

ПРОГРАММА  
·ОБНОВЛЕНИЕ  
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
· В РОССИИ ·

# ОСНОВЫ БУДДИЙСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ИНДИЯ, КИТАЙ

*Учебное пособие  
для гуманитарных вузов*



МОСКВА "НАУКА"

1994

Данное издание представляет собой авторскую работу, вошедшую в число победителей в открытом конкурсе "Гуманитарное образование в высшей школе", который проводится Государственным комитетом РФ по высшему образованию и Международным фондом "Культурная инициатива".

Конкурс является составной частью программы "Обновление гуманитарного образования в России".

Спонсором программы является известный американский предприниматель и общественный деятель Джордж Сорос.

Стратегический комитет программы:

*Владимир Кинелев, Владимир Шадриков, Валерий Месков,  
Теодор Шанин, Дэн Дэвидсон, Виктор Галичин*

Авторский коллектив:

*В.И. Рудой, Е.П. Островская, А.Б. Островский, Е.А. Торчинов,  
М.Е. Ермаков, М.Е. Кравцова, Т.В. Ермакова*

Рецензенты:

*доктор исторических наук В.И. Корнев  
доктор философских наук А.А. Михалев*

Редактор издательства *И.В. Павлова*

**Основы буддийского мировоззрения (Индия. Китай).** Учебное  
О 75 пособие для преподавателей, аспирантов, студентов гуманитар-  
ных вузов / В.И. Рудой, Е.П. Островская, А.Б. Островский и др.  
М.: Наука, 1994. – 239 с.

ISBN 5-02-013556-9

Учебное пособие предназначено для углубленного изучения основ буддийской религиозно-философской мысли. Основано на переводах оригинальных санскритских и китайских текстов. Книга базируется на обширном хронологическом, региональном и историческом материале и знакомит читателя с основными школами, течениями и персоналиями индийского и китайского буддизма. Авторы анализируют специфику буддизма, историю его возникновения и формирования, распространение в странах Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии.

Для преподавателей, аспирантов, студентов гуманитарных вузов, широкого круга читателей.

О  $\frac{0403000000-263}{042(02)-94}$  Без объявления

ББК 86.39

ISBN 5-02-013556-9

© В.И. Рудой, Е.П. Остров-  
ская, А.Б. Островский и др.,  
1994

© В.В. Медведев, художест-  
венное оформление, 1994

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга предназначена для углубленного изучения основ буддийской религиозно-философской мысли и может быть использована в качестве учебного пособия студентами старших курсов гуманитарных факультетов высших учебных заведений, аспирантами, а также лицами, самостоятельно занимающимися восточной философией.

За последнее десятилетие в нашей стране опубликовано немало литературы, представляющей буддийское мировоззрение с той степенью научно допустимого упрощения, которая необходима для первичного знакомства с предметом. Повторять этот опыт нет необходимости. В настоящее время важна и актуальна иная задача – хотя бы частично преодолеть смысловой разрыв между фундаментальными исследованиями и гуманитарным образованием, ввести будущего специалиста в серьезную проблемную область изучения буддийской духовной культуры. Попытка реализовать эту задачу существенно отличает данную книгу от учебных пособий обычного типа. Изложенный в ней материал всецело опирается на историко-философский, религиозноведческий и культурологический анализ основополагающих буддийских письменных памятников. Пособие построено в соответствии с трансрегиональным историко-культурным подходом к изучению процесса становления буддийской традиции: в первой – четвертой частях рассматривается исходная, индобуддийская, традиция; в пятой – седьмой анализируются важнейшие аспекты формирования и функционирования буддийской традиции в Китае, вторичной зоне распространения буддизма. Такой подход позволяет продемонстрировать генетическую связь буддизма с породившей его индийской духовной культурой, выявить основные тенденции его вращивания в культурную почву как процесс межкультурного взаимодействия.

Исходная индобуддийская традиция рассматривается в настоящем пособии в следующем порядке. Сначала излагаются основные положения буддийской религиозной доктрины, обусловившие типологические особенности этой мировоззренческой системы, дается их традиционная философская интерпретация, анализируется аксиологический (ценностный) аспект функционирования важнейших направлений буддизма – хинаяны и махаяны – в Индии эпохи Древности и раннего Средневековья. Затем предлагается очерк четырех наиболее значимых школ буддийской религиозно-философской мысли, анализируется их понятийно-терминологический аппарат и его внутренняя связь с базовыми установками религиозной доктрины.

Особое внимание в пособии уделено индобуддийским космологическим представлениям, которые до сих пор не подвергались специальному рассмотрению ни в научной, ни в учебной отечественной литературе. Между тем именно целостная картина мира и органично связанная с ней историософская концепция буддизма в значительной степени способствовали успеху его распространения сначала в Китае и Тибете, а затем на Дальнем Востоке и в Центральной и Юго-Восточной Азии. Это объясняется присутствием в буддийской космологии архаического субстрата, универсальных представлений, характерных для мифологического мышления, т.е. того типа мышления, который во всех человеческих культурах исторически предшествовал философскому (теоретическому). Возможности специального этнологического анализа буддийской космологии представлены в четвертой части настоящего пособия.

Части, посвященные китайской буддийской традиции, включают три направления в исследовании и изучении буддизма. Прежде всего рассматривается процесс восприятия индийского буддизма в китайской культурной традиции, формирование школ и направлений китайского буддизма. Основная задача этого раздела – показать поиски адекватного языка в китайской религиозно-философской традиции для передачи пришедших из иной – индийской – культуры буддийских идей.

Другая важная проблема, рассматриваемая в шестой части пособия, связана с реконструкцией простонародных китайских буддийских представлений, сформировавшихся в социальной среде, далекой от религиозно-философской образованности. Здесь опять на первый план выходит буддийская космология, переосмысленная в соответствии с традиционными верованиями и мифологемами, органичными для миропонимания китайских простецов IV–VI вв.

В седьмой части анализируется роль социально-политической элиты Китая в укреплении позиций буддизма как государственной идеологии.

Следует сказать отдельно о завершающем разделе (часть восьмая) настоящего пособия, который посвящен проблеме изучения буддийского взгляда на мир в отечественной науке начала XIX – первой трети XX в. Этот раздел не следует воспринимать как "историографию вопроса", так как его цель – показать первые попытки интерпретации буддийской картины мира в рамках православно-христианских представлений и вычлнить ранние этапы становления научной методологии буддологического исследования. Для написания этого раздела привлекались отечественные публикации раритетного характера.

В настоящем пособии не рассматриваются проблемы буддийской этики, поскольку ее положения являются производными по отношению к основополагающим принципам религиозной доктрины и хорошо представлены в отечественной специальной, популярной и справочной литературе. Не затрагиваются также проблемы распространения буддизма в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Азии, поскольку процесс его усвоения в этих регионах имел производный характер и развертывался в более поздний период.

Данное пособие основывается на переводах оригинальных санскритских и китайских текстов и авторских публикациях, вышедших в свет в последнее пятилетие. Эти издания, указанные в списке литературы, могут быть использованы при самостоятельной работе с предлагаемым учебным пособием.

\* \* \*

Разделы пособия написаны следующими авторами:

Введение и часть третья – д. филос. н. Е.П. Островская

Части первая и вторая – д. филос. н. В.И. Рудой

Часть четвертая – к.и.н. А.Б. Островский

Часть пятая – к.и.н. Е.А. Торчинов

Часть шестая – к. филос. н. М.Е. Ермаков

Часть седьмая – к. филос. н. М.Е. Кравцова

Часть восьмая – Т.В. Ермакова.

Составление и общая редакция осуществлены В.И. Рудым.

Редактор-методист Т.В. Ермакова.

# ВВЕДЕНИЕ

## ФОРМИРОВАНИЕ БУДДИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

(исторические особенности мышления)

*Буддизм в контексте культурно-идеологического процесса на Южно-Азиатском субконтиненте.*

Развертывание исследований в области истории традиционных идеологий стран буддийского ареала связано не только с постановкой культурологических и религиозных задач, но также со специфическими историко-философскими проблемами. Возникнув в Индии в середине первого тысячелетия до Р.Х., буддизм в течение более чем 15 веков развивался как составная часть идеологического процесса в этом регионе. История буддийской философии может быть правильно осмыслена только с учетом данного обстоятельства. При этом существенным условием является понимание исследователем того, что развитие буддизма как сложного идеологического образования не может рассматриваться в качестве имманентного процесса.

Распространение буддизма на Дальний Восток и в Центральную Азию было не чем иным, как распространением индийской культуры в эти новые для буддизма регионы. Индобуддийская традиция столкнулась на своем пути с автохтонными мировоззренческими системами, в состав которых иногда входит и достаточно высоко развитый философский дискурс – наряду с нефилософскими формами общественного сознания. Буддийские философские трактаты переводились на языки регионов распространения буддизма, и в этом процессе огромную роль играли автохтонные идеологические традиции. Буддийская философская проблематика в ходе рецепции оформлялась посредством понятийно-терминологического аппарата этих местных мировоззрений. Это в свою очередь означало, что индобуддийская философия существенным образом трансформировалась под влиянием автохтонного теоретического сознания. Исследование философской мысли стран буддийского ареала необходимо предполагает решение двух предварительных задач: во-первых, решение проблемы реконструкции исходных (в плане рецепции) индобуддийских форм философствования и, во-вторых, максимально отчетливую реконструкцию автохтонных воспринимающих идеологических систем. Важно отчетливо уяснить, что воспринимающие идеологические системы могли и не содержать в своем составе философский дискурс, как это было, например, в Тибете, где подобный дискурс до появления буддизма не был известен.

Тем не менее автохтонная традиция выступала в роли идеологического субстрата, способного в значительной степени трансформировать буддийские философские построения. Цель настоящего раздела – очертить в самом общем виде круг историко-философской проблематики, связанной с исследованием рецепции индобуддийской философии в ареале распространения буддизма.

*Структурные уровни буддизма. Концепция полиморфизма.*

Первый вопрос, который необходимо осветить, касается формулировки предлагаемого подхода к исследованию буддизма как полиморфного идеологического образования.

Классический индийский буддизм известен благодаря огромному письменному наследию, включающему весьма значительное количество специальных философских сочинений. Однако изучение этих трактатов не может и не должно производиться изолированно от разработки проблемы взаимоотношения религии и философии в буддизме. Буддийская религиозная доктрина не предполагает ортодоксии. Философская экзегеза могла развиваться в весьма широком русле, санкционированном традиционной буддийской установкой на идеологическую толерантность. Тем не менее это русло неизбежно предопределяло границы, за которые буддийская мысль никогда не выходила, стремясь сохранить свою религиозно-идеологическую аутентичность.

Относительная автономность философии – как более поздней формы теоретического сознания – от религии выразилась прежде всего в том, что философская проблематика перестала ограничиваться экзегетическими задачами, развиваясь в соответствии с собственно историко-философскими закономерностями.

Наряду с религиозной доктриной и философским дискурсом классическая индобуддийская традиция включала в себя определенную форму "духовного делания" – буддийскую йогу. Она представляла собой род психотехнической практики, в процессе которой осуществлялось направленное изменение состояний сознания. Сама техника изменения состояний сознания восходит, по-видимому, к архаическим формам ритуальной практики, зафиксированным не только в буддийской, но также и в других религиозных традициях индийского субконтинента, Дальнего Востока, Центральной и Юго-Восточной Азии.

Буддизм как сложное идеологическое образование функционировал одновременно как минимум на трех уровнях: как религиозная доктрина, как совокупность философских школ и, наконец, как система религиозной психотехнической практики. Мы говорим о буддизме именно как об определенной религиозно-философской целостности, получившей развитие в индийских монашеских сообществах. Одновременно с этим буддизм функционировал и как популярная религия, последователи которой, как правило, имели очень смутное представление о философии и тонкостях религиозной догматики.

Особенно рельефно различие монашеской и популярной ориентаций в буддизме выявляется в подходе к осмыслению содержания иконографии. В рамках монашеской ориентации иконические изображения представляют собой лишь один из возможных семиотических кодов для моделирования определенных состояний сознания. Последователь простонародного буддизма осмысляет такие изображения совершенно в ином ключе – как красочные религиозно-мифологические сюжеты, стимулирующие религиозное чувство.

Теоретическое сознание культивировалось только в пределах центров буддийской учености, в монашеских сообществах (сангхе в узком смысле слова). Именно в этой среде, свободной от какой бы то ни было материальной производительной деятельности, начинают исподволь формироваться элементы логико-понятийного типа мышления, свойственного зрелому этапу развития философской мысли.

*Мифопоэтическое мышление – первый исторический тип мышления.*

Индийское общество эпохи древности и раннего средневековья в аспекте своей организации характеризовалось стабильностью социокультурных институтов. Применительно к проблеме исторического типа мышления это означает, что в индийском обществе господствовал тип мышления, соответствовавший эпохе складывания этих институтов. В отечественной научной литературе такой тип мышления получил название мифопоэтического или мифологического. Стадиально это наиболее ранний исторический тип мышления, ему свойственны такие способы упорядочивания знаний и прокладывания смысловых связей, которые соответствуют мифологическому моделированию мира. Понятия как таковые на стадии мифологического мышления еще не проявлены в зрелом виде, но это никоим образом не препятствует функционированию высокодетализированных культурно-семиотических кодов.

*Роль общеиндийских культурных категорий в становлении религиозной доктрины буддизма.*

Буддийская религиозная доктрина формировалась именно при посредстве того исторического типа мышления, который мы только что попытались охарактеризовать. Форма фиксации буддийской доктрины не представляет собой систематического изложения догматики. Беседы и поучения, приуроченные к конкретному случаю и конкретной аудитории, долгое время функционировали в устной передаче. Важно иметь в виду, что изложение буддийской догматики неразрывно связано с проблемой становления специфической культурной семантики, свойственной буддизму. Буддийская идеологическая традиция не располагала изначально своими собственными смыслообразующими формами. Эти формы создавались в процессе специфической переработки общеиндийских культурных категорий. Отмеченный процесс не есть нечто уникальное, свойственное только буддизму. Любая индийская религиозно-философская система вне зависимости



от того, на какой именно религиозной доктрине она замыкалась, использовала общеиндийский фонд социокультурных представлений. Отличие состояло в способе организации того смыслового единства, системной целостности, которые и обеспечивали собой самоидентичность каждой отдельно взятой религиозно-философской традиции.

Буддийская философская традиция возникает как традиция систематической экзегетики. Цель этой экзегетики – упорядочение и кодифицирование специфически буддийской семантики, которую в рамках рассматриваемой доктрины приобретали общие для Индийского субконтинента культурные представления. Буддийская религиозная доктрина ассимилировала практически все эти представления. Однако подобная ассимиляция предполагала и негативный способ переработки. Характерный пример – негативная ассимиляция буддизмом брахманистского представления о субстанциальной душе (атман). Буддизм выдвигает доктринальный постулат, формулируемый как "не-душа" (анатма), который по существу представляет собой запрет на идею о субстанциальной душе. Но этот запрет отнюдь не следует уподоблять попытке элиминировать это представление, как бы зачеркнуть его. В общеиндийской системе традиционной культуры идея духовной целостности имела свою отчетливую структурно-функциональную роль и не могла быть изъята без того, чтобы вся эта система не рухнула. Буддизм, противопоставляя свою доктрину брахманистским идеологическим представлениям, стремится разрушить стержень этих представлений – идею о мировой душе, выдвигая конструктивную концепцию несубстанциального потока психической жизни. Эта концепция получает свою детальную разработку и закрепляется в традиции только в рамках логико-дискурсивного (философского) уровня буддизма. В пределах доктрины фиксируется только постулат "не-душа".

