здесь возникло два специфически вьетнамских направления Тхиен: *Чуклам* («Бамбуковый лес», XIII—XIV вв.; по-видимому, на базе китайского направления Гуйян) и *Ли-еу Куан* (по имени основателя — с XVIII в., на основе направления Линьцзи)

Сходная ситуация была и в Корее, где Чань (*Сон*) играл очень важную роль, особенно благодаря деятельности монаха Чиннуля (1158—1210). Однако позднее в связи с утверждением в Корее идео-

логической монополии конфуцианства, деятельность буддийской сангхи была подвергнута многочисленным ограничениям

В Японию школа Чань (Дзэн) проникла поздно, на рубеже XII—XIII вв. Первыми проповедниками Дзэн были Эйсай (направление *Риндзай*) и Догэн (*Сото*). Однако Дзэн очень быстро приобрел огромное влияние, в особенности в самурайской среде: старые школы, такие как Кэгон, Сингон и Тэндай, были в большей степени связаны с придворной кнотоской аристократией, а пришедший одновременно с Дзэн культ Будды Амитабхи получил особое распространение в демократической среде — между горожанами (ремесленниками и торговцами), а также среди крестьян. До XVII в. (когда был установлен режим сегуната Токугава, отдававший предпочтение неоконфуцианству) Дзэн, по существу, играл роль официальной доктрины военного (сегунского) правительства Японии (бакуфу).

Учение Чань о внезапном пробуждении (*у*, яп *сатори*), о непосредственном усмотрении природы Будды в себе и во всем сущем (*цзянь син*, яп *кэнсё*), а также другие аспекты теории и практики Чань оказали огромное влияние на литературу, искусство и эстетические теории Китая и сопредельных стран. Здесь особенно следует отметить китайскую монохромную живопись тушью, расцветшую в XII—XIII вв.: большинство корифеев этого направления в искусстве или практиковали Чань, или были чаньскими монахами (Ся Гуй, Лян Кай, Му Ци). Глубокий интерес к Чань проявляли многие поэты и литераторы (Ван Вэй, Су Ши, Лу Ю и др.). Дух Дзэн пронизывает всю культуру Японии, от хайку Басё до чайной церемонии (*тя-но ю*) и искусства икебаны.

С середины XX в интерес к Чань (Дзэн) резко возрастает на Западе, во многом благодаря произведениям талантливого популяризатора Дзэн и известного ученого-буддолога Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. Этот интерес даже перерос в своеобразный «дзэнский бум», достигший апогея в конце 50—60-х годов. Он был тесно связан с движениями битников и хиппи, видевших в Дзэн своеобразный образ жизни, отвергающий авторитарность, иерархию ценностей и утверждающий полную свободу и раскрепощенность.

Влияние Дзэн можно обнаружить в творчестве Г. Гессе, Дж. Сэлинджера, Дж. Керуака, во взглядах А. Швейцера, психологин К. Г. Юнга и Э. Фромма (написавшего даже вместе с Судзуки статью «Дзэн-буддизм и психоанализ»), в произведениях некоторых композиторов (Г. Малер) и художников рубежа XIX—XX вв. (Ван Гог, А. Матисс).

В настоящее время чаньские (дзэнские) общины имеются в большинстве стран Европы и Америки, появились они и в России (русскоязычные общины в Москве, Санкт-Петербурге, Ульяновске и др.)





ГЛАВА 9





ОЧЕРК ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ

Научное изучение буддизма началось в Европе в начале XIX в. В течение этого столетия постепенно складывались основные буддологические школы, продолжавшие играть важную роль в первой половине XX в., а некоторые из них существуют и в настоящее время. Это франко-бельгийская, англо-германская и российская (петербургская) школы. В XX в. к ним добавились американская и японская школы, лидирующие практически во всех основных областях буддологических исследований.

Имея в виду историческую ретроспективу, можно сказать, что для англо-германской школы до середины XX в. было характерно особое внимание к Тхераваде и палийскому Канону в рамках противопоставления его Махаяне как более поздней и не аутентичной форме буддизма; для франко-бельгийской школы типичен интерес к истории индийского буддизма и его философии, но в рамках довольно отчетливо выраженной европоцентристской парадигмы с определенными католическими коннотаци-

ями, тогда как для российской школы (особенно со времен О. О. Розенберга и Ф. И. Щербатского) свойственен преобладающий интерес к философским аспектам буддийской традиции.