Буддийская религиозная доктрина в качестве узловых пунктов включает в себя целый ряд социокультурных представлений, составляющих аксиологический каркас любой индийской религиозно-философской системы. Эти представления выступают в структурно-функциональном отношении как идеологемы. Характерное свойство всех идеологем – их принципиальная полисемия. Это – единицы ценностно-окрашенной семантики, составляющие в своей совокупности специфически буддийский культурный код. Именно данные единицы могут быть подвергнуты различным способам логико-дискурсивной реконструкции. Применительно к истории буддийских религиозно-философских школ это означает, что каждая идеологема в процессе школьного толкования обретает свою логико-понятийную концептуализацию.

*Особенности формирования религиозно-философской традиции буддизма.*

Необходимо сказать об установке любой религиозно-философской традиции на "внеисторичность". На каждом синхронном срезе развития традиции на первый план философствования выдвигалась та проблематика, которая соответствовала содержательным задачам конкретного этапа историко-философского процесса на Индийском субконтиненте. Концепции видоизменялись, семантика понятийно-терминологического аппарата варьировала. Однако носители традиции – непосредственные участники драматичных по своему накалу интеллектуальных битв – продолжали утверждать в своих сочинениях, что они излагают традицию в ее первоизданном виде. Это нельзя понимать как простую дань корпоративной условности, так как за подобными утверждениями прослеживается принципиальная установка традиции на внеисторичность.

Внеисторичность традиции следует объяснять тем, что буддийские философы были апологетически ориентированными мыслителями. Но за таким утверждением кроется более существенное с историко-философской точки зрения обстоятельство. Любой крупный буддийский мыслитель в своих сочинениях предстает как бы в двух исторических обликах одновременно: это теоретик, развивающий свои концепции в логико-понятийной парадигме мышления, и, вместе с тем, религиозный адепт, моделирующий мир в соответствии с буддийской доктринальной мифологией.

*Проблема сосуществования исторических типов мышления в буддийских философских текстах.*

Уже на уровне индивида отчетливо прослеживается свойственное буддизму как полиморфному идеологическому образованию сосуществование стадияльно различных исторических типов мышления.

Было бы чрезмерным упрощением представлять дело так, как если бы стадияльно различные исторические типы мышления в историко-культурном процессе сменяли друг друга линейно и без каких-либо переходных форм. Стремясь отчетливо выявить "чистые" типы мышления, мы должны говорить о доминировании определенной мировоззренческой системы в рамках социума.

На ранних этапах развития человеческого общества мифология функционирует как мировоззренческая система, определяющая место человека в моделируемом им самим мире. Религиозные системы, предлагая принципиально новое решение мировоззренческой проблемы, стремятся "преодолеть" предшествующую мифологию путем включения ее – в "отредактированном" виде – в круг своей догматики. Здесь важно, что религиозная доктрина, как и предшествующая мифологическая система, обслуживается одним и тем же историческим типом мышления. На это впервые указал А.А. Потебня: "Мифическое мышление на известной ступени развития – единственно

возможное, необходимое, разумное; оно свойственно не одному какому-либо времени, а людям всех времен, стоящих на известной ступени развития мысли; оно формально, т.е. не исключает никакого содержания – ни религиозного, ни философского, ни научного" [*Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 433*]. Потебня, таким образом, выделил самое существенное в проблеме исторического типа мышления – его формальный аспект. Исторический тип мышления запечатлевает в себе логическую структуру господствующей мировоззренческой системы – в широком смысле. Эта логическая структура, безусловно, коррелирует с логической структурой индивидуального мышления, но по мере развития общественного праксиса связь приобретает все менее жесткий и однозначный характер. В период господства архаической мифологии эта связь максимально жесткая, но уже в эпоху складывания религиозной доктрины буддизма построение картины мира (буддийской космологии) обнаруживает значительное ослабление рассматриваемой корреляции.

Абхидхармистская философия, возникнув в буддизме для обслуживания доктринальных целей, на деле выступала мощным инструментом преодоления прежнего статуса религиозного сознания, но именно сознания, а не религиозной догматики. Становление философии непосредственно обуславливалось возникновением и развитием логико-понятийного мышления, с неизбежностью разрушавшего предшествующий, мифологический тип.

Этот процесс обрел свое отчетливое выражение в буддийских философских текстах. Изложение космологии, например, свидетельствует о присутствии в стиле буддийского философствования особых интеллектуальных форм, которые мы не можем полностью отнести к сфере формальной логики. Здесь прежде всего следует остановиться на специфических формах определения. Определяя какое-либо понятие, буддийский философ использует своеобразную классификацию. Это – шкала упорядочения объектов, подводимых под определяемое понятие, однако такая шкала, которая восходит к способам мифологического моделирования мира. Реконструкция исходной основы подобных определений особенно важна, поскольку позволяет выявить взаимоотношение двух стадийно различных исторических типов мышления – мифологического (допонятийного) и логико-понятийного.

*Исторические типы мышления в буддийской космологии.*

Можно указать и на принципиально иные формы сосуществования различных исторических типов мышления в пределах одного философского трактата на примере той же

космологии. Мифопоэтическая традиция на Индийском субконтиненте, как и в любом другом регионе, тяготела к запечатлеванию существенно важных для человеческого социума знаний. Такие знания включали технологическую информацию, эмпирические открытия периода становления древней и раннесредневековой науки и

информацию социокультурную, имевшую регулятивный для общества характер.

Космология, как она зафиксирована в философских трактатах классической индубуддийской традиции, может быть обоснованно уподоблена эмпирическим текстам в отношении установки на закрепление социально-значимой информации и формальных приемов ее фиксации. Нельзя забывать при этом, что космологический трактат или раздел, посвященные космологической проблематике, несопоставимы с эпосом в жанровом отношении. Философский текст и фольклорные произведения – суть проявления различных форм общественного сознания. Это сходство может быть объяснено лишь чрезвычайной устойчивостью мифологического типа мышления в истории буддийской культуры.

Социально-значимая информация закрепляется в философском тексте в виде этиологического мифа (социогенный миф, миф об этапах формирования человеческого организма и т.п.). Технологическая информация закрепляется путем непосредственного инкорпорирования в философский текст. Например, рассуждения о медицинских приемах извлечения плода после внутриутробной смерти инкорпорируются автором "Энциклопедии Абхидхармы" в текст космологического раздела без объяснения смысла и функциональной роли этой инкорпорации. Философская проблематика, обсуждаемая в трактате, вовсе не требует привлечения подобной технологической информации.

Не объясняется такая информация и требованиями жанра. Чтобы понять, почему такие и подобные им сведения попадают в философский текст, необходимо осознать, что любое знание, работавшее на стабилизацию общества, обладало высоким аксиологическим потенциалом. Мифопоэтическая традиция стремилась этот потенциал реализовать: фольклорное произведение, содержавшее технологические сведения, выполняло функцию передачи этих сведений из поколения в поколение.

Философский текст как таковой возникает уже в тот период, когда нет нужды передавать технологические знания способами, выработанными в рамках мифопоэтической традиции. Это тем более так, поскольку в Индии весьма рано начинают появляться специализированные трактаты (лингвистические, медицинские и т.д.). Но поскольку, раз возникнув, философия тяготеет к выполнению мировоззренческой задачи в полном объеме, она естественным образом стремится взять на себя все те функции, которыми обладали тексты предшествовавших мировоззренческих систем. Среди этих функций задачи социальной информатики, говоря современным языком, занимали весьма значительное место.

Древняя и раннесредневековая наука не образовывала самостоятельного секулярного комплекса, а представляла собой сумму технологий, неизбежно замыкавшуюся на мировоззренческой проблематике. Философия давала образцы теоретического мышления, в соответствии с которыми складывалось научное знание. Одновременно с этим

философские трактаты включали в себя научно-технологические сведения, закрепленные в тех архаических формах, которые свойственны допонятийному (мифологическому) типу мышления. Необходимо достаточно тонко различать технологические знания и социокультурную информацию, которая играла роль знания в буддийском социуме.

Безусловно, космографическая картина мира, включавшая подробное описание гор, морей, континентов, которые мы не можем отождествить ни на одной географической карте, не является знанием в нашем сегодняшнем понимании. Но в буддийском социуме эти космографические сведения в структурно-функциональном отношении соответствовали знанию. В доказательство этого можно привести интереснейшее с точки зрения изучения истории традиционных идеологий явление. Когда в индотибетском буддизме получает распространение легенда о Шамбале – мифической стране вечного процветания Дхармы (буддийского учения), – космологическая картина мира начинает обрастать упоминаниями о конкретных географических реалиях, посредством которых и описывается гипотетический путь в Шамбалу. Эти реалии еще никоим образом не представляют собой упорядоченные географические знания, тем более что речь идет о легендарном маршруте. Здесь интересно другое: космографическая матрица заполняется конкретными географическими представлениями, хотя и произвольно скомбинированными.

*Что представляет собой буддийский философский текст с точки зрения концепции полиморфизма.*

На передний план необходимо выдвинуть вопрос о структурном полиморфизме классического индийского буддизма. В аспекте историко-философских исследований это означает необходимость реконструировать воззрения той или иной школы с учетом взаимосвязи философского дискурса, психотехнической практики и религиозной доктрины в буддизме.

Логико-дискурсивный текст, т.е. буддийский философский трактат, должен рассматриваться как конкретно-историческая версия развертывания всех трех уровней буддизма на синхронном срезе функционирования определенной школы или направления. Вне такого подхода к исследованию буддийской философии на материале письменных памятников чрезвычайно трудно провести обоснованный и доказательный анализ взаимодействия философии и религии в буддизме, проследить влияние иных экстрафилософских факторов. А помимо решения этих вопросов едва ли возможно выявить собственно историко-философские закономерности развития буддийской мысли на Индийском субконтиненте.

Вторая существенная проблема состоит в рассмотрении такого важнейшего фактора становления буддийского философского дискурса, как влияние стадияльно различных исторических типов мышления на формирование стиля и конкретных форм философствования. Нам

хотелось бы особо подчеркнуть, что словосочетание "исторический тип мышления" мы употребляем не в качестве научной метафоры, за которой стоит некая размытая и аморфная интуиция. Для того чтобы это словосочетание обрело статус категории, необходимо разрешить задачу описания логической структуры мифологического типа мышления. Эта задача уже поставлена, и первые шаги по реконструкции логических операций на этнографическом материале сделаны. Однако философского осмысления этот вопрос еще не получил, хотя необходимость разработки концепции исторических типов мышления ощущается при работе с традиционными текстами очень остро.

Историк философии, изучая становления буддийской мысли, не может ограничиться только кругом востоковедных исследований, он обязан работать с оригинальным материалом, т.е. с письменными памятниками. Анализ способов подачи материала, стиля философствования напрямую связан с рассмотрением синтаксиса памятника в широком смысле как адекватного выражения логических структур. Но стилистика мышления авторов буддийских философских трактатов предопределялась фактором сосуществования двух стадияльно различных исторических типов мышления. Здесь закономерно возникает вопрос о формах этого сосуществования, обнаруживаемых в оригинальных текстах. Взаимоналожение, суперпозиция, будет, по-видимому, в значительной степени видоизменять те логические формы, которые стали для нас хрестоматийно-привычными благодаря учебникам аристотелевской логики и всей организации европейского научного знания. Исследование этих сложных образований помогает преодолеть взгляд на восточную – и, в частности, буддийскую – философию как на символически-образную систему мышления. Такой взгляд сложился именно потому, что архаические логические формы, повлиявшие на стиль философствования, не отождествлялись в качестве логических, а философский текст мог представляться неким синкретом, в котором преобладают философские способы освоения действительности.

Рассмотрение традиционных философских трактатов в аспекте логико-понятийного типа мышления привело нас к принципиально значимому выводу. Теоретическое сознание использует в качестве метафор отдельные элементы предшествовавшей – мифологической – системы, однако эти метафоры привлекаются в тех случаях, когда локус понятия сформировался, а само оно еще не выработано. Метафоры маркируют этот локус, являясь как бы субститутами понятия. Подобные интеллектуальные ситуации, отчетливо фиксируемые в оригинальных философских источниках, ставят перед нами проблему реликтов и дериватов мифопоэтической традиции в ткани буддийского философствования.

Выработка критериев различения подобных реликтов и дериватов в философском тексте принципиально важна. Она позволяет дифференцировать случаи метафорического использования элементов мифологического комплекса (как субституты философских понятий) и случаи такой инкорпорации, когда мифологический элемент сохраняет свои

прежние функции (космомоделирование и т.п.). В первом случае мы говорим о дериватах мифопоэтической традиции в философском тексте, а во втором – о реликтах. При таком рассмотрении вопрос о синкретизме буддийского философского дискурса и дофилософских форм исчезает как бы сам собой: вместо нерасчлененного единства начинают все более отчетливо проследиваться закономерности становления стиля философствования на Индийском субконтиненте.

*Восприятие (рецепция) индубуддийской традиции в Китае.*

Последняя группа проблем, которая должна быть очерчена в связи с анализом факторов, влиявших на буддийский философский дискурс, замыкается на более общей задаче

изучения рецепции классического индийского буддизма на Дальнем Востоке и в Центральной Азии. Один из самых серьезных вопросов, который возникает при исследовании рецепции мировоззренческих систем, это вопрос о том, каким образом воспринимается пришедший извне культурный материал, что именно из автохтонной идеологической традиции служит средством для передачи этого нового материала.

Индобуддийская традиция осваивалась в Китае и Тибете различными путями, образуя в процессе слияния с местным культурным материалом две новые культурные и религиозно-философские традиции – тибетобуддийскую и буддодоасскую. Но что конкретно мы обозначаем словом "слияние" или каким-либо иным – например, "взаимодействие"? Как именно переосмыслилась индубуддийская традиция, будучи вживлена в иную идеологическую почву, привита к иному идеологическому субстрату?

Буддийская религиозно-философская традиция практически прекратила свое существование на Индийском субконтиненте к XIII в. под воздействием факторов как внешнего, так и внутреннего характера. К этому времени философская проблематика классического буддизма откристаллизовалась и вполне обоснованно может рассматриваться как конкретно-исторический результат предшествующей стадии развития историко-философского процесса в Индии.

Индийские миссионеры начали осваивать Тибет и Китай значительно раньше, нежели индубуддийская традиция завершила свое функционирование. В Китае к моменту проникновения туда первых буддийских текстов уже существовала – наряду с другими – письменная философская традиция, созданная в рамках религиозной идеологии даосизма. Даосизм более, чем любое иное направление традиционной китайской идеологии, был связан с архаическими верованиями. Религиозная доктрина даосов не являет собой системы, которая была бы эксплицитно представлена в письменных памятниках. Хотя религиозный уровень и предопределяет в даосизме его мировоззренческую направленность, но необходимо признать, что доктринальный кодекс даосами так и не был сформулирован. Религиозный уровень даосской идеологии интересен еще и тем, что даосизм функционировал

в форме совершенно автономных школ, но единая религиозная организация отсутствовала. Этот социальный аспект существования даосизма также повлиял на характер письменного закрепления даосской идеологии – в единой кодификации не возникало необходимости.

Применительно к даосизму принято говорить также и о постулате "продолжающегося откровения", который делал принципиально возможными значительные изменения доктрины в ходе эволюции даосизма. Религиозная доктрина даосизма должна быть предварительно реконструирована на материале текстов кодекса даосской литературы – Дао цзана, — прежде чем мы сможем приступить к практическому решению вопроса о том, в чем заключается "слияние" буддийской и даосской традиций.

В даосизме значительное место занимала и психотехническая практика. Высшая доктринальная ценность даосизма передается через посредство идеологемы "бессмертия" (бу сы, сян). Психофизические упражнения, имеющие своей целью достичь определенного, заранее смоделированного уровня психорегуляции, составляют существо даосской психотехники. Результаты современных исследований таковы, что мы не можем утверждать, была ли даосская психотехника материалом для философской рефлексии. Изучение оригинальных текстов подводит нас скорее к отрицательному решению этого вопроса.

Говоря о даосской философии, нужно отметить прежде всего ее слабую автономизацию от религиозной сферы. Аморфная и неопределенная даосская доктрина, по всей вероятности, оказывала значительное консервирующее влияние на процесс становления теоретического сознания, а следовательно, и логико-понятийного типа мышления. Тем не менее теоретическое сознание все же прокладывало себе путь, что проявляется прежде всего в структурной организации даосских текстов. Примером этого служит "Дао – Дэ цзин", воспринимавшийся средневековыми даосами как текст-откровение, отнюдь не нуждавшийся в системе логической аргументации. И если по своему предмету письменные памятники раннего даосизма можно оценить как тексты философские, то по способу подачи материала и принципиальной установке на полисемию они не выдерживают требований, которые предъявляет к логико-дискурсивным текстам буддолог, знакомый с классической индубуддийской традицией.

Автохтонная – даосская – традиция включала в себя, подобно традиции индубуддийской, религиозно-доктринальный, психотехнический и собственно философский компоненты. Об их взаимодействии в даосизме как некоторой идеологической целостности мы недостаточно знаем на сегодняшний день. Утверждение о синкретическом характере даосской философии нуждается в дополнительном обосновании, но никакая иная точка зрения пока еще не претендует на большую степень достоверности.

Рецепция буддизма и самый процесс его взаимодействия с даосской традицией не могут быть рассмотрены помимо проблемы перевода индубуддийских философских текстов на китайский язык – ведь



даосская традиция и служила тем культурно-семантическим фондом, к которому обращались переводчики. Эта проблема не является филологической и может быть решена только с историко-философских позиций.

*Рецепция индобуддийской традиции в Тибете.*

Становление буддизма в Тибете происходило иначе, нежели на Дальнем Востоке, однако роль индобуддийской традиции в формировании

философского дискурса в этом регионе не менее важна. До проникновения первых буддийских миссионеров в Тибет письменная культурная традиция здесь еще не сформировалась. Философский дискурс как форма теоретического сознания также не был известен. В целом тибетское общество находилось на более ранней социально-экономической стадии развития, чем общество индийское в тот же период. В области идеологии господствовали анимистические культы, среди которых в специальной литературе принято выделять идеологическое образование, именуемое "религией Бон" или "бонским шаманизмом".

Принцип перевода индобуддийских канонических текстов на тибетский язык был калечным, т.е. практически однозначно воспроизводящим философскую семантику оригиналов. Этот процесс складывания языка тибетобуддийской религиозно-философской традиции охватывал более 300 лет и в результате привел к формированию письменного языка буддийской учености в этом регионе. Только по завершении этого процесса и начали появляться оригинальные тибетобуддийские философские сочинения.

Благодаря своей способности ассимилировать автохтонные идеологические образования индобуддийская традиция значительно видоизменилась в Тибете и в этой своей вторичной, собственно тибетобуддийской форме, была зафиксирована в оригинальных тибетских философских текстах. Адекватное понимание этих текстов и понимание процесса становления философского дискурса в Тибете может быть достигнуто только с учетом роли исходной индобуддийской традиции в этой рецепции.

### **Вопросы и задания**

1. Охарактеризуйте буддизм как полиморфное религиозно-идеологическое образование.
2. Продемонстрируйте сосуществование стадийно различных типов мышления на примере буддийской космологии.
3. Каковы особенности рецепции буддизма в Китае?
4. Чем обусловлено своеобразие тибетского буддизма?

## СТАНОВЛЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ В ДРЕВНЕЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ

Необходимо рассмотреть важнейшие смыслообразующие этапы формирования в древней и раннесредневековой Индии буддизма как целостного религиозно-идеологического движения и выявить те факторы, которые обусловили становление рафинированной, т.е. религиозно-философской, претендующей на концептуальность и строгое понятийно-терминологическое оформление, традиции в буддизме.

Буддизм возникает в Индии в I тысячелетии до Р.Х. в русле так называемого неортодоксального направления религиозной мысли. Это отнюдь не означает, что первоначально буддизм выступал в роли секты по отношению к какой-либо религиозной доктрине. Когда говорят об ортодоксальном и неортодоксальном направлениях, то имеют в виду позицию этих направлений применительно к Ведам – своду древнейших текстов, по праву считающемуся духовной основой индийской культуры. Варна брахманов (элитарная жреческая социальная группа наследственного характера) толковала Веды как истинное слово, сакральное по своей природе. Согласно преданию, Веды сделались известны людям благодаря божественной способности слуха древних риши – легендарных мудрецов, родоначальников духовной культуры индо-ариев. Брахманистская религиозно-философская традиция – при известном разнообразии школ – утвердила ведийское Слово в качестве высшего гносеологического критерия и придерживалась абсолютного авторитета Вед.

Буддийская традиция генетически не связывала себя с Ведами и относилась к проблеме авторитетности и гносеологической ценности ведийского Слова индифферентно. В этом смысле буддизм наряду с джайнизмом и адживакой не разделял базовых установок брахманской ортодоксии.

Однако буддизм, подобно брахманизму, – родное дитя индийской культуры, о чем свидетельствуют как минимум три признака, характерных для обеих этих традиций и для индийской культуры в целом. Это, во-первых, признание за человеком уникальной способности к духовному саморазвитию, способности, которая радикально отличает людей от иных классов "живых существ" индийского культурного универсума, включая богов. Во-вторых, высший смысл человеческого

существования трактуется как практическая реализация этой способности – достичь освобождения от жадности чувственного опыта и эгоцентрированной деятельности. Мир в этом контексте рассматривается как онтологическое следствие индивидуальных несовершенств – злых и добрых аффектов, благой и неблагой деятельности. И, наконец, в-третьих, смерть человека не есть завершающий факт его существования, она лишь условие обретения субстанциальной душой (в брахманизме) или несубстанциальным сознанием (в буддизме) нового рождения в одной из сфер универсума в благоприятной или неблагоприятной форме. Цепь новых рождений обрывается только путем обретения духовного освобождения – единения с мировой душой (в брахманизме) или остановки потока психофизической жизни и перехода в причинно обусловленное состояние (буддийская нирвана).

Отличие буддийской традиции от брахманизма состоит в качественном своеобразии буддийского самосознания по сравнению с самосознанием, культивируемым брахманистской (индуистской) традицией. Носители буддизма в древней и раннесредневековой Индии избегали оценивать свою религию как вообще единственно истинную, т.е. истинную для всех без исключения, истинную априорно. Такая оценка не имеет смысла в контексте буддийской доктрины. Буддизм обретает свою истинность для каждого человека в отдельности – в момент индивидуального осознания основополагающих догматов – Четырех благородных истин. С точки зрения исходной традиции, буддистом нельзя родиться – буддистом должно сделаться сознательно. Такой подход характерен для мировой, а не национально замкнутой, религиозной идеологии.

## Глава I

### ЧТО ТАКОЕ БУДДИЙСКИЙ КАНОН?

*Дописьменный период функционирования Буддийского канона.*

Наиболее ранние свидетельства, относящиеся к начальным этапам истории буддизма, представлены данными эпиграфики и археологии, датируемыми приблизительно серединой III в. до Р.Х. Здесь прежде всего следует упомянуть два ранних материальных памятника буддийской культуры. Первый из них – надпись на колонне близ непальского города Румминдеи. Это своеобразный мемориал в честь основателя буддийского вероучения Сиддхартхи Гаутамы из кшатрийского (воинского) клана Шакьев. Второй – наскальные эдикты императора Ашоки, в которых приводятся названия сутр (бесед-наставлений), изложенных Буддой для преодоления "ложных воззрений". Эти материальные памятники относятся к тому длительному периоду, в течение которого буддийская

религиозная доктрина еще не обрела письменного воплощения, существуя в устной передаче. Однако, как свидетельствуют неканонические источники, уже на этой стадии возникает активная миссионерская деятельность буддийских монахов, излагавших и пропагандировавших доктрину изустно.

Период, предшествовавший письменному оформлению Буддийского канона, интересен прежде всего тем, что уже на данном этапе в рамках единой буддийской доктрины оформляются первые школы и направления. В специальной литературе эти школы часто именуются сектами. Однако для правильного уяснения историко-культурного контекста необходимо помнить, что любая школа, причислявшая себя к буддийскому вероучению, характеризовалась полной лояльностью к доктрине. Это, в свою очередь, означает, что мы не вправе делить буддийские школы и направления по принципу "ортодоксия – ересь" на раннем этапе существования этой религии. Школы не представляли собой еретической рефлексии на доктрину. Первично они различались только в интерпретации свода дисциплинарных правил для монахов, в осмыслении фигуры основателя учения, а также в своих социальных установках.

Костяк буддийского религиозно-идеологического движения формировался из монахов. В дальнейшем на всем протяжении истории буддизма утверждение, что только монашеская жизнь обеспечивает возможность реализации высших религиозных ценностей учения, принималось как абсолютно непреложное.

Монахи жили либо общинами (в этом случае они именовались шраваками, т.е. "слушающими учение"), либо в полном уединении как отшельники (стремясь к идеалу пратьекабудды, т.е. "того, кто достиг просветления посредством собственных усилий"). Эти сообщества монахов и отшельников и образовывали так называемую сангху. Сангха составляла лишь небольшую часть буддийской общины в широком смысле, обеспечивающей возможность ее (сангхи) существования и функционирования. Соотношение численности монахов и мирян не было постоянным, оно варьировало в зависимости от социальных условий.

Монахи, представляющие элитарную группу движения, и были буддистами в узком смысле слова, поскольку жизнь мирян считалась практически несовместимой с высшей религиозной прагматикой учения – достижением нирваны.

*Первый раскол буддийской общины (сангхи).*

В самой сангхе уже на ранних этапах ее существования начали обнаруживаться центробежные тенденции, которые привели к расколу буддийской общины на два основных течения – Стхавиравадинов и Махасангхиков. Этот раскол, происшедший во второй половине IV в. до Р.Х., заложил основы последующего разделения школ раннего буддизма Жинаяны.

Стхавиравада ("учение старейших") объединяла узкую группу

внутри монашеской общины. Эта группа включала далеко продвинутых адептов учения, которые стремились к достижению статуса архата (архат букв. – "достойный почитания", интерпретировался в буддийской прагматике как "победивший врагов", т.е. монах, успокоивший – путем практики буддийской йоги – свое влечение к мирской жизни). Стхавиравадины объективно являлись монашеской элитой. Их традиция рассматривала основателя вероучения в первую очередь как историческую личность, индивида, достигшего просветления (бодхи) и универсального знания при посредстве долголетней практики йогического созерцания. Будда, с точки зрения Стхавиравады, представлял собой высшее исторически-реальное воплощение принципа архатства.

Махасангхики (букв. – "члены большой общины") объединяли не только большую часть собственно монашеской сангхи, но также и буддистов-мирян, не способных следовать "узким" путем строжайшей буддийской религиозной дисциплины и полностью отдаваться йогическому созерцанию, "духовному деланию". Внутри этого течения признавалось равенство мужчин и женщин относительно их духовно-религиозных возможностей. Письменные памятники более позднего периода сохранили имя лидера Махасангхиков – бхикшу Махадевы, выходца из купеческой среды. Махадева вошел в историю буддизма как первый из монахов, кто подверг сомнению принцип архатства и духовные достижения последователей Стхавиравады. Махасангхики, по-видимому, являли собой более демократическое направление в буддизме и ориентировались на расширение круга последователей вероучения.

В отличие от Стхавиравадинов Махасангхики определяли основателя учения как "локоттара", т.е. персонифицированное воплощение духовного принципа, далеко выходящего за пределы обычных человеческих возможностей. Будда при такой интерпретации не мог быть первым из архатов – историческим лицом, реализовавшим архатство как идеологическую установку, высшую религиозную ценность. Он являл собою скорее прообраз бодхисаттвы. Эти интерпретации подрывали претензии монашеской элиты Стхавиравадинов на исключительность ее духовных преимуществ. Школа "старейших" ориентировала монашескую сангху на достижение состояния архатства. Махасангхики стремились привлечь к буддизму более широкий круг прозелитов и в силу этого выдвигали на первый план более доступные религиозные ценности.

Первый раскол внутри буддийской общины послужил как бы исторической моделью дальнейших судеб этого мощного религиозно-идеологического течения: Стхавиравада заложила идеологическую основу, на которой вскоре возникла разветвленная система школ Хинаяны, а Махасангхика через несколько веков трансформировалась в численно преобладающее и по сей день направление буддизма – Махаяну, которое прочно утвердилось в странах Центральной Азии и Дальнего Востока.

*Состав Буддийского канона.*

Историкам буддийской культуры неизвестно, чему в действительности учил своих последователей исторический Будда Шакьямуни, поскольку письменных памятников, синхронных этому периоду, не существует. Однако тексты буддийского канонического корпуса, возникшего спустя несколько веков, рассматриваются буддистами как собрание достоверных высказываний, принадлежащих Гаутаме Будде.

В оригинале канон дошел до нас только в палийской традиции и получил поэтому в научной буддологической литературе название Палийского канона. Эта традиция, отождествляемая со школой Тхеравады, представляла собой одно из самых влиятельных направлений буддизма в древней Индии. Но уже в начале I в. до Р.Х. она была оттеснена на Шри Ланку, откуда затем распространилась по всей Юго-Восточной Азии. Палийский канон стал известен в Европе только в XIX в. и долгое время рассматривался как единственная аутентичная традиция Хиньяны.

*Сутра-питака.*

Канон, или Трипитака, состоит из трех относительно автономных, но идейно взаимосвязанных и составляющих единое смысловое целое разделов. Первый из них – Сутра-питака – это собрание бесед-наставлений, ориентированных на самый широкий круг слушателей, о чем свидетельствует известная языковая простота его текстов, а также их ситуационная содержательная приуроченность. Совокупность текстов этого раздела следует понимать как духовную проповедь в широком смысле, позволяющую с исчерпывающей полнотой реконструировать буддийскую религиозную доктрину.

Такая реконструкция базируется на исходном наборе идеологем – ценностно-окрашенных понятий, для которых характерна принципиальная многозначность (полисемия). Полисемия буддийских идеологем обусловлена тем обстоятельством, что слово, выражающее идеологему, употребляется (как в различных текстах, так и в пределах одного текста) в довольно разнообразных контекстах, логическая связность которых не всегда очевидна. Порою эта логическая связность и не может быть постигнута на уровне "здорового смысла", для ее обнаружения требуется глубокое знание всего буддийского учения.

Письменная фиксация Сутра-питаки вскрыла неочевидность единства смыслового содержания ведущих доктринальных понятий (идеологем). Необходимость теоретического истолкования отчетливо обнаружилась и предопределила развитие буддийской экзегетики, поскольку это отвечало потребности монашеского сообщества в единстве истолкования доктрины.

*Виная-питака.*

Второй раздел – Виная-питака – представляет свод правил, регламентирующих жизнь членов сангхи. Ядро этого раздела Пратимокша – кодекс поведения, предназначенный специально для монахов. Пратимокша оговаривает условия принятия монашеских обетов, получение посвящений, свидетельствующих о продвижении монаха по ступеням йогической практики, и т.п. Внутри монашеского сообщества буддисты, следуя завету основателя учения, как правило, не назначали постоянных специальных лиц, ответственных за соблюдение дисциплинарных установлений. Групповое самосознание, выработанное монашеской элитой, требовало не только добровольного подчинения правилам Винаи, но также предполагало готовность к восприятию критики со стороны любого члена сангхи. Это доказывается фактом существования особого регламента: дважды в месяц текст Пратимокши зачитывался перед монашеским сообществом и обсуждались случаи нарушения предписаний, о которых монахи сообщали добровольно.