Начало изучение буддизма в России можно отнести к 20—30-м годам XIX в., когда член Петербургской Академии наук немец Я. И. Шмидт (1779—1847) опубликовал ряд буддологических исследований (на немецком языке), а также первую русскую грамматику тибетского языка. Его работы, написанные на основе изучения монгольских и тибетских источников, имели широкий резонанс в Европе, а на его статью о праджня-парамите даже сослался А. Шопенгауэр в конце первого тома своего основного труда «Мир как воля и представление».

Но подлинно научное изучение буддизма в России связано с именами о. Палладия Кафарова (1817—1878) и академика В. П. Васильева (1818—1900). Палладий (в миру — Петр Иванович) Кафаров в течение многих лет был главой Русской Духовной миссии в Пекине, занимаясь, однако, не столько миссионерской деятельностью, сколько наукой. Он был китаеведом высочайшего класса, причем занятиям историей буддизма отводилось очень важное место в его исследованиях. К сожалению, многие его труды не опубликованы и по сей день.

В. П. Васильев был академическим ученым в полном смысле этого слова и буддологом прежде всего, хотя ему принадлежат также важные труды по истории китайской литературы, даосизму, конфуцианству и другим направлениям синологии. Помимо санскрита, китайского и тибетского языков В. П. Васильев владел также маньчжурским, монгольским и другими восточными языками, что чрезвычайно расширя-

ло источниковедческую базу его исследований Труды В П Васильева еще при его жизни приобрели европейскую известность Его основной труд — «Буддизм, его догматы, история и литература» (1857—1869) был вскоре после выхода в свет переведен на немецкий язык¹ Принципиальным методологическим (хотя исторически и вполне объяснимым) недостатком трудов этого ученого был его откровенный европоцентризм, подчас переходящий в пренебрежительное отношение к феноменам изучавшихся им культур

Родоначальником индологической буддологии в России стал И П Минаев (1840—1890) До него буддизм в России изучался прежде всего по китайским и тибетским источникам, и это вполне понятно, если учесть, что Китай является непосредственным соседом России, а последователями тибетских направлений буддизма были и подданные Российской империи — буряты и калмыки (Тува стала российским протекторатом только в 1914 г) И П Минаев прежде всего изучал палийские тексты, особенно же его интересовали проблемы изучения Винаи (он перевел на русский язык «Пратимокша-сутру» — важнейший из текстов Винаи) Именно от него протягивается нить к классику отечественной буддологии — академику Ф И Щербатскому

Вместе с этими крупнейшими буддологами-теоретиками нельзя не упомянуть ученых, занимавшихся полевыми наблюдениями и этнографическими изысканиями Они оставили нам бесценные сведения о жизни, быте и религиозной практике монахов и ми-

¹ Третья часть этого труда (1869) представляет собой перевод знаменитого сочинения Таранатхи (у В П Васильева — Даранаты) «История буддизма в Индии»

рян современных им Бурятии, Монголии и отчасти Тибета. Это прежде всего А. М. Позднеев, Г. Ц. Цыбиков и Б. Б. Бараидин.

В 1897 г. С. Ф. Ольденбург (1863—1934) основал серию *Bibliotheca Buddhica* (Библиотека Буддика), сыгравшую огромную роль в истории не только российской, но и мировой буддологии. Очень скоро серия приобрела огромный международный авторитет, благодаря которому она переиздается за рубежом вплоть до настоящего времени, хотя в конце 30-х годов серия фактически прекратила свое существование (попытки реанимировать ее в 60—80-е годы не привели к существенным результатам). Основной целью серии была научная публикация классических буддийских текстов (главным образом санскритских и тибетских; китайский буддизм был представлен в серии весьма слабо), снабженная серьезным справочным аппаратом, академическими комментариями и предисловиями. Печатались в серии (хотя и не очень часто) и переводы буддийских текстов. Во многом появление *Bibliotheca Buddhica* знаменовало собой начало нового, «классического» этапа развития отечественной буддологии, связанного прежде всего с именем академика Ф. И. Щербатского (1869—1942). Но до разговора об этом ученом и его школе, скажем несколько слов о другом великом исследователе буддизма, ярким, но, увы, мгновенным метеором блеснувшим на небе отечественного востоковедения. Я имею в виду О. О. Розенберга (1888—1919).