Виная регулировала также взаимоотношение как сангхи в целом, так и ее отдельных членов со светской властью. Однако поскольку Виная претендовала на полную регламентацию жизнедеятельности членов общины, то ее следует рассматривать прежде всего в качестве религиозно-дисциплинарного свода, а уже с учетом этого – и как памятник буддийской юридической мысли.

Первые два раздела канонического корпуса проходят в неизменном виде через всю историю сангхи, обнаруживая на синхронных срезах лишь незначительные вариации от одной школы к другой. Неизменность основного содержания объясняется тем, что Сутра-питака и Виная-питака сложились в законченном виде уже на очень раннем этапе – до письменной фиксации. Иначе обстояло дело с третьим разделом канона – Абхидхарма-питакой.

*Абхидхарма-питака.*

В ранний период истории канонической литературы термином "Абхидхарма" обозначался метод наставления: изложение сутр как иллюстрация соответствующего положения доктрины в совокупности с их логико-дискурсивной интерпретацией. Палийская традиция закрепляет за третьим разделом канонического корпуса семь текстов, типологически соответствующих по своему содержанию и строгой терминологичности европейским философским трактатам эпохи раннего средневековья (патристика и ранняя схоластика).

Тексты Абхидхарма-питаки позволяют составить представление не только о духовной проповеди буддизма, но именно о философском пласте этого учения. Первоначально философия в буддизме не выходила за пределы логико-дискурсивной рефлексии на содержание первого раздела канона – Сутра-питаки. Однако темы, разрабатывавшиеся в трактатах Абхидхарма-питаки, гораздо более сложны и многочисленны, нежели темы сутр. Язык этого раздела строг,

терминологически точен. Напрашивается вывод, что третий раздел канона рассчитан на достаточно узкую аудиторию, привыкшую к строгому мышлению и специфическому методу абхидхармистского анализа. Специальный язык Абхидхармы предполагал наличие развитого теоретического сознания.

Процесс традиционного изучения Сутра-питаки и дисциплинарных разделов Виная-питаки охватывал все монашеское сообщество и требовал от обучающихся большого объема памяти и способности к усвоению религиозно-догматических положений. Осмысление текстов Абхидхарма-питаки – удел сравнительно ограниченной части сангхи. Абхидхарму постигала только та часть монашества, которая непосредственно посвящала себя занятиям йогической практикой направленного изменения состояний сознания, т.е. подчиняла свое существование единой цели – обретению просветления. Философские трактаты служили своего рода методологической основой, связующей воедино положения Сутра-питаки и индивидуальную практику буддийской йоги.

Абхидхарма-питака Палийского канона доносит до нас философские воззрения Тхеравады. Долгое время только тхеравадинская мысль рассматривалась в научной буддологии как единственная подлинная форма архаического буддийского философствования, восходящая к основателю учения и его прижизненному ближайшему окружению. Однако изыскания последних десятилетий показали, что, кроме Тхеравады, еще две школы раннего буддизма – Сарвастивада (отделившаяся в свое время от Стхавиравады) и Махасангхика – располагали собственным корпусом канонических текстов. Эти тексты дошли до нас в переводах на китайский и, частично, тибетский языки, что свидетельствует о глубоком интересе к учениям этих школ за пределами Индии. Сохранились также многочисленные фрагменты отдельных частей канона, в основном Виная-питаки, зафиксированных на санскрите, близком к классическому, или гибридном.

Тексты Палийского канона и, в частности, семь трактатов палийской Абхидхармы, — не единственная аутентичная версия ранних форм учения. Интересно отметить, что тогда когда первые два раздела канона Сарвастивады и Виная-питаки Махасангхиков практически полностью согласуются с палийской традицией, третий раздел – Абхидхарма-питака – совершенно отличен: даже номенклатура трактатов здесь иная.

*Матричные списки – способ кодификации доктрины.*

Сравнительный анализ канонической Абхидхармы показывает, что все ее тексты складывались на основе так называемых матриц, классификационных списков терминов, охватывающих всю философскую систему буддизма, как она представлена в данной школе. История складывания этих терминологических списков в известной степени вскрывает характер взаимоотношения философии и религии на раннем этапе формирования буддизма как целостного идеологического образования.

Время до окончательной кодификации Абхидхарма-питаки было



периодом устного философствования, цель которого состояла в разработке логико-дискурсивных интерпретаций основных положений буддийской доктрины ("вишиттхадхама" палийской традиции).

При сопоставлении текстов Сутра-питаки и Абхидхарма-питаки отчетливо выявляется обстоятельство, в высшей степени существенное для историко-философского анализа генезиса источников Абхидхармы. Несмотря на определенные различия, обнаруживающиеся при сравнительном анализе трактатов третьего раздела канона в разных версиях, мы имеем дело с некоторым идентичным набором понятий, введенных уже в Сутра-питаке. Этот набор представляет собой конспект доктрины, фиксирующий ее основные положения в виде классификационных списков терминов, снабженных числовой индексацией.

Ярким примером этого может служить список терминов, посредством которых в буддийской доктрине раскрывается идеологема "анатма" (принципиальное отрицание субстанциальной души – атмана). Ортодоксальным брахманистским представлениям о вечной субстанциональной духовной целостности – атмане – противопоставлена в буддийской доктрине трактовка индивида как изменчивой во времени, непостоянной, несубстанциальной совокупности психофизических состояний (дхарм). Представление о таковой совокупности фиксируется на доктринальном уровне следующим образом: индивид (пудгала) есть собрание пяти групп дхарм, относительно которых термин "атман" может употребляться лишь метафорически и не более того.

"Пять групп" (панча скандха) – это классификационный терминологический список, подразумевающий совершенно определенные представления о человеческом индивиде. Все причинно-обусловленные, самоожесточенные, невечные состояния, структурирующие поток психофизической жизни, классифицируются в соответствии с пятью аспектами, замкнутыми на сознание как центральный фактор. Это – способ описания, приуроченный к полному устранению идеи атмана.

Этот и другие числовые списки, фигурирующие в первом разделе канонического корпуса, подвергались долгое время только изустной логико-дискурсивной интерпретации, причем традиции такой процедуры варьировали от школы к школе. К моменту письменного закрепления Абхидхарма-питаки эти укорененные внутри различных школ традиции приобрели отчетливо выраженный авторитарный характер, и каждая из них претендовала на статус единственно подлинной. Этим только и можно, по-видимому, объяснить наблюдаемые несоответствия в различных версиях канона. Письменное закрепление третьего раздела канонического корпуса завершило этап начальной стадии становления собственно буддийской философии. Эта стадия ознаменовалась отчетливым выделением отдельных философских школ в едином русле целостной буддийской идеологии.

Завершая краткое описание буддийского канонического корпуса, мы должны подчеркнуть, что новейшие исследования в области истории становления текстов третьего раздела канона подтвердили

положение о несовпадении буддизма как популярной религии и философской системы, выдвинутое отечественной буддологической школой.

Буддийская религиозная доктрина может быть полностью реконструирована на основе двух первых разделов канонического корпуса. Для исторически адекватного понимания этой доктрины необходима не только ее реконструкция, но и сопоставление с положениями брахманистской религиозной идеологии.

### Вопросы и задания

1. Что представляла собой буддийская монашеская община (сангха) в дописьменный период становления буддизма?
2. Назовите условную датировку первого буддийского раскола. В чем состоит принципиальное различие религиозного идеала последователей Стхавиравады и Махасангхики?
3. Расскажите о составе Буддийского канона.
4. Каковы функции каждого из отделов канона в структуре буддизма как религиозно-идеологической системы?
5. Какова роль матричных списков в кодификации буддийской доктрины?

## Глава II

### УЧЕНИЕ О ЧЕТЫРЕХ БЛАГОРОДНЫХ ИСТИНАХ: РЕЛИГИОЗНО-ДОКТРИНАЛЬНЫЙ И ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТЫ

*Четыре благородных истины – ценностное ядро буддийской религиозной идеологии.*

На протяжении длительного исторического периода два фактора оказывали важнейшее влияние на становление философской проблематики в буддизме. Это, во-первых, собственно религиозная доктрина, письменно зафиксированная в Сутра-питаке, первом разделе буддийского канонического корпуса (Буддийский канон). Во-вторых, по всему диахронному срезу функционирования буддийской религиозно-философской мысли в Индии развитие основных ее идей сопровождалось непрерывной полемикой с ортодоксальными брахманистскими религиозно-философскими школами.

Идеология брахманизма в "свернутом виде" выражена формулой эквивалентности атмана и брахмана, т.е. в сущностном тождестве индивидуальной психической субстанции и субстанции духовно-космической. В ортодоксальных религиозных доктринах, опиравшихся, в отличие от буддизма, на непререкаемый авторитет Вед, идея этого

субстанциального тождества обретает свои дальнейшие разработки и спецификации. В целом идеология большинства брахманистских систем базировалась на признании вечного бытия высшей духовной субстанции, по отношению к которой индивидуальная душа в ее конкретной качественной определенности выступала лишь временным модусом. Чувственно воспринимаемый мир рассматривался как одна из стадий развертывания космического духовного принципа, который в теистических системах наделялся функцией творящего начала. Религиозный идеал освобождения в индуизме предполагал обретение блаженства через отождествление индивидуального Я (ментальной субстанции) с высшим Я как космическим творящим началом.

Эти положения были подвергнуты критике в буддизме, который выдвинул противоположный принцип аниты – анатма – духкха (невечное – не-душа – страдание), конкретизированный в учении о Четырех благородных истинах. Это учение составляет смысловой центр буддийской религиозной идеологии.

### *Истина страдания.*

Первый постулат, выдвинутый основателем доктрины, утверждает тотальность страдания как фундаментальное свойство эмпирического существования. Принцип страдания (духкха) в буддийском миропонимании следует интерпретировать максимально широко, не ограничиваясь узкой сферой индивидуальной эмоциональной жизни. Человеческое существование не содержит в себе ничего постоянного. Подверженность человеческой жизни внешним изменениям и есть та данность, через которую прежде всего познается страдание. Именно поэтому страдание определяется не как оппозиция счастью, но через перечисление неизбежных факторов изменчивости. Само рождение есть, согласно первой "благородной истине", факт включения индивида в чувственный мир, где господствует закон причинно-зависимого возникновения (пратитья-самутпада). Этот закон призван объяснить с точки зрения буддизма представление о безначальном круговороте рождений и смертей, характерное для индийской культуры в целом. Человеческая жизнь не есть нечто завершающееся смертью, это – лишь предпосылка новых рождений в мире, где господствует цепь причин и следствий. "Истина страдания" не обосновывается в буддизме логически. Эта истина может быть дана человеку лишь в акте непосредственного видения (даршана). Акт такого видения знаменует собой первичную, чисто религиозную рефлексию, характерную для буддизма как религиозно-идеологического движения.

В плане философии идеологема "страдание" выступает в функции ведущего методологического принципа, в свете которого только и может быть осмыслена религиозная прагматика системы – установка на обретение просветления. Чувственный мир, атрибут которого есть страдание, – это, согласно доктрине, сансара – круговорот рождений и смертей. Пребывание в сансаре для человека связано с принципиальной неудовлетворительностью существования.

*Истина возникновения страдания.*

Второй постулат буддийской доктрины носит название "истины возникновения страдания". Этот постулат формулируется таким образом, что-

бы непосредственно указать на причины, порождающие страдание, т.е. причины существования сансары.

В качестве исходной причины упоминается "жажда", страстное стремление к переживанию чувственного опыта, т.е. влечение к пребыванию в сансарном мире. Доктринальное понятие таньха ("жажда" – термин палийского оригинала) содержит весь спектр этих значений. Жажда представляет собой фактор, обусловленный именно идеей Я, которая, согласно буддийской доктрине, искажает видение реальности и является содержательной основой эгоцентрированного отношения к миру.

В формулировке второй "благородной истины", как она представлена в Сутра-питаке, содержится указание относительно того обстоятельства, что жажда утвердиться в сансарном бытии обуславливает собой новое рождение. Здесь буддийская доктрина включает в себя представление о психической трансмиграции. Последнее, конечно, не является чисто буддийской идеей. Эта идея принимается всеми индийскими религиозными системами – как ортодоксальными, так и неортодоксальными. Именно этот пункт доктрины породил в буддологической литературе многочисленные недоумения – какая же сущность подвергается трансмиграции, если доктрина не признает существование души и, шире, идею Я?

Буддийская доктрина последовательно проводила принцип анатма (отсутствие души), однако существует группа терминов, синонимически выражающих идею Я, индивида, личности (пудгала). Этими терминами, но на правах метафоры, и обозначались индивидуальное сознание, динамическая целостность психики. Критике подвергалась эгоцентрированная личностная установка, вследствие которой Я превращалось из словесной метафоры в нечто субстанциональное, вечное и неизменное (ср. атман брахманистских систем). В конечном счете именно такое вечное и неизменное Я указывалось в буддийской доктрине как причина страдания.

*Истина прекращения страдания.*

Третий постулат – "истина прекращения страдания" – вводит представление о религиозной прагматике системы. Центральное понятие этого

доктринального положения – прекращение страдания (ниродха) – есть частичный синоним нирваны – такого состояния сознания, при котором полностью сняты иллюзорные субъективные установки и не остается никакого неведения (авидья) относительно сансарного бытия и индивидуальной психики. Прекращение страдания понимается в доктрине диалектически. С одной стороны, это устранение условий, порождающих страдание, а с другой – остановка бесконечной цепи взаимообуславливающих мотиваций, связанных с иллюзорной гипертрофией Я.

В отличие от первого постулата второй и третий обосновываются логически – через концепцию причинно-зависимого возникновения. Эта концепция вводит практически полный набор доктринальных понятий, посредством которых разъясняются состояния психики, соответствующие сансарному бытию. На основе концепции причинно-зависимого возникновения развивается первичный философский дискурс – классификация традиционных категорий анализа человеческой психики.

### *Истина пути.*

Знанию необходимости обрести путь (марга), ведущий к прекращению страдания. Четвертый постулат – "истина пути" – касается именно этого предмета. Он известен также под названием "восьмеричного благородного пути". Выдвигаемые здесь положения охватывают три сферы психической жизни и социальной деятельности адепта учения – когнитивную сферу (праджня), в которой устраняется даже бессознательная субъективная ориентация; сферу добродетельного поведения (шила), включающую наряду с непосредственными поведенческими актами также помыслы, мотивы и вербальное поведение, и сферу монашеской духовной практики – буддийской йогической психотехники (самадхи).

### *Философская интерпретация Четырех благородных истин.*

Рассмотрим более пристально содержание идеологемы "духкха". Для отчетливого уяснения религиозно-идеологического значения этого понятия и его специальной логико-дискурсивной интерпретации необходимо иметь в виду, что на уровне доктрины идеологема "духкха" занимает центральное положение в учении о Четырех благородных истинах. "Духкха" – основная характеристика человеческого существования, опосредованного индивидуальной эгоцентрической установкой (упадана). Такое существование выражается прежде всего в проявлении стереотипных личностных реакций, в неспособности сознания давать ответ на объективную диалектику неповторимых жизненных обстоятельств, который бы не был априорно соотносен с определенной концепцией индивидуального Я.

Эгоцентрированная установка порождает жажду (тришна) испытывать чувственный опыт, влечение к приятному и стремление избежать неприятное. Но тотальное воздействие причинно-следственных зависимостей, ускользающее из поля зрения индивида, обусловливает всеобщую изменчивость и непостоянство индивидуальных состояний сознания. Эмпирический индивид не располагает никакими средствами для противостояния этой изменчивости в силу субъективной односторонности эгоцентрированного сознания. Индивидуальный активизм, направленный на достижение счастья (сукха), разворачивается в сфере причин и следствий, недоступных во всей полноте обыденному сознанию. Это обстоятельство объясняет чисто номинальный характер такого

активизма, ибо слепая относительно своих следствий деятельность превращает субъекта в "субъект" претерпевания. Положение субъекта слепой активности в сфере действия причинно-следственных зависимостей должно быть истолковано как абсолютно страдательное. Индивидуальное бытие в состоянии претерпевания определяется доктриной как сансара, атрибутом которой и выступает духкха (страдание).

Идеологема "духкха" на доктринальном уровне не имеет содержательной оппозиции: счастье (сукха) представляет собой не более чем фиксацию конкретного факта психологической жизни индивида, но сама эта жизнь лежит в границах действия "духкха" как предельно широкого мировоззренческого принципа.

Прежде чем перейти к анализу логико-дискурсивной интерпретации идеологема "духкха" в буддийских философских текстах, необходимо остановиться на принципиальной несопоставимости буддийского понятия "духкха" с термином "страдание" как он функционирует в иудео-христианской религиозной традиции. Страдание в Ветхозаветном истолковании осмыслялось как божественная кара за грех, как признак богооставленности. Новозаветная трактовка, напротив, усматривает в страдании залог спасения, что дало повод средневековым христианским мистикам видеть в страдании знак любви Бога к человеку. Эти теологические интерпретации возникли в рамках теистической системы и характеризовали взаимоотношение "Бог – человеческий индивид". В буддийской традиции, принципиально нетеистической, "духкха" как мировоззренческий принцип разворачивается в сфере анализа эмпирического существования. Страдание в иудео-христианской религиозной традиции имеет типологически иную функциональную нагрузку, нежели "духкха" в буддийской.

Философская интерпретация идеологема "духкха" полностью лишена какого бы то ни было психологизма и оценочного элемента, столь характерного для религиозного сознания эмпирического индивида. Человек в свете этой интерпретации не исключается из сферы действия причинно-следственных зависимостей, и его субъективность не имеет обратного развития во времени. В связи с истолкованием фундаментального мировоззренческого принципа "духкха" было разработано учение о причинно-зависимом возникновении (пратитья-самутпада). В аспекте этого учения индивидуальная субъективность в ее временной динамической развертке рассматривается как причинно-обусловленная. Поток психофизической жизни детерминирован двумя основными факторами: эгоцентрированными аффектами и деятельностью, неизбежно порождающей следствия – смену здоровья болезнями, счастья – несчастьем, молодости – старостью и, наконец, смертью. Жизнь, не ориентированная на просветление, протекает в пределах самовоспроизводящихся аффектов, в круговороте сансары, и даже смерть не есть конец этого самовоспроизведения. Она выступает лишь предпосылкой нового рождения в цепи прошлых рождений. Человеческое существование предстает как нечто стихийное, малопредсказуемое и нестабильное. Такое существование, согласно

учению о причинно-зависимом возникновении, есть плод незнания (авидья), и, соответственно, уничтожение незнания, т.е. способность всеохватного видения причинно-следственных связей, приравнивается к полной реализации религиозной прагматики системы, поскольку предпосылки "нового рождения" более не возникают, а сансара – круговорот рождений и смертей – оказывается побежденной.

Другая сторона логико-дискурсивной интерпретации идеологемы "духкха" раскрывается посредством анализа субъективности. Человеческий индивид как таковой рассматривается не в качестве субстанциональной целостности, но, пользуясь современным языком, в качестве целостности системной, целостности, включающей пять подсистем, охватывающих весь спектр его психофизического существования. Индивидуальная субъективность есть цепь принципиально необратимых во времени элементарных состояний, причинно-обусловленных по своей природе.

Духкха, таким образом, в своей индивидуально-психологической реализации – это поток причинно-обусловленных состояний, которым свойственна смена аффективной окрашенности (клевша). Наличие аффективности и есть, с доктринальной точки зрения, простейший и одновременно однозначно верный показатель пребывания индивида в сансарном существовании, в состоянии незнания (авидья). Логико-дискурсивная интерпретация положения "сарвам духкхам" сочетает в себе учение о причинно-зависимом возникновении и анализ не измененных путем йоги состояний сознания.

Вторая благородная истина (самудая сатья) трактует причины страдания. Очень существенна исходная фиксация того, что у страдания есть причина, поскольку тем самым страдание рассматривается не как вечная и неизменная характеристика человеческого существования, но как нечто производное от своих причин, конституирующее лишь сансарный модус бытия. В философских трактатах более позднего периода интерпретация этого положения доктрины приобретает отчетливую афористическую форму: "действие (порождающее следствия) и эгоцентрированные аффекты – вот причина сансары". В этой емкой формулировке учтена связь всеобщего закона причинно-обусловленного возникновения с аффективно-деятельностной стороной субъективности.

Третье фундаментальное положение доктрины – "ниродха сатья" (истина прекращения) – постулирует религиозную прагматику буддийской системы, а именно – установку на индивидуальное прекращение страдания. Нейтрализация действия причинно-следственных факторов представляет собой радикальное преобразование исходного сансарного состояния сознания. Но такая трансформация возможна лишь в том случае, если имеют место ее предпосылки в индивидуальной психофизической структуре. В противном случае прекращение страдания выступало бы актом трансцендентного характера – тем, что в языке иудео-христианской культуры именуется божественной благодатью, актом ниспослания харизмы.

Существо буддийской религиозной доктрины исключает подобные трансцендентные допущения, что находит свое отражение и на уровне философского дискурса. Психофизическая структура индивида, согласно логико-дискурсивной интерпретации, потенциально содержит факторы, стоящие вне сферы причинной обусловленности. Именно эти факторы в своей актуализации и есть то, что позволяет определить категорию нирваны методом негативных дефиниций.

Первые три доктринальные положения очерчивают исходную область предмета философствования. Сансарное бытие как непрерывное развертывание причинно-обусловленной психофизической жизни индивида – это отправная точка практического преобразования индивидуального сознания через посредство "пути" (марга). В сферу философского рассматривания входят только те вопросы, которые связаны с этим преобразованием. Все прочие, собственно "метафизические" вопросы – такие, как проблема конечности или бесконечности мира и т.п., – объявляются безразличными существу доктрины и не могут быть предметом буддийского философствования.

Истина пути (марга-сатья) представляет собой обобщенное описание практики преобразования индивидуального сознания применительно к высшей религиозной цели доктрины – обретения нирванического состояния. В контексте рассмотрения буддийской философии это доктринальное положение интересно тем, что оно указывает на связь философского дискурса не только с доктриной, но также и с буддийской йогой (самадхи), служившей в качестве материала для осмысления. Эта психотехническая практика представляла широкое поле для наблюдений над человеческой психикой. Именно йога, стремившаяся коренным образом изменить взгляд человека на самого себя, привела к необходимости описания психики в языке, имманентном психике как таковой, а не в терминах внешнего мира.

Религиозно-доктринальная установка на "просветление" (бодхи) выражалась в идее устранения индивидуального, узкоэгоцентрированного отношения не только к окружающему миру, но прежде всего к фактам внутреннего психологического опыта. Такое переструктурирование субъекта связано с очищением поля сознания от элементов аффективной примеси (клеша) и – в конечном счете – с полной остановкой, прекращением развертывания индивидуально-психологического опыта. На логико-дискурсивном уровне установка на "просветление" определила исходные очертания предмета философствования – философия первоначально строилась как анализ сознания (в процессуальном и содержательном аспектах).

Постулаты доктрины в неизменном виде признавались всеми школами и направлениями в буддизме, и различие между ними лежит не в сфере интерпретации Четырех благородных истин. Мировоззренческий водораздел между двумя магистральными течениями в русле буддийской идеологии – Хинаяной и Махаяной – проходит через пункт осмысления социальной значимости религиозной прагматики учения.



## Вопросы и задания

1. Сформулируйте Четыре благородных истины.
2. Обоснуйте специфику термина "страдание" применительно к буддизму.
3. Проведите сопоставительный анализ трактовки Четырех благородных истин на доктринальном и философском уровнях буддизма.

### Глава III

## СОЦИАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕАЛОВ ДВУХ НАПРАВЛЕНИЙ В ИДЕОЛОГИИ БУДДИЗМА. СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ

*Религиозный идеал буддизма Хинаяны.*

Религиозный идеал в буддизме никогда не рассматривался как некая недостижимая абстракция. Буддийский идеал – это скорее определенная

нормативная установка, которая в принципе может и должна быть реализована адептом учения.

Одновременно с этим религиозный идеал существенно воздействовал на содержательный аспект соотношения религии и философии в рамках различных аспектов буддизма.

Хинаяна (Малая колесница, или Малый путь) выдвинула идеал индивидуального достижения нирваны – идеал архатства или пратьекабудды. Социальный аспект идеала архатства состоял в придании особой, высшей общественной ценности процессу осуществления индивидуального "духовного делания". Именно поэтому утверждение хинаянского направления в Индии происходило в форме элитарного монашеского буддизма, строго отделявшего своих адептов от соприкосновения с повседневной жизнью мирян.

В русле хинаянской традиции – помимо Тхеравады и Махасангхика – в Индии выдвинулись по меньшей мере еще две крупнейшие школы, сыгравшие большую роль в распространении буддизма за пределы субконтинента – Сарвастивада (Вайбхашика) и Саутрантика.

Наиболее ранние упоминания о Сарвастиваде относятся ко времени третьего собора в Паталипутре (III в. до Р.Х.). Вплоть до заката буддизма в Индии эта школа представляла основную форму Хинаяны. Характер миссионерской деятельности последователей этой школы обуславливался в первую очередь ориентацией на создание новых монашеских сообществ. Такие выдающиеся представители буддийской мысли, как Васумитра, Васубандху и Сангхабхадра, больше сделали именно для распространения философских воззрений Сарвастивады.

Саутрантики, в отличие от Сарвастивады (Вайбхашики), возводили к основателю буддийского учения только два первых раздела кано-

нического корпуса. Хотя они и признавали разновидность текстов, называемых Абхидхарма-питака, но считали, что это не более чем тематические собрания высказываний, рассеянных в Сутра-питаке. Для них Абхидхарма Сарвастивадинов была не "словом Будды" (буддхавачана), но результатом труда отдельных традиционных ученых (шастракара) и учителей. В силу этих соображений Саутрантики не признавали за Абхидхарма-питакой канонического статуса.

Свои религиозно-философские воззрения Саутрантики строили исключительно на основе сутр. Но сутры не были предназначены для систематического изложения буддийского религиозного мировоззрения. Между сутрами и трактатами Абхидхарма-питаки обнаруживались определенные рассогласования в употреблении и интерпретации терминологии. Главная историко-культурная заслуга Саутрантики состояла в разработке логических принципов установления достоверности, посредством которых разрешались противоречия, обнаруживающиеся между различными разделами канонического корпуса и последующими шастрами. Поскольку Саутрантики наделяли каноническим статусом только сутры первого раздела буддийского канонического корпуса, то во всех случаях расхождения между сутрами и шастрами они прибегали к "правилам установления достоверности" (махаладеша).

*Религиозный идеал буддизма Махаяны.*

Преимущественно рационалистическая ориентация представителей хинаянских школ, их жесткое следование задаче осуществления идеала

архатства, ограниченность сферой узкой монашеской общины вызвали обострение критики со стороны определенной части буддийской сангхи.

Если прежде эта критика не носила систематического характера, то с расширением социальной базы буддизма и вовлечением в то религиозно-идеологическое движение более широких общественных групп реакция на элитарные установки Хинаяны обретает развитую и отчетливую форму. К этому периоду относится появление потока махаянских сутр, среди которых следует отметить Саддхармапундарику, Ланкаватару, Вималакиртинирдешу и сутры праджняпарамитского цикла. Эти первые среди бесчисленных махаянских текстов легли в основу канона Махаяны, который так и не был систематизирован.

Последователи Махаяны утверждали, что эти тексты способны вскрыть глубинное содержание учения Будды. Сравнительно позднее появление канона Махаяны объяснялось носителями традиции как "раскрытие сокровенного смысла в должное время". Махаяна отнюдь не претендовала на ревизию исходных принципов буддийского учения, она ни в чем не походила на движение европейской религиозной Реформации. Выдвинутые Махаяной положения интерпретировались самими махаянистами лишь как дальнейшая разработка "первично явленной" доктрины (учение о Четырех благородных истинах, формула причинно-зависимого возникновения и т.д.).

Самый термин "Махаяна" (великий путь, или большая колесница) обозначал в первую очередь ориентацию на привлечение к буддийской идеологии предельно широких общественных слоев без обязательного принятия монашеских обетов. Обеты монашества объявлялись лишь одним из возможных путей достижения просветления. Именно махаянисты начали впервые употреблять по отношению к своим оппонентам – представителям элитарных монашеских сообществ – наименование "Хинаяна". Монашеские сообщества, строго придерживавшиеся концепции архатства, термином Хинаяна в качестве самоназвания никогда не пользовались.

В период оформления Махасангхики – исторического прообраза Махаяны – на первый план выдвигается интерпретация фигуры основателя учения как локоттара, т.е. того, кто "запрещен чувственно воспринимаемому миру". Будда, согласно такому толкованию, это персонафикация универсальной космической истины, что, в свою очередь, способствовало возникновению концепции трех тел Будды. Историческое лицо – Будда Шакьямуни – выступал для махаянистов в качестве земного воплощения, смысл которого в том, чтобы "протянуть руку помощи – изложение истинного учения".

В непосредственной связи с этим подходом находится разветвленная махаянская персонология – учение о бодхисаттвах. Идеал бодхисаттвы опирается на представления, закрепленные в важнейшей идеологеме Махаяны – "великое сострадание" (махакаруна) – сделавшей это направление самым популярным в буддийской Азии вплоть до наших дней. Бодхисаттва в соответствии с махаянскими представлениями, – это существо, достигшее просветления, но давшее обет не уходить в нирвану и оставаться в сансарном мире ради спасения всего живого от бесконечного круговорота рождений и смертей. Махаянская персонология строилась таким образом, что многочисленный пантеон бодхисаттв воплощал в себе различные аспекты совершенств Будды как Дхармакаи (тела учения). Бодхисаттва Манджушри олицетворял мудрость Будды, а Авалокитешвара – сострадание.

Критика хинаянистского принципа архатства получает свою дальнейшую разработку в учении о просветлении (бодхи). Любое живое существо, согласно этому учению, обладает потенциальной способностью обрести просветление. Монашеская практика йогического созерцания и праджни (различающего знания) – не единственный путь к нирване. Неустанное возвращение добродетелей – безграничной веры, великодушия, готовности к самопожертвованию и т.п. – объявляется махаянистами столь же эффективным способом достижения просветления. Концепция обретения бодхи через возвращение добродетелей открывала широкую дорогу к религиозным идеалам буддизма не только для привилегированных групп населения, но и для представителей низших каст, которые в брахманистской социальной системе не имели доступа к религиозной образованности.