Обычно О. О. Розенберга называют учеником Ф. И. Щербатского, но это не совсем так. Формально являясь учеником Щербатского, Розенберг, тем не менее, был вполне независимым и самостоятельным исследователем, выводы и подходы которого

значительно отличались от выводов и методологических принципов великого академика Собственно, Розенберг — автор одной книги, но именно как автор этой книги он и стал знаменит Речь идет о его магистерской диссертации «Проблемы буддийской философии» Она была написана после стажировки автора в Японии и опубликована в Петрограде в бурном революционном 1918 г¹ Строго говоря, «Проблемы» являются второй частью единого труда под названием «Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам»² Розенберг планировал и третью часть, посвященную школам китайского и японского буддизма, но написать ее ученому было не суждено Уже обращение по преимуществу к китайским и японским источникам отделяет Розенберга от Щербатского и «птенцов его гнезда», ограничивавшихся почти исключительно изучением индо-тибетских источников

Книга О О Розенберга поистине ознаменовала собой переворот в буддологии В чем же он состоял?

Розенберг открыл наличие нескольких уровней в буддизме и показал принципиальное отличие популярного, народного буддизма от философского

Он обосновал необходимость изучения буддийского учения не только по сутрам, но и по систематическим философским трактатам — шастрам Как раз тексты шастр позволяют понять философский уровень буддизма, представленный и в сутрах, но не в систематической форме

¹ В 1924 г вдова ученого перевела этот труд на немецкий язык и опубликовала его в Германии

² Первая часть (изданная в Токио в 1916 г) имела название «Свод лексикографического материала»

Розенберг впервые доказал, что именно Абхидхарма является основой философии буддизма, а главный предмет Абхидхармы — теория дхарм, которая была рассмотрена Розенбергом детально и всесторонне

И наконец, Розенберг показал, что никакого буддизма «вообще» нет. Буддизм исторически существовал и существует только в виде отдельных школ и направлений

Вместе с тем одно положение теории дхарм в интерпретации Розенберга длительное время представлялось достаточно загадочным. Дело в том, что российский буддолог рассматривает дхармы как некие трансцендентные и непознаваемые носители, лишь манифестирующие себя мгновенными вспышками в эмпирическом «бывании». Между тем классические абхидхармистские тексты, включая и «Абхидхармакошу» Васубандху, на которой в первый черед базировались разработки Розенберга, не содержат в себе никаких оснований для подобной интерпретации: дхармы в них вполне «имманентные» элементарные психофизические состояния. Для понимания интерпретации Розенберга важно помнить, что работал он главным образом по китайским и японским источникам, прежде всего йогачаринской школы Хоссо-сю (кит. *Фа сян цзун*). Между тем на Дальнем Востоке со времен полемики Фа-цзана против Сюань-цзана проводилось разделение между сущностью, или природой, дхарм (*фа син*, *дхармата*) и проявлениями, или феноменами, этой сущности — *фа сян* (*дхармалакшана*). Первое в интерпретации Розенберга превратилось в «трансцендентный» носитель, второе — в его эмпирическую манифестацию.

В 1918 г О О Розенберг принял участие (вместе с Ф И Щербатским, монголистом Б Я Владимирцовым и другими востоковедами) в проведении Первой Буддийской выставки, прочитав на ней лекцию «О мирозерцании буддизма на Дальнем Востоке». После этого О О Розенберг таинственно исчезает и следы его теряются. Теперь точно известно, что он отправился в Германию, остановился по пути в Таллине, где заболел и умер в 1919 г. По-видимому, это обстоятельство было известно Ф И Щербатскому, который, однако, публично отстаивал версию о кончине О О Розенберга от тифа где-то под Петроградом. Вероятно, это делалось академиком для того, чтобы имя Розенберга не попало в «черные списки» эмигрантов и на его работы можно было бы продолжать безбоязненно ссылаться в условиях сталинской цензуры.

Как бы ни были велики научные заслуги О О Розенберга, основателем отечественной буддологической школы стал все-таки не он, а его старший современник, коллега и отчасти учитель академик Ф И Щербатской (1866—1942). Щербатской получил превосходное санскритологическое образование в Петербургском и Венском университетах. В Вене он стажировался у крупнейшего европейского санскритолога Г Бюлера, учебник которого Щербатской позднее перевел на русский язык (Стокгольм, 1923); по нему и сейчас занимаются все студенты-индологи в российских востоковедных вузах (переиздан в 1999 г). В 1893 г Щербатской вернулся в Россию, но первоначально занимался не научной, а общественной деятельностью (был земским гласным и уездным предводителем дворянства). Только в 1899 г он возвращается в науку и работает в Бонне с не-