Логико-дискурсивные интерпретации идеологических установок Махаяны разрабатывались в основном двумя ее главными школами –

Мадхьямикой (Шуньявадой) и Виджнянавадой (Йогачарой). Фундаментальные концепции Мадхьямики зафиксированы в первых сутрах праджняпарамитского круга и сочинениях настоятеля монастыря Наланда Нагарджуны (II в.) и Арьядевы (III в.). Религиозно-философское учение ранней Виджнянавады представлено в Ланкаватаре – и Сандхинирмочана-сутре.

Махаянская традиция выдвинула из своих рядов несколько выдающихся теоретиков буддизма, способствовавших не только распространению религиозной доктрины, но и внесших серьезный вклад в развитие индийской классической философии и логики.

*Выводы.* Своего расцвета буддизм в Индии достигает в V–VIII веках. В течение следующих столетий начинается его постепенный упадок. Причины этого явления до настоящего времени не изучены. При данном уровне наших знаний едва ли представляется возможным выделить какую-либо одну ведущую причину. В литературе среди факторов, обусловивших угасание буддийского религиозно-идеологического движения на Индийском субконтиненте, указываются следующие: активное возрождение теистических направлений индуистской идеологии, возникновение и широкое распространение популярных форм буддизма, обесценивших в итоге первоначальный религиозный идеал, понимание смысла которого было невозможно без изучения сложных философских трактатов, и, наконец, массированные мусульманские вторжения, в результате чего были уничтожены практически все крупные центры буддийской учености. Названные факторы, безусловно, оказали значительное воздействие, однако внутренне социальные причины упадка буддийской религиозной идеологии, их место и роль в процессе вытеснения буддизма за пределы Индии в научной буддологии еще не раскрыты.

Буддийская каноническая литература делится на три раздела, соответствующих трем аспектам или трем уровням функционирования буддизма как идеологического движения. Во-первых, это уровень религиозной доктрины, рассчитанный на восприятие всей буддийской общины в целом, включая монашескую элиту (сангха в узком смысле) и широкий круг буддистов-мирян. Во-вторых, это уровень буддийской йогической психотехники и монашеской дисциплины, что предназначалось исключительно только для монашеских сообществ, а позднее и для тех немногих мирян-махаянистов, которые ставили своей целью реализацию религиозной прагматики системы (идеал просветления). И, в-третьих, это собственно философия. Такая структура буддизма нашла свое отражение в трех разделах Буддийского канона – Сутрапитаке, Виная-питаке и Абхидхарма-питаке.

Школы и направления в буддизме характеризуются полной лояльностью к религиозной доктрине, и в силу данного обстоятельства оппозиция "секта–ортодоксия" неприменима к интерпретации этих идеологических явлений на ранней стадии их функционирования. Доказательством данного положения может служить практически

полная идентичность двух первых разделов в разных версиях канонического корпуса.

Философский дискурс доклассического периода развивался первоначально как непосредственная рефлексия на положения доктрины, зафиксированные – в конспективной форме – в специальных терминологических списках (матриках). Цель философствования на этом этапе – логико-дискурсивная интерпретация доктринальных понятий (идеологем), упорядочение полисемантических контекстов их употребления в Сутра-питаке. Этап устного философствования завершается кодификацией третьего раздела канонического корпуса – Абхидхарма-питаки, который нетождествен в различных версиях канона. Этот факт объясняется возникновением и развитием нескольких традиций логико-дискурсивной интерпретации, утвердившихся в монашеских сообществах.

Первичная установка буддийского философствования в доклассический период была по преимуществу герменевтической, истолковательной. Однако уже на этом этапе философский дискурс выделяется в некоторое относительно автономное образование, не сводящееся к религиозной доктрине. Реализация религиозно-доктринальных целей была неразрывно связана в монашеских сообществах с практикой буддийской йоги. Эта последняя опиралась на положения Виная-питаки, но предполагала нечто неизмеримо большее, чем внешнюю монашескую дисциплину. Буддийская йога представляла собой набор методов изменения индивидуального сознания (самадхи). Эта практика выступала своеобразной традиционной методикой психофизической регуляции сознания, позволившей осуществить самонейтрализацию эгоистической личностной установки.

Философский дискурс уже на очень ранних стадиях своего становления включает в круг теоретической рефлексии йогу именно как набор методов работы с сознанием. В различных монашеских сообществах все эти методы работы с сознанием были неодинаковы, сохраняя тем не менее единую направленность. Философское обоснование буддийской йоги имело своей целью теоретическую унификацию методов регуляции сознания.

В рамках буддизма основы традиционной концепции сознания складывались на пути осмысления йоги. Эта концепция становится ядром буддийской философии в целом. Если доктрина определяла собой основное русло развития философских идей, то буддийская йога выступала в роли "экспериментальной" системы соотнесения тех либо иных представлений о состояниях сознания. Буддийская философия, обслуживая потребности доктринального и психотехнического уровней системы, формировалась в соответствии с логикой своего собственного развития и вырабатывала именно философские методы и подходы в рассмотрении проблемы человека.

Соответственно этому процессу уже в классический период появляются собственно философские задачи, не вытекающие непосредственно из потребностей буддийской экзегетики. Этим история

формирования буддийского философского дискурса в корне отличается от складывания христианской теологии. Последняя развертывается не самостоятельно, а на уровне религиозной доктрины и в парадигме религиозно-догматического мышления. В классический период буддийская философская мысль концентрирует свое внимание на проблемах гносеологии и логики не в меньшей, а в большей степени, нежели на задачах унификации семантики доктринальных понятий.

Классический этап развития буддийской философии ознаменовался углубленной полемикой по всем узловым проблемам с брахманистскими религиозно-философскими системами. Эта полемика послужила серьезным стимулом ко взаимообогащению философской проблематики и совершенствованию терминологического аппарата языка описания в соответствующих противоборствующих системах. Одновременно с этим нарастала относительная автономизация логико-дискурсивного уровня в буддизме. Положения доктрины получают сложнейшую логико-дискурсивную интерпретацию.

Буддийская философская мысль представляет собой относительно автономный уровень функционирования буддизма и может рассматриваться с известной степенью отвлечения от двух других уровней. Философский дискурс выступает в роли смыслового поля, на которое как бы спроецированы доктринальный и психотехнический уровни системы. Это отчетливо выявляется в истории становления философского понятийно-терминологического аппарата. В свою очередь доктрина и буддийская йога послужили той основой, на которой и сформировался некоторый набор концепций, общих практически для всех школ и направлений буддийской философской мысли.

### **Вопросы и задания**

1. Расскажите о религиозном идеале буддизма Хинаяны.
2. В чем состоят особенности религиозного идеала Махаяны?
3. Какие основополагающие идеи буддизма Махаяны способствовали трансформации буддизма в мировую религию?  
Особенное внимание уделите замене идеала архатства идеалом бодхисаттвы и формированию общины мирян-буддистов.

ЧЕТЫРЕ СИСТЕМЫ  
БУДДИЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ  
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

*Глава I*

ДХАРМА – ЦЕНТРАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ  
БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Понятие "дхарма".*

Согласно идеям раннебуддийских теоретиков, психика, сознание – т.е.

все то, что принято подводить под понятие души, – не есть субстанция. Психика, полагали буддисты, не может быть оторвана от обеспечивающих ее существование физиологических процессов, с одной стороны, а с другой – она сама есть чистая процессуальность. Индивидуальная субъективность, эта динамическая психофизическая целостность, именуемая человеком, рассматривалась в качестве потока (сантана) элементарных состояний. Эти состояния связаны с моментом времени, чрезвычайно малым по длительности. Именно "кванты" времени, называемые в буддийской традиции кшана (момент), превращают элементарные состояния психики в непрерывный поток. Психика в данном рассмотрении обретает характер необратимой бытийственной реальности. Подобно времени, поток психической жизни не может быть развернут вспять.

В таком контексте анализа психики вопрос о мировой либо индивидуальной душе как носителе (дхармин) свойств (дхарма) терял свой смысл. Носитель психических свойств, субстанциальный атман брахманистских систем, заменяется в буддийской теории идеей самотождественного состояния, свойства, неотделимого от своего носителя ни по своей природе, ни по признаку, ни по форме проявления.

Семантика понятия дхарма имеет две стороны: дхарма как единица языка описания психики (гносеологический аспект) и дхарма как единица индивидуального потока психической жизни, реально связанная в своем бытии с единицей времени – моментом (онтологический аспект).

Уже на доктринальном уровне динамика человеческого существования рассматривалась с точки зрения классификации дхарм по трем различным основаниям (по "группам", т.е. классификация только тех дхарм, появление которых причинно-обусловлено и возможно лишь в сансарном состоянии; по "группам" классифицируются дхармы в зависимости от их места и функциональной роли в формировании

содержаний сознания; две другие классификации – по "источникам сознания" и по "классам элементов" – учитывают все дхармы). Философский дискурс исходит именно из этих доктринальных классификаций, приспособленных к тому, чтобы полностью устранить субстанциальные представления о психике (атман), характерные для брахманистских систем.

Понятие дхармы наилучшим образом приспособлено к целям идейного противостояния небуддийским религиозно-философским системам и одновременно принималось всеми школами и направлениями буддизма.

*Дхарма – единица описания психической жизни.*

Введение термина дхарма как единицы описания психической жизни и обеспечивающих ее психофизических процессов представляет собой величайшее достижение буддийской и индийской классической философской мысли. Психика в русле буддийского философствования впервые в человеческой истории была осмыслена как развернутая во времени, "текучая" реальность, которая не может быть сведена ни к чему иному. Поиски древнеиндийских ученых за два тысячелетия до наших дней вплотную подводят нас к пониманию тех сложнейших проблем, которые в современной научной психологии получили название парадокса психических процессов.

Суть этого парадокса сводится к тому, что психика может быть описана только в терминах внешнего мира, которому она отнюдь не тождественна. Как следствие этого "объективного" описания психической жизни у индивидуума возникает иллюзия того, что сознание отражает внешний мир абсолютно тождественно; что вещи внешнего мира обладают неизменным свойством вызывать у индивидуума именно эти конкретные, а не какие-либо иные эмоции и отношения и т.п. Иными словами, это – иллюзия "овнешнения" сознания, его экстерниоризации.

*Своеобразие буддийского учения о психике и психической.*

Динамическая концепция индивидуальной психофизической организации была построена в буддийской философии таким образом, чтобы раз и навсегда элиминировать две идеи: идею способности объектов внешнего мира порождать у индивидуума различные аффекты и идею субстанциальной души, атмана брахманистских систем.

На первый поверхностный взгляд утверждение о том, что объекты внешнего мира способны порождать у человеческого индивидуума ответные эмоциональные реакции, представляется бесспорным и очевидным. Тем не менее при более пристальном интеллектуальном анализе удастся обнаружить, что эпитеты "любимый", "желанный", "смешной", "ненавистный" и т.п. приписываются все-таки не объектам внешнего мира, а их образам, идеальным слепкам, которые составляют содержание индивидуального сознания. Установив этот факт, буддийские теоретики обратились исключительно к сфере сознания, психической



жизни, которая одна только способна породить аффекты и полностью несет за них ответственность.

Однако психика, будучи универсальной причиной появления аффектов, бессубстанциальна. Эта взята сама по себе, а не в аспекте своих конкретных содержаний, психика есть поток (сантана) элементарных состояний (дхарм), которые практически не поддаются дифференциации для индивидуума, не обладающего соответствующей йогической психотехникой.

### *Традиционные классификации дхарм.*

При логико-дискурсивном анализе дхармы как элементарные психофизические и собственно психические единицы подвергались детальной классификации. В буддийской канонической литературе наиболее распространены три освященные доктриной типа классификации дхарм: по группам соотнесения (скандха), по источнику сознания (аятана) и по классам элементов (дхату).

В абхидхармистской философии этим классификациям предпосылается разделение всех дхарм на два типа: причинно-обусловленные (санскрита) и причинно-необусловленные (асанскрита).

Дхармы первого типа возникают и существуют постольку, поскольку человеческий организм и психика подчинены в своем развитии, функционировании, старении и смерти закону причинно-зависимого возникновения.

Непрерывное течение потока причинно-обусловленных дхарм и есть, согласно абхидхармистской концепции, психическая жизнь в ее неизменном религиозной практикой модусе. Дхармы этого типа подвергаются классификации по пяти группам соотнесения: материи (рупа), чувствительности (ведана), понятий-представлений (санджня), формирующих факторов (санскара) и сознания (виджняна).

Дхармы второго типа, т.е. причинно-необусловленные, по определению не связаны с причинно-зависимым возникновением и в силу этого не входят в рассматриваемую классификацию. В плане языка описания дхармы типа асанскрита представляют собой логико-дискурсивную интерпретацию религиозно-доктринального понятия нирваны – идеологемы, противостоящей изначально другой базовой идеологеме – сансара. В классической абхидхармистской концепции, выдвигаемой школой Вайбхашиков, асанскрита включают три дхармы. Две из них именуются "прекращениями": ниродха – дхарма, прекращающая воздействие эмпирической причинности – и дхарма, устраняющая условия протекания потока причинно-обусловленных дхарм. Третья дхарма – акаша – есть особый вид пространства, понимаемого как априорная предпосылка опыта.

Представление об акаше как особом виде пространства, отличном от пространства геометрического, уходит своими корнями к самым ранним истокам индийской философии и связано с осмыслением психофизического аспекта звука. Первоначально под акашей имелось в виду только пространство как среда, в которой распространяется

звук. Но поскольку представление о звуке неразрывно связано с актом его восприятия, то в дальнейшем акаша стала интерпретироваться в буддизме как пространство психического опыта в целом. Именно поэтому в классической абхидхармистской философии акаша определяется как пространство, в котором отсутствует материальное препятствие. Это определение, в конечном итоге, призвано подчеркнуть тот важнейший для буддийской доктрины факт, что сознание имеет дело не с материальными объектами, но только с идеальными их образами.

Две другие классификации – по источникам сознания (аятана) и по классам элементов (дхату) – отличаются от классификации по группам соотношения тем, что включают в себя не только причинно-обусловленные дхармы, но и дхармы необусловленные (асанскрита). Классификация по источникам сознания имеет своей целью распределить поток дхарм таким образом, чтобы показать диалектический характер субъективного и объективного факторов в возникновении актов сознания. Эта классификация насчитывает 12 источников сознания: шесть объективных, включающих данные чувственного опыта и репрезентативные результаты их генерализации, и шесть субъективных, соответствующих собственно психическим процессам в совокупности с их материальным субстратом.

Классификация по классам элементов (дхату) предполагает рассматривать дхармы с точки зрения их родовых характеристик, развернутых во времени, т.е. в динамику протекания психической жизни вводится специальное понятие психологического времени (адхван), которое противопоставляется времени астрономическому (кала). Родовые характеристики дхарм остаются постоянными во всех трех временных модусах и обеспечивают постоянность, самодетерминированность признака (сва-лакшана), благодаря которому дхарма представляет собой определенное элементарное состояние. Данная классификация насчитывает 18 классов дхарм, 12 из которых соответствуют субъективным и объективным источникам сознания предыдущей классификации, а следующие шесть фиксируют родовые характеристики модальностей "различающего сознания" (виджняна). Поскольку религиозная прагматика системы предполагала радикальное преобразование сознания, чтобы очистить его от малейших примесей субъективности, то проблема смыслообразования разрабатывалась теоретиками Абхидхармы особенно детально, вплоть до описания первичной генерализации данных чувственного восприятия. Такие первичные различения по модальностям именовались, соответственно, "видами чувственного сознания" (например, зрительное сознание, слуховое сознание и т.п.). Эта последняя классификация дхарм – теоретическое обоснование динамического подхода к проблеме описания сознания в классической буддийской философии.