мецким буддологом Якоби. С 1900 г Щербатской приват-доцент кафедры санскритологии факультета восточных языков Петербургского университета и остается преподавателем университета на всю свою жизнь. В 1918 г он становится действительным членом Российской Академии наук. В 1928 г Ф. И. Щербатского назначают директором Института буддийской культуры (ИНБУК) АН СССР, просуществовавшего, к сожалению, только два года и растворенного в 1930 г в только что созданном Институте востоковедения, в котором Ф. И. Щербатской стал заведующим индо-тибетским кабинетом. Последние годы жизни Щербатского были очень тяжелыми. Большинство его учеников и коллег было репрессировано и казнено по нелепым обвинениям. Его самый выдающийся ученик Е. Е. Обермиллер умер от рассеянного склероза. Сам академик подвергся настоящей травле как идеалист-неокантианец, проповедующий реакционные взгляды и занимающийся реакционной «индийской поповщиной». Его работы издаются в России, но только по-английски. После начала войны Щербатской вместе с другими академиками оказывается в эвакуации в Боровом (Казахстан), где он и умирает 18 марта 1942 г. А вместе с ним умирает и классическая отечественная буддология, уже никогда не оправившаяся от ударов, нанесенных ей сталинскими репрессиями.

Крупнейшими трудами Ф. И. Щербатского являются монографии «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (т 1—2 СПб, 1903—1909), «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma» («Базовая концепция буддизма и значение слова „дхарма“». Лондон, 1923), «The Conception of Buddhist Nirvana»

(«Концепция буддийской нирваны» Ленинград, 1927) и «The Buddhist Logic» («Буддийская логика», т 1—2 Ленинград, 1930—1932) Кроме того, Щербатской был автором многочисленных статей, переводов небольших буддийских текстов и публикаций в серии «Bibliotheca Buddhica»

Первая из названных выше монографий посвящена учению логико-эпистемологической ветви школы йогачара (Дхармакирти и Дхармоттара), вторая — философии мадхьямаки и пониманию мадхьямиками нирваны, третья — опять логико-эпистемологическому направлению йогачары

Уже отсюда видно, что Щербатской и его школа занимались по преимуществу буддийской философией в ее самых рафинированных формах, причем значение философского уровня буддийской традиции этой школой подчас даже абсолютизировалось, рассматриваясь вне религиозно-доктринального и йогического контекста буддизма Для описания буддийской философии Ф И Щербатской использовал терминологию и инструментарий неокантианской философии, представленной в России такими мыслителями, как А. И Введенский (один из учителей Ф И Щербатского) и И И Лапшин (интересно, что с Лапшиным по философским вопросам консультировался и О. О. Розенберг) Одновременно Ф. И. Щербатской продемонстрировал принципиально новый подход к переводу буддийского философского текста, отвергнув традиционный филологический перевод и обосновав необходимость философски адекватного перевода классических буддийских текстов. Не филологи, а философы должны изучать буддийскую мысль, утверждал академик. Еще одним важным методологическим положением

школы Щербатского стало требование рассматривать историю буддийской философии в контексте ее полемики с оппонентами, прежде всего с философскими школами брахманизма, поскольку вне конкретного историко-философского контекста многое в развитии буддийской мысли не может быть понято.

Ф. И. Щербатский прославился в первую очередь как исследователь логико-эпистемологического направления поздней йогачары. Именно благодаря его трудам сочинения Дигнаги, Дхармакирти и Дхарматтары стали известны ученым всего мира, что стимулировало дальнейшую работу по изучению их наследия. Как уже говорилось, философия йогачары интерпретировалась Ф. И. Щербатским в кантовских терминах, что порой приводило к определенным издержкам. Действительно, принятый Щербатским язык описания и его герменевтическая процедура позволяли звучать русскоязычному переводу индийского текста вполне философично. При этом переводчику удавалось передавать то, что было общего у индийского философа с европейскими мыслителями, однако принципиально новое и инокультурное содержание буддийских памятников оставалось по-прежнему в значительной степени скрытым и неявным. А это вызывало порой недоразумения и непозволительную европеизацию буддийской мысли. Самый яркий пример здесь — перевод Ф. И. Щербатским очень важного йогачаринского термина *свалакшана* (своепризнак, собственное свойство) как «вещь в себе», что скорее мешало, чем помогало понять его содержание. Но в целом труды Щербатского в этой области были пионерскими и вдохновляющими. Это же можно сказать и относительно его исследования о смысле понятия «дхарма» в буддийской философии.

Хотя исследование Ф И Щербатского и уступало по блеску работе О О Розенберга, но вместе с тем и удачно корректировало выводы последнего. Так, Щербатской совершенно обоснованно отказался от розенберговского разделения дхарм на трансцендентные носители и эмпирические манифестации, вернувшись к непосредственному содержанию индийских абхидхармистских текстов.

Гораздо более спорным является сочинение Ф И Щербатского «Концепция буддийской нирваны», которое сам автор рассматривал как продолжение труда о дхармах: если учение о дхармах анализировалось на хинаянском материале, то учение о нирване раскрывалось им на основе махаянских, а именно — шуньвадинских источников. Эта работа была написана Ф И Щербатским как полемическое сочинение, направленное против концепции нирваны, предложенной лидером франко-бельгийской школы буддологии Луи де ла Валле-Пуссенем. Бельгийский ученый противопоставлял канонический буддизм раннему буддизму или «буддизму Будды», который, по его мнению, был прежде всего йогой (здесь де ла Валле-Пуссен солидаризировался с другим буддологом той же школы — Э Сенаром), причем под йогой он был склонен понимать что-то вроде магии, колдовства и чудотворения. Такое понимание йоги явно было плодом католического европоцентризма, к сожалению, характерного для творчества этого замечательного ученого.

Ф И Щербатской совершенно справедливо и весьма едко критикует де ла Валле-Пуссена и его понимание йоги, чрезвычайно точно указывая на удивительные совпадения в позиции буддистов и Патанджали, автора «Йога-сутр», но переоценивая, как

мне представляется, обособленность философии от иогической практики в буддийской традиции

Однако самым главным в рассматриваемом труде Щербатского все-таки остается его интерпретация мадхьямаки вообще и учения Нагарджуны в частности. Как уже говорилось выше, Ф. И. Щербатский является родоначальником как «релятивистской», так и «абсолютистской» интерпретации мадхьямаки, ибо он, с одной стороны, рассматривает *шуньяту* не как пустоту, а как относительность, с другой — подчеркивает веру мадхьямиков в Будду как Абсолют. Здесь Щербатский даже вспоминает о Спинозе и употребляет его формулы *Deus sive natura* (Бог, или природа) и *Deus sive substantia* (Бог, или субстанция). Для Щербатского шуньята есть относительность сансарического существования как причинно обусловленного и в то же время она есть реальность Абсолюта как истинносущего Целого по ту сторону этой обусловленности. «Подобно тому как слепой от рождения человек не может увидеть солнца, так и люди, пребывающие в тисках общепринятых понятий, не могут непосредственно постичь Будды, но стремятся описать его умозрительно. Именно ими он и не может быть постигнут непосредственно. Будда должен рассматриваться как космический порядок, его тело есть космос, сущность космоса непознаваема, и ее невозможно понять умозрительно. Реальность Будды — это реальность вселенной, и поскольку Будда не имеет отдельной реальности, то и вселенная не имеет никакой реальности вне Будды. Все элементы бытия, просеянные сквозь сито относительности, приобретают великолепие, все миллионы существований должны рассматриваться как проявленное в них тело Будды. Это и есть отно-

сительность, кульминационная точка мудрости (праджня-парамита)¹ Подобные слова вполне применимы к теории Татхагатагарбхи (недаром Щербатской ниже очень сочувственно цитирует японского буддолога и буддиста М. Анэсаки, выражающего традиционный для дальневосточного буддизма «космотеизм»), но вряд ли применимы к классической мадхьямаке «Концепция буддийской нирваны» вызвала много споров среди специалистов, но, пожалуй, никто из них так и не принял интерпретацию шуньяты, предложенную российским ученым

Ф. И. Щербатской был не только ученым-исследователем, но и блестящим педагогом, воспитавшим целую плеяду ученых, образовавших российскую (петербургскую, ленинградскую) буддологическую школу. Самым крупным ученым из воспитанников Ф. И. Щербатского был, несомненно, Е. Е. Обермиллер.

Е. Е. Обермиллер (1901—1935) продолжал традиции классической буддологии, принципы которой разработал Ф. И. Щербатской. Особое внимание Обермиллер уделял изучению текстов Майтреи—Асанги «Абхисамаяланкары» и «Ратнаготравибхаги». Таким образом, Обермиллер был первым европейским ученым, занявшимся этим текстом, базовым для теории Татхагатагарбхи. Большинство опубликованных работ Обермиллера написано по-английски.² К сожалению, его жизнь оказалась краткой: в 34 года Е. Е. Обермиллер скончался после тяжелой и изнурительной

¹ Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму М., 1988. С. 244—245.

² Например, см. Obermiller E. The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation // Acta Orientalia Vol. 9 Pt. 2—3 1931. P. 81—106.

болезни. Последние годы жизни он провел в Бурятии, занимаясь буддийской философией с учеными ламами.