*Выводы.*

В историко-философском плане абхидхармистская философия интересна прежде всего тем, что именно в

рамках этого направления впервые разработаны философские интер-

претации каждой из идеологом доктрины, зафиксированных в буддийском каноническом корпусе. Абхидхармистская философия стремилась семантически унифицировать и привести к логической consistency многочисленные контексты употребления доктринальных понятий в двух первых разделах канона. Именно в силу данного обстоятельства Абхидхарма изучалась как последователями Хинаяны, так и махаянистами.

Интерпретация основных положений буддийской религиозной доктрины средствами философского дискурса привела к окончательному формированию исходного предмета философии как анализа человеческой психики. В процессе развития буддизма традиционные теоретически разработали специальный язык, фундаментальным понятием которого выступало понятие "Дхарма". Это понятие относилось только к сфере психического и никогда не использовалось в буддизме для описания внешней по отношению к сознанию реальности. Одновременно с этим дхарма рассматривалась и в онтологическом аспекте – как элементарное самоидентифицирующееся состояние, связанное с минимальной единицей времени (моментом) и участвующее в образовании потока психической жизни. Концепция дхармы – центральная концепция буддийской философии, предопределившая общее направление развития теоретических представлений о психике и сознании.

### **Вопросы и задания**

1. Буддийская концепция психического: в чем уникальность подхода к описанию психики?
2. Раскройте онтологический и гносеологический статусы понятия "дхарма".
3. Проанализируйте традиционные классификации дхарм: их основания, роль в кодификации доктринальных положений.

## *Глава II*

### **ОПРЕДЕЛЯЮЩАЯ РОЛЬ КОНЦЕПЦИИ ДХАРМЫ В ФОРМИРОВАНИИ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА ШКОЛ КЛАССИЧЕСКОЙ ИНДОБУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ**

*Философская система Вай-  
бхашика.*

Понятие дхармы принималось всеми без исключения буддийскими философскими школами. Однако по линии интерпретации этого понятия и вытекающих из такой нее мировоззренческих следствий проходит граница между ведущими школами буддийской мысли.

Главный источник по абхидхармистской философии – "Энциклопедия

дия Абхидхармы" Васубандху (V в.) – был создан в рамках системы Вайбхашики, первой школы буддийской классической философии. Эта школа получила такое название потому, что в качестве своего наиболее авторитетного источника она рассматривала "Махавибхашу", сводный комментарий к канонической Абхидхарме Сарвастивадинов, составленный в период правления кушанского императора Канишки (II в.).

По происхождению Сарвастивада тесно связана с ортодоксальной школой раннего буддизма Стхавиравадой (Тхеравадой), от которой она отделилась еще в период до III собора, состоявшегося при Ашоке. Первоначально центр Сарвастивады располагался в Матхуре, но ко II в. эта школа распространила свое влияние на всю северо-западную Индию, где основными ее форпостами были Кашмир и Гандхара. Начиная с этого периода, кашмирские буддисты стали называться "абхидхармиками", а сарвастивадины Гандхары получили наименование "пашчатия", т.е. "находящиеся к западу" (от Кашмира).

Исходной посылкой философствования в системе Вайбхашики, обобщавшей умозрительные концепции Хинаяны, выступал центральный тезис Сарвастивады – "все (т.е. все дхармы) существует реально". Школа Вайбхашиков дала истории индийской философии несколько первоклассных мыслителей – Дхарматрату, Гхошу, Васумитру, и прежде всего Васубандху (известного в буддийской экзегетической традиции под именем Второго Будды, а также теоретика "новой" Вайбхашики Сангхабхадру (младшего современника Вайсубандху).

Вайбхашики, занимаясь детальной разработкой философской концепции дхармы, толковали это понятие в двух отношениях: дхарма как элементарное состояние обладала для них онтологическим статусом (дравьясат), но так термин представляла собой элементарную единицу описания (праджняпти).

#### *Философская система Саутрантика.*

Саутрантики, последователи второй ведущей школы буддийской классической философии, выработали несколько иной подход к интерпретации

этого важнейшего понятия. При анализе данного подхода следует учитывать тот факт, что достоверные сведения о теоретических воззрениях Саутрантиков могут быть получены лишь опосредованно. Как строили свое философствование Саутрантики, мы узнаем только на основе знакомства с текстами абхидхармистского комплекса – прежде всего "Энциклопедии Абхидхармы", контркомментария на нее Сангхабхадры (Ньяя-анусара-шастра) и комментария Яшомитры (Спхуртартха-абхидхармакоша-вьякхья). Собственные тексты Саутрантики, если таковые вообще существовали, до нас не дошли. Эта школа отрицала канонический статус Абхидхарма-питаки, считая, что философский дискурс, возводимый к историческому Шакьямуни, полностью включен в Сутра-питаку. В буддийской экзегетической традиции основателем Саутрантики (второй ведущей философской школы Хинаяны) считается Кумаралата, или Кумаралабха, живший,

по-видимому, не ранее второй половины II в. (В Вибхаше это имя не зафиксировано, но на него ссылаются и Васубандху и Сангхабхадра.)

Интересно отметить, что Яшомитра (VIII в.), один из крупнейших представителей Саутрантики, безоговорочно относит к этой школе и Васубандху. Однако сравнительный анализ "Энциклопедии Абхидхармы" и комментария к ней Яшомитры не дает прямых свидетельств того, что Васубандху принадлежал к Саутрантике. В одной из заключительных карик (стихов) последнего раздела "Энциклопедии" Васубандху говорит, что он изложил теорию Абхидхармы в соответствии со взглядами кашмирских Вайбхашиков. Тем не менее характер дискуссий, в форме которых частично построен его автокомментарий к карикам, свидетельствует о том, что сам Васубандху отнюдь не безоговорочно принимал все концепции Вайбхашики (Сарвастивады).

То обстоятельство, что Васубандху составил "Энциклопедию Абхидхармы" в традиции Вайбхашиков, позволяет предположить, что в V в. Саутрантика еще не имела собственной развитой философской теории и функционировала лишь как метод критики существующих учений Хинаяны (в истории индийской философии аналогичную позицию занимали ранние направления Мадхьямики). Что касается воспроизведения воззрений Саутрантики в поздних тибетских историко-философских сочинениях, то они претерпели в немалой степени изменение под влиянием общей эпистемологической установки Гелугпа (школа тибетского буддизма, основанная Цзонхавой в XIV в.).

Трактовка дхарм школой Саутрантики может быть реконструирована только на основе текстов Вайбхашики, содержащих подробное изложение взглядов и своих оппонентов.

Первое важнейшее различие между воззрениями этих двух школ классической буддийской философии на дхармы состояло в том, что Саутрантики признавали онтологический статус отнюдь не всех дхарм списка Вайбхашиков. В частности, причинно-необусловленные дхармы (асанскрита) рассматривались Саутрантиками только как единицы языка описания, т.е. как чисто номинальные сущности (праджняпти), посредством которых на логико-дискурсивном уровне системы интерпретировались доктринальные представления о нирване. Саутрантики концентрировали свое внимание на анализе непосредственных актов сознания без углубления в генезис смыслообразования. На этом основании они полагали вычленение отдельных модальностей сознания чисто логической процедурой и, следовательно, рассматривали эти модальности только как единицы описания.

Разделение Саутрантиками дхарм на обладающие онтологическим статусом (дравьясат) и чисто номинальные (праджняптисат) послужило исходной посылкой для развития специфических форм раннебуддийской эпистемологии, на базе которой затем возникла разветвленная теория познания. Именно в русле этой эпистемологической традиции, перенесенной уже в контекст махаянского философского дискурса, были созданы фундаментальные трактаты по буддийской логике и гносеологии "Прамана-самуччая" Дигнаги, "Прамана-варттика" и ее

сокращенный вариант "Ньяя-бинду" Дхармакирти, "Ньяя-бинду-тика" Дхармоттары.

*Философская система Мадхьямики.*

Представления хинаянских школ об онтологическом статусе дхарм были подвергнуты радикальной критике в рамках махаянской философии, и

прежде всего теоретиками Мадхьямики.

Школа Мадхьямик (другое название – шуньявада – по центральной концепции этой системы махаянской философии) возникла в середине II в. Основателями ее были Нагарджуна, настоятель монастыря Наланда, и Арьядева. Буддийская традиция приписывает Нагарджуне создание более десятка трактатов, важнейшими из которых считаются "Мула-мадхьямака-карика" и "Виграха-вьявартани", а также комментариев к "Большой" Праджняпарамите. Арьядева – автор Чатухшатаки (букв.: четырехста /стихов/), единственного из связываемых с ним текстов, сохранившегося в санскритском оригинале.

Для адекватного уяснения сути критической установки Мадхьямики по отношению к классической Абхидхарме необходимо обратиться к исходным идеологическим посылкам махаянского философствования. Если носители теоретического сознания Хинаяны полагали, что для обретения праджни (мудрости), содержанием которой выступает "истинное видение реальности" (ятхабхутам), достаточно устранить только аффективные препятствия (клеша-аварана) в индивидуальной психике, то махаянисты шли дальше. Даже в существовании самой установки на познание они усматривали существенное гносеологическое препятствие (джнея-аварана) к видению вещей такими, каковы они суть в действительности. Именно в связи с теоретическим осмыслением задачи устранения этого гносеологического препятствия развивается весь философский дискурс Мадхьямики.

Реальность открывается индивиду через посредство его собственного потока дхарм, однако дхармы как таковые, точнее, некоторые их устойчивые сочетания, представляют собой не более чем поименованные объекты познания (джнея). Они могут быть рассмотрены исключительно и всецело как номинальные сущности, которым в реальности соответствует нечто, лежащее за пределами определения. Об этой реальности можно сказать лишь то, что она существует в своем собственном качестве, "налична так, как есть" (Татхата, букв.: "таковость"). Реальность не зависит, следовательно, от форм и способов ее наименования, а значит эти последние по своей природе пусты (шунья). Такой подход, по сути дела, углублял базовое представление, общее для всей буддийской философии, о "пустоте" Я (пудгала-шуньята), дополняя его концепцией "пустоты" дхарм (дхарма-шуньята).

Понятие "шунья" встречается уже в первом разделе буддийского канонического корпуса как определение мира, т.е. сансарного бытия. Но в каком смысле мир есть пустота? Поскольку буддийская мысль отправлялась от исходной посылки отсутствия субстанциального вечного атмана и отсутствия чего бы то ни было, относящегося к

атману, мир получал характеристику перманентного непостоянства (сарвам анитьям).

Именно в силу того обстоятельства, что атман – вечный качественно-неопределенный носитель (дхармин) психических свойств (дхарм) – устранялся буддистами их рассмотрения, человеческая индивидуальность утрачивала свой субстанциальный смысл. "Я" для буддистов – это не более чем метафора потока психической жизни. Индивидуальность может быть определена посредством характеристики анитья (невечное) как шунья (пустое, несубстанциально-иллюзорное). Одно из фундаментальных определений буддийской доктрины – "сарвам анитьям" – конкретизировано через понятие пустоты.

Хинаянисты удовлетворились этой формой конкретизации, не подвергая понятие "шунья" дальнейшей углубленной разработке. Для философских школ Хинаяны "шунья" остается чисто доктринальным понятием, приуроченным к описанию иллюзорных форм эгоцентрированного сознания, отождествляющего себя не только с метафорическими обозначениями вроде "Я", "атман", но и с телом. Если классическая Абхидхарма, постулируя пустоту (бессубстанциальность) индивидуального Я, тем не менее утверждала реальность дхарм, то Мадхьямики полностью отказались от этого положения: дхармы также "пусты": они есть лишь единицы языка описания, а не единицы реальности.

Мадхьямики отрицали онтологический статус дхарм, сводя понятие дхармы только к гносеологическому аспекту. Реальность предстает сознанию, согласно этим воззрениям, через единственную предикацию – через свою невыразимость словами, через "несказанность". Реальность есть "таковость", татхата.

Но буддийская доктрина утверждала установку на полную познаваемость. Здесь перед Мадхьямикой возникал вопрос: если единственное доступное человеку знание о реальности состоит в том, что реальность такова, какова есть, то не делается ли в этом полная уступка агностицизму, запрещенному Буддой? Именно на пути разрешения этой проблемы в полном объеме проявляется классическая диалектика Мадхьямики.

Последователи Мадхьямики интерпретировали в русле диалектических представлений важнейшую доктринальную идеологему "дуккха" (страдание). Если за пребывание индивида в сансарном состоянии, т.е. в мире страдания, ответственны причинно-обусловленные дхармы, имеющие онтологический статус, то само страдание становится непреодолимым, увековечивается. Следовательно, благородные истины, трактующие о прекращении страдания и пути, ведущем к его прекращению, не имеют смысла. Но поскольку благородные истины как фундамент доктрины непоколебимы, то причинно-обусловленные дхармы не могут обладать онтологическим статусом, т.е. они суть номинальные сущности, которые в реальности пусты (шунья).

Но в таком случае, что же представляет собой бытие вещей, мыслимых и чувственно воспринимаемых? Вещи, согласно взглядам

Мадхьямики, обладают относительным бытием, обусловленным законом причинно-зависимого возникновения. Это временное бытие характеризуется возникновением, длительностью, разложением и уничтожением и, что важнее всего подчеркнуть, отсутствием какой-либо вечной, "чистой" субстратности. Бытие вещей могло быть понято как непрерывная, развернутая во времени диалектика татхаты и шуньяты.

Что касается причинно-необусловленных дхарм, посредством которых в хинаянской философии интерпретировалась нирвана, то они рассматривались Мадхьямиками также в качестве номинальных сущностей. Согласно теоретикам этой школы, нирвана могла быть предсказана как через шуньяту, так и через татхату. Это утверждение базировалось на диалектическом осмыслении истины, через ее позитивный и негативный аспекты.

Нирвана отождествляется с татхатой в том смысле, что все объекты имеют одну и ту же природу, т.е. лишены "чистого", вечного, бескачественного субстрата, и самый процесс их наименования связан с ментальным конструированием (прапанча или викальпа) и отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей ("о вещах нельзя сказать ни что они существуют, ни что они не существуют").

В то же время нирвана может быть отождествлена с шуньятой, поскольку представляющие ее дхармы, как и все дхармы вообще, лишены какого бы то ни было онтологического статуса и суть лишь единицы описания.

В рамках такого подхода вопрос о познаваемости реальности решается следующим образом: реальность познается через "предел истины". Это подразумевает, что при анализе дхарм, которые суть простые номинальные обозначения, Мадхьямики приходят к постижению относительности дискурсивного познания и непосредственному видению того факта, что реальность не имеет предела. Актом такого постижения (праджня) утверждалась принципиальная познаваемость реальности.

В связи с этой интерпретацией принципиальной познаваемости Мадхьямики выдвинули учение о двух видах истины: относительной истине (самвритти-сатья, букв.: "сокрытая истина") и истине высшего смысла (парамартха-сатья). Они утверждали, что буддийское учение основано на этих двух истинах.

Относительная истина может быть рассмотрена в трех аспектах. первый состоит в том, что относительная истина в определенном смысле отождествляется с неведением (авидья), поскольку форма, которую она налагает на реальность, является лишь временным причинно-обусловленным фрагментом. Но, будучи зафиксированной, эта фрагментарность как бы увековечивается в сознании и приобретает самодовлеющее значение. Именно поэтому в качестве синонима относительной истины Мадхьямики указывали наряду с авидьей доктринальное понятие "моха" (аффективное упорствование в заблуждении), а также "випарьяса" (извращенная установка на поиски неподвижных, застывших форм в реальности).



Второй аспект относительной истины предполагает ее содержательную детерминированность законом причинно-зависимого возникновения, так как предметом высказывания здесь могут служить вещи, подчиненные в своем существовании причинам и условиям.