Академик Щербатской создал блестящую школу, но она, увы, не пережила своего создателя, погубленная сталинскими репрессиями. После смерти Щербатского в 1942 г. буддология в России (СССР) исчезает как минимум на 15 лет.

С началом так называемой «хрущевской оттепели» буддологические исследования в нашей стране робко возрождаются, однако до сих пор им не удалось превзойти довоенный уровень. Важную роль в процессе этого возрождения сыграло возвращение на родину известного тибетолога и буддолога Ю. Н. Рериха, сына знаменитого художника. Ю. Н. Рерих много сделал для возрождения Библиотеки Буддики, опубликовав в 1960 г. под ее грифом перевод одного из важнейших памятников раннего палийского буддизма — «Дхаммападу» (в переводе В. Н. Топорова). Публикация перевода вызвала скандал — академические чиновники обвинили ученого в проповеди «поповщины»; Ю. Н. Рерих с трудом переносит травлю и вскоре умирает. Однако в 1963 г. опять-таки под грифом Библиотеки Буддики Б. И. Панкратов и Э. Н. Темкин публикуют подготовленную к изданию еще Е. Е. Обермиллером главу из «Пурва бхавана крама» Камалашилы. После этого Библиотека Буддика опять замирает на десятилетия.

На рубеже 60—70-х годов начинается второй период расцвета отечественной буддологии. Он не набрал мощи первого, хотя поначалу обещал много. Важную роль в нем сыграли издания Тартуского государственного университета «Труды по знаковым системам» и «Труды по востоковедению». В них ре-

гулярно публиковались такие деятели «буддологического ренессанса», как А М Пятигорский (методологические вопросы буддологии, буддийская психология и феноменология сознания, его беседы о природе сознания с М Мамардашвили, задуманные как введение в изучение виджнянавады, имели не только буддологическую, но и собственно философскую ценность), О Ф Волкова (классический индийский буддизм), Л Э Мялль (праджня-парамитская литература), Б Д Дандарон (Ваджраяна, традиции Дзог-чэн и Маха-мудра) и другие ученые.

Однако этот «ренессанс» оказался весьма кратковременным. В 1972 г подвергается аресту Б. Д. Дандарон (дважды репрессировавшийся в сталинское время), бывший не только буддологом, но и практикующим буддистом и даже более того — тантрическим йогиним (он происходил из старого рода, давшего Бурятии многих выдающихся лам) Ему инкриминируется создание некоей секты В качестве свидетелей защиты приглашаются многие буддологи, поддерживавшие тесный контакт с группой Дандарона Суд осуждает Дандарона, вскоре умершего в заключении, и выносит частные определения в адрес некоторых свидетелей Последствия «дела Дандарона» оказываются поистине трагическими для буддологии в глазах властей и академических чиновников она становится занятием подозрительным, почти крамольным Буддологические исследования сворачиваются, большинство исследовательских тем собственно буддологического характера закрывается Эмигрируют в Англию А М Пятигорский и в Израиль — А Я Сыркин, фактически отстраняется от научной жизни О Ф Волкова, отходит от научной деятельности Л Э Мялль

Тем не менее, жизнь в отечественной буддологии продолжает теплиться. Хотя буддология в классическом смысле почти исчезает, продолжают развиваться исследования исторического, обществоведческого, филологического и культурологического характера, так или иначе связанные с буддизмом (например, изучаются проблемы соотношения буддизма и государственных институтов в странах Востока, народная буддийская литература средневекового Китая, роль буддизма в культурах Центральной и Восточной Азии и т. п.)¹

Особо хотелось бы отметить книгу московского искусствоведа Е. В. Завадской «Восток на Западе» (М., 1972; переиздана в 1977 г. под названием «Культура Востока в современном западном мире»). Эта небольшая книга посвящена влиянию буддизма Чань (Дзэн) на культуру Запада XX в. Хотя ее собственно буддологическое значение и невелико, она сыграла очень важную и позитивную роль как в информировании широкой публики о новых процессах межкультурного взаимодействия, так и в отчетливом стимулировании интереса к буддологии у восточноведной молодежи.