Наконец, относительная истина может быть выражена только посредством слов и знаков, имеющих распространение в социальном мире; поэтому она основывается на чувственном восприятии и вербальном мышлении. Мадхьямики подчеркивали то обстоятельство, что предметная форма, слово и т.п. не могут приниматься на уровне философского дискурса – как реально существующие – лишь на том основании, что они воспринимаются всеми принципиально одинаково. Мадхьямики ограничивали область валидности относительной истины только сферой эмпирического сознания.

Истина высшего смысла (парамарта-сатья) непосредственно связывалась теоретиками Мадхьямики с реализацией нирванического состояния сознания, не допускающего субъектно-объектного различия. Сознание, пребывающее в таком состоянии, полностью отрешено от ментального конструирования (викальпа) и его содержание принципиально не может быть вербализовано.

Истина высшего смысла постигается сугубо индивидуально (пратъямаведья), хотя ее содержание полностью лишено какого бы то ни было субъективизма как в плане познавательной направленности, так и аффективной окрашенности. Эта истина должна рассматриваться исключительно как неотъемлемое от индивидуальной психики состояние сознания, которое не может быть передано другому.

Данное положение философии Мадхьямики не следует никоим образом рассматривать как иррациональное либо мистическое. Оно основано на глубоком осмыслении того факта, что психические состояния, точнее, их гносеологический компонент, не могут произвольно транслироваться от индивида к индивиду. Этот факт, ставший достоянием научной психологии только в XX в., позволяет интерпретировать данное положение Мадхьямики, рассматриваемое в исторической ретроспективе, как бесспорный элемент материализма в традиционной концепции человеческой психики.

Каково же соотношение истины высшего смысла и относительной истины? Согласно теоретикам Мадхьямики, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной истины. Согласно Нагарджуне: "Истина высшего смысла не может быть изложена без того, чтобы быть основанной на относительной истине. (В свою очередь) нирвана не может быть достигнута без постижения истины высшего смысла". Установление относительности временного бытования вещей, а следовательно, и внутренней пустоты дхарм ведет к осознанию конкретной ограниченности ментального конструирования.

Существенной чертой диалектической системы Мадхьямики выступает то обстоятельство, что она всей своей разветвленностью и уточненной детализацией положений вновь замыкается на фундамен-

тальную позитивную идеологию буддизма "Мадхьяма пратипад" (средний путь). С одной стороны, утверждение об онтологическом статусе дхарм базируется, согласно Мадхьямике, на непонимании природы двух истин, и поэтому оно ложно. Другая неприемлемая крайность в этой системе – нигилизм, поскольку отрицательные высказывания предполагают существование объектов, предшествующее их редукции. Мадхьямика пытается преодолеть обе крайности и на основании этого объявляет свою философию истинным и полным логико-дискурсивным выражением "среднего пути".

Учение о двух истинах имело еще одно важное доктринальное следствие, согласующееся с ориентациями собственно махаянской идеологии в целом. Диалектическое единство истины относительно и истины высшего смысла вело к отождествлению сансары и нирваны, поскольку с точки зрения Мадхьямики для того, кто реализовал истинное знание, "не существует ни малейшего отличия сансары от нирваны, ни малейшего отличия нирваны от сансары. То, что выступает пределом нирваны, есть также предел сансары, и между ними не существует ни малейшего оттенка различия".

К середине V в. в Мадхьямике отчетливо выделились две системы: Прасангика и Сватантрика.

*Прасангика – подсистема Мадхьямики.*

Последователи Прасангики принципиально ограничивали область философского дискурса негативной номиналистической диалектикой, пытаясь

показать шаткость любого высказывания относительно природы реальности. Главной мишенью их критики было понятие "собственного существования" (свабхава), которое имплицитно подразумевало субстратность того, что полагалось существующим. Отрицая самостоятельную ценность онтологии, Прасангика отвергала любую статическую концепцию человека и Вселенной. Согласно этой системе Мадхьямики, допущение онтологического статуса "Я" или дхарм есть "аффективное препятствие" (клеша-аварана), а интеллектуальная установка, при которой любой онтологический постулат принимается как нечто, отражающее истинное существование, есть гносеологическое препятствие (джня-аварана).

К системе Прасангики принадлежали Буддхапалита, наиболее авторитетный комментатор "Мадхьямика-карик" Нагарджуны Чандракирти (VII в.) и Шантидева (начало VIII в.), автор базового текста поздней индийской Мадхьямики "Бодхичарья-аватара", получившего широкую известность в школах тибетского буддизма.

Согласно принятой в специальной буддологической литературе точке зрения, Прасангика представляла высший этап развития буддийского философского дискурса, однако теоретики позднего тибетского буддизма склонны рассматривать ее только как переходную ступень к философской концепции опыта.

*Сватантрика – подсистема  
Мадхьямики.*

Другая система Мадхьямики – Сватантрика – исходила из идеи реальности как качественной определенности ("свалакшаны") дхарм, существующих только в "настоящем" модусе времени. Последователи Сватантрики проводили резкое различие между аффективным и неаффективным неведением (аклишта-аджняна), несколько модифицируя известный тезис Васубандху, выдвинутый им в "Энциклопедии Абхидхармы". Содержанием первого вида неведения для Сватантриков выступала вера в онтологический статус индивидуального "Я", второго – допущение онтологического статуса всех остальных объектов.

Те Сватантрики, которые принимали посылку Саутрантики о номинальном существовании ряда дхарм списка буддийской классической философии, получили наименование Саутрантика-Мадхьямика-Сватантрика. К этой подсистеме Мадхьямики принадлежал Бхававивека, или Бхавья (конец V–VI в.), автор "Мадхьямика-хридая" и комментария к ней "Таркаджвала" – двух текстов, в которых был эксплицирован метод собственно Сватантрики. Этот метод прямой аргументации обосновывал возможность позитивных диалектических высказываний в рамках общемадхьямической установки на "пустоту" (шуньята). Согласно позднебуддийским источникам, именно в период деятельности Бхававивеки произошло резкое размежевание между Мадхьямикой и Виджнянавадой, которое в дальнейшем все более углублялось и привело в IX в. к окончательному расколу этих двух школ Махаяны.

Сватантрики, ассимилировавшие некоторые эпистемологические идеи Виджнянавады, составили другую подсистему Мадхьямики – Йогачара – Мадхьямика – Сватантрику. К ней принадлежали такие известные мыслители позднебуддийской Индии, как Шантаракшита, автор "Таттвасанграхи" (760 г.), и Камалашила, написавший комментарий к ней (793 г.) и три небольших работы о последовательных степенях медитативного сосредоточения – "Бхаванакрама".

*Философская система Вид-  
жнянавада (Йогачара).*

Истоки второй ведущей школы махаянской философской мысли Виджнянавады (другое название – Йогачара, поскольку в противоположность Мадхьямике с ее упором на праджня эта школа перенесла акцент на психотехническую практику) могут быть прослежены к двум махаянским сутрам – Ланкаватаре и Сандхинирмочане, – созданным в период между серединой II и IV вв. Первая из этих сутр, а также Аватамсака (букв.: "цветочная гирлянда") фиксируют состояние того синкретического единства Мадхьямики и Виджнянавады, когда базовые идеологемы Махаяны Татхата и Дхармадхату принимаются в равной степени обеими школами, получая различную интерпретацию только на уровне философского дискурса.

Окончательной систематизацией своих идей и концепций Виджнянавада обязана двум выдающимся мыслителям раннесредневековой

Индии – Асанге и Васубандху (V в.), отождествляемому в буддийской экзегетической традиции с автором "Энциклопедии Абхидхармы". Фундаментальные источники этой системы махаянской философии – Махаяна-санграха Асанги, два небольших трактата Васубандху – "Двадцать" и "Тридцать стихов о только-сознании" (виджняпти-матра) – вместе с комментарием Стхирамати и приписываемые Майтреянатхе "Махаянасутра-алакара" и "Мадхьянта-вибхага".

Виджнянавада в определенном смысле заимствовала эпистемологическую ориентацию Саутрантиков, сконцентрировав ее исключительно на проблеме сознания (читта). Предмет философствования состоит здесь не в рассмотрении взаимоотношения сознания и внешнего мира, но прежде всего в рассмотрении взаимоотношения сознания как некоторой системы соотнесения с его конкретными состояниями (чайтасика).

Эмпирическое сознание склонно отождествлять данные органов чувств с конкретными предикациями объектов внешнего мира. Однако, когда дело касается таких субъективных данных, как чувствование боли, то гносеологический характер ситуации восприятия подсказывает невозможность предиктировать эти данные внешним объектам. Именно на анализе подобных примеров Виджняна-вадины разработали свой особый подход к проблеме обусловленности содержаний сознания.

Для более корректного понимания основных философских установок Виджнянавады необходимо иметь в виду, что реализация идеала бодхисаттвы – ведущего идеала Махаяны – предполагала как одно из важнейших условий устранение привязанности к объектам внешнего мира. Это религиозно-идеологическое положение сыграло решающую роль в становлении виджнянавадинской концепции сознания. Объекты внешнего мира отражаются в индивидуальной психике прежде всего в процессе актуального восприятия, и эту перцептивную ситуацию Виджнянавады рассматривают как ситуацию объективную. В процессе соотнесения генерализованных данных органов чувств с интенциональным аспектом сознания возникают специфические модусы или содержательно наполненные состояния сознания (чайтасика), которые по своей сути выступают уже как нечто субъективизированное: они-то ложно и отождествляются индивидом с объектами. Для реализации религиозно-идеологической прагматики необходимо разрушить такие представления об объекте, поскольку именно на них зиждилась эмоциональная привязанность к чувственному опыту, жажда этот опыт переживать.

Вся психотехническая практика разрабатывалась таким образом, чтобы элиминировать субъектно-объектные различия, и поэтому философия Виджнянавады строилась не как "философия объекта", но как философия деструкции объекта. Объект, рассматриваемый как плод ментального конструирования (аламбана), объявлялся нереальным, но мысль (читта) об объекте, осознание (виджняпти) его неизбежно должны были быть признаны реальными.

Установка на принятие реальности именно процесса сознания

объекта выступала исходной в анализе эмпирического сознания как такового состояния психики, которое должно подвергнуться радикальному преформированию в ходе религиозно-духовной практики. Именно в силу этого Виджнянавада выдвигает свое центральное положение "читта-матра" (только-сознание), или "виджняпти-матра" (только-сознание).

Это фундаментальное положение Виджнянавады распространялось ею также и на измененное состояние сознания, прежде всего на состояние "просветления" (бодхи), поскольку сознание, функционирующее вне субъектно-объектных различий, по-прежнему оставалось "только-сознанием". Положение "читта-матра" реализуется как принципиальное отрицание экстернизированного овнешвленного сознания. Это означает, что содержание сознания – не объект внешнего мира, но только мысль об объекте, его целостный образ в сознании. В состоянии "просветления" мысль об объекте отсутствует, коль скоро отсутствует субъектно-объектное различие. Этим устраняется не сознание в целом, но только его интенциональный аспект, т.е. процесс соотнесения сознания и его конкретных содержаний. Такое лишенное интенциональности сознание пребывает в состоянии "неразличающего знания" (нирвикальпа-джняна). Последнее по сути своей есть сознание само по себе. В таком процессе сознание, "очищенное" (вишуддха) от конкретных содержаний, созерцает самое себя, выступая своим собственным объектом.

"Очищение" сознания от его конкретных содержаний не означало для Виджнянавадинов постулирование некоего бескачественного субстрата, поскольку самое сознание (читта) оставалось для них дхармой, подверженной, как и любая причинно-обусловленная дхарма, притоку аффектов. Нейтрализация аффективных препятствий (кleshа-аварана) оставалась для Виджнянавады одной из центральных задач.

Согласно общепринятой доктрине, пребывание индивида в сансарном состоянии имело своей причиной аффективность и действие закона кармы. Здесь для философского дискурса возникало решающее затруднение: если индивидуальные поступки, "вписанные" в целостную систему причинно-зависимого возникновения, неизбежно порождают определенные следствия для индивида – в данной жизни или как условие "нового рождения", – то само это утверждение как бы подразумевает идею "индивидуальности" на протяжении всего "круговорота рождений и смертей". Следовательно, нереальность "Я" ставится как бы под сомнение. Виджнянавадины подошли к разрешению этого противоречия через постановку нового вопроса: что же именно в индивидуальной психике обуславливает собственно "индивидуализацию" потока дхарм? Выдвинув положение "читта-матра", Виджнянавадины спроецировали разрешение этого вопроса исключительно в плоскость сознания.

Классическая абхидхармистская философия признавала семь видов сознания: пять модальностей чувственного сознания, ментальное сознание, т.е. сознание в его актуальности, и разум (манас), т.е.

сознание, имеющее в качестве своей опоры как актуальное сознание, так и репрезентацию прошлых содержаний сознания. Теоретики Виджнянавады вводят восьмой вид сознания – алая-виджняна (букв.: "сознание-сокровищница").

В процессе осознания индивидуального опыта происходит накопление "различающего знания" (виджняна), сопряженного с притоком аффективности. Разум несвободен от аффектов, пребывающих, однако, в скрытой форме (биджа, букв.: "семена"). Хинаянская традиция утверждала необходимость устранить аффекты как в их "взрывном", открытом проявлении, так и в их потенциальности.

Виджнянавада выдвинула контрположение, состоящее в том, что аффекты не могут быть уничтожены сами по себе, без радикального преобразования всего поля сознания. Путь реформирувания сознания и есть единственный путь устранения аффектов. Именно восьмой вид сознания (алая-виджняна), содержащий в себе "семена" аффективности, должен подвергнуться полной трансформации (паравритти).

Такая трансформация сознания уничтожала, согласно теоретикам Виджнянавады, аффективность в ее потенциальности и делала невозможным какие бы то ни было ее актуальные проявления. Трансформация алая-виджняны вела к обретению нирванического состояния в данной жизни, что соответствовало реализации хинаянского идеала архатства. Но коль скоро уничтожалась сама потенциальность аффектов, действие закона кармы обретало нейтральный характер. Стирамата, один из ведущих теоретиков Виджнянавады и комментатор Васубандху, разъясняет это следующим образом: "...хотя кармическая деятельность еще может продолжаться, она не приводит к новому рождению, поскольку благодаря устранению аффектов отсутствует его главная содействующая причина".

Понятие алая-виджняны было призвано разъяснить причину индивидуализации потока дхарм на протяжении всей цепи перерождений вплоть до момента "просветления". Алая-виджняна истолковывалась последователями этой школы следующим образом: в сансарном состоянии восьмой вид сознания обуславливал индивидуальность психики, но в момент достижения "просветления", т.е. полной трансформации алая-виджняны, все субъективное в ней – как аффективные препятствия (клеша-аварана), так и гносеологические (джнея-аварана) – полностью уничтожалось.

Однако оставался открытым вопрос об интерпретации опыта: что именно в опыте реально? Уровень обыденного сознания описывается теоретиками Виджнянавады как профаническое овеществление, экстериоризация сознания: образы, конструируемые индивидом в перцептивной ситуации, осмысляются им как вещи и отождествляются с объектами внешнего мира. Этот обыденный уровень сознания приписывает внешнему миру перцептивные предикации индивидуальной психики. В силу этого Виджнянавадины рассматривают такой опыт как воображаемый, а его данные, т.е. дхармы, структурирующие опыт, – как "парикалпита" ("проективно-сконструированные"). Поэтому они

интерпретируются как "лишенные своего собственного бытия" (нихсвабхавта).

Второй уровень опыта характеризуется процессом осознания