Во второй половине 70—начале 80-х годов число буддологических исследований возрастает. Хотя в

¹ Здесь необходимо назвать таких ученых, как академик Г. М. Бонгард-Левин (духовная культура древней Индии), Л. Н. Меньшиков (буддийская литература в жанре бьяньвэнь), М. И. Воробьева-Десятовская (буддийские санскритские тексты из Центральной Азии), И. С. Гуревич (язык чаньских бесед-юйлу), В. И. Корнев (буддизм и общественная жизнь стран Юго-Восточной Азии), В. Н. Горегляд (буддизм и японская литература), А. С. Мартынов (буддизм, общество и государство в Китае и на Дальнем Востоке)

целом их уровень по мировым стандартам остается достаточно скромным, само оживление буддологии было весьма обнадеживающим фактом. Важно также отметить, что в это время традиционная для России ориентация буддологических работ на индологическую и тибетологическую тематику дополняется возникновением и развитием исследований в области истории китайского и японского буддизма. Такие молодые ученые из Бурятии, как Н. В. Абаев, Л. Е. Янгутов, С. Ю. Лепехов, С. П. Нестеркин, активно занялись изучением Чань и других направлений дальневосточного буддизма.

Очень важны для понимания современного состояния буддологии в России 80-е годы, когда активно заявили о себе как об участниках научного процесса представители нового поколения, определившие лицо российской буддологии 90-х годов. Это А. Н. Игнатович (история буддизма в Японии, школы Тэндай и Нитирэн), В. Н. Андросов (учение Нагарджуны), В. Г. Лысенко (ранний палийский буддизм), А. В. Парибок (палийский буддизм), А. М. Кабанов (Дзэн и классическая японская литература), С. Д. Серебряный (индийская религиозная философия, литература махаянских сутр), М. Е. Кравцова (буддизм и общество в раннесредневековом Китае), М. Е. Ермаков (буддийская агиография в Китае, простонародный китайский буддизм), Р. Н. Крапивина (тибетская школа Сакья-па), В. Л. Успенский (буддийская литература на монгольском языке) и многие другие.

Особо следует сказать о группе В. И. Рудого, ученого, активно работавшего еще в 70-е гг. Она позднее (на рубеже 80—90-х годов) организационно оформилась в виде группы буддологии СПб Филиала Института востоковедения РАН, и ее можно считать пер-

вым после школы Ф И Щербатского оформленным отечественным буддологическим направлением с четко определенными методологическими принципами Наиболее активные и последовательные члены этого направления, помимо самого В И Рудого, — Е. П. Островская и Т. В. Ермакова Основным и практически единственным предметом изучения этой группы является классическая буддийская Абхидхарма, причем даже не вся Абхидхарма, а трактат Васубандху «Абхидхармакоша» На основе всестороннего анализа этого памятника группа В И Рудого делает широкие выводы общевбуддологического характера Как чрезвычайно важный положительный фактор деятельности школы В. И. Рудого должны быть названы: 1) обращение к классической буддологической проблематике и возрождение традиций школы Ф. И. Щербатского; 2) наличие разработанной теоретико-методологической базы исследований и герменевтической процедуры, а также 3) высокий уровень как филологического, так и историко-философского анализа текста

В начале 90-х годов постепенно формируется буддологическая школа философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Е А Торчинов, К Ю Солонин и ряд начинающих молодых ученых). Генетически эта школа, базирующаяся в настоящее время на кафедре философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, восходит к школе В И Рудого, однако отличается от нее как по предмету своих занятий, так и по ряду подходов. Во-первых, университетские буддологи работают прежде всего на материале китайских текстов, во-вторых, они склонны рассматривать буддизм как принципиально плюралистическую тра-

дицию, отказываясь от попыток найти некий «эталонный», «нормативный» или даже «классический» буддизм

Подводя итог обзору тернистого пути российской буддологии, с сожалением должны констатировать тот факт, что, несмотря на быстро идущий процесс возрождения отечественной буддологии и освоения ею новых тем и подходов, в целом российская буддология значительно отстала от западной и японской и пока не в состоянии выступать в качестве равного этим научным традициям субъекта современного научно-исследовательского процесса. Но останемся оптимистами: ведь главное все-таки в том, что в России снова есть подлинная научная буддология.

В заключение следует сказать, что, хотя буддология за последние сто лет прошла огромный путь и о буддизме написано не поддающееся учету множество академических и популярных книг, не сделанного, тем не менее, остается гораздо больше, чем сделанного. И это не только потому, что до сих пор не изучены и не переведены многие базовые тексты как индийского буддизма, так и тибетской и дальневосточной ветвей этой религии. Главная проблема заключается в том, что мы до сих пор лишены понимания буддизма как единого во всем своем многообразии религиозного и культурного феномена и мозаика отдельных текстов и направлений заслоняет от нас целостность буддизма, вмещающего в себя все это многообразие и не существующего вне его. А это означает, что поле деятельности для буддолога остается огромным и особенно важна буддология именно для нашей страны. Во-первых, долг российских востоковедов — восстановить историческую

справедливость и вернуть отечественной буддологии ее былой блеск и былой авторитет. Во-вторых, буддизм — традиционная религия нескольких народов нашей страны, народов, стремящихся ныне к национально-культурному возрождению. В-третьих, я лично глубоко убежден в том, что богатства буддийской философии и психологии важны для нас здесь и сейчас, но быть востребованы современной российской культурой, философией и интеллектуальной сферой вообще они могут только благодаря посреднической миссии специалиста-буддолога, что, несомненно, накладывает на него и дополнительную ответственность, и дополнительные обязательства

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Анагарика Говинда, лама* Психология раннего буддизма
Основы тибетского мистицизма СПб., 1993
- Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение М., 1990
- Буддизм в переводах: Альманах Вып. 1 СПб., 1992; Вып. 2
СПб., 1993
- Буддизм и государство на Дальнем Востоке М., 1987
- Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой М., 1993
- Буддийский взгляд на мир СПб., 1993
- Васубандху* Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы)
Ч. I Анализ по классам элементов / Предисл., пер., ком-
мент В. И. Рудого М., 1990, Раздел третий Учение о ми-
ре / Предисл., пер., коммент В. И. Рудого и Е. П. Ост-
ровской СПб., 1993
- Васубандху* Учение о карме СПб., 2000
- Вопросы Милинды (Милинда панья) / Предисл., пер., ком-
мент А. В. Парибка М., 1989
- Дхаммапада / Пер. В. Н. Топорова под ред. Ю. Н. Рериха
М., 1960 (2-е изд. СПб., 1994)
- Далай-лама* Буддизм Тибета СПб., 1991
- Далай-лама* Мир тибетского буддизма СПб., 1996
- Дармакирти* Обоснование чужой одушевленности. С толко-
ванием Винитадева / Пер. с тибет. Ф. И. Щербатского //
Памятники индийской философии Вып. 1 Пг., 1922
- Дылыкова В. С.* Тибетская литература М., 1990
- Дюмулен Г.* История Дзэн-буддизма Индия и Китай СПб.,
1994
- Ермаков М. Е.* Мир китайского буддизма СПб., 1995

- Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX—первой трети XX века. СПб., 1998
- Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. и др.* Введение в буддизм. СПб., 1999
- Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классический буддизм. СПб., 1999
- Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классические буддийские практики — I. СПб., 2001
- Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер с кит., исслед., табл., указ. М. Е. Ермакова. М., 1990
- Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987
- Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги Страны Снегов. М., 1975
- Лысенко В. Г.* Философия раннего буддизма. М., 1994
- Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями последнего к народу Элиста. 1993
- Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991
- Серебряный С. Д.* «Лотосовая сутра». Предисловие к первому русскому переводу. М., 1998
- Син-юнь.* Чаньские беседы. СПб., 1998
- Солонин К. Ю.* Учение Тяньтай о недвойственности // Петербургское востоковедение. Вып. 8. СПб., 1996
- Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Деяниях и Дхарме Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер с кит. и коммент. А. Н. Игнатовича. М., 1998
- Сутра сердца праджня-парамиты / Пер с кит. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993
- Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000
- Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра Да чэн ци синь лунь) / Пер с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1997
- Утехин И. В.* Учение виджнянавадинов о восьмом сознании // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации Философов. Вып. 1. Философия в преддверии XXI столетия. СПб., 1997

- Цзун-ми* Чаньские истины / Пер., предисл и коммент
К Ю Солонина и Е А Торчинова СПб, 1998
- Чже Цонкапа* Большое руководство к этапам Пути Пробуждения (Lam-rim Chen-po) / Пер с тибет А Кугявичус, ред А Терентьев Т 1—5 СПб, 1994—2000
- Шохин В К Ф И* Щербатской и его компаративистская философия М, 1998
- Щербатской Ф И* Избранные труды по буддизму М, 1988
- Янгутов Л Е* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма Новосибирск, 1995
-

серия



Е А ТОРЧИНОВ

ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

научно-популярное издание

Редактор — *И П Сологуб*

Корректор — *Е В Цуцуйкевич*

Технический редактор — *М В Вялкина*

Обложка выполнена дизайнером А Калласом

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

Издательство
«Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург,
Дворцовая наб. 18

ЛР № 065555 от 05 12 97

Подписано в печать 01 09 2002 Формат 70×100 1/32

Бумага офсетная Гарнитура основного текста
типа «Antiqua» Печать офсетная Объем 10 печ л
Тираж 3000 экз Заказ 472

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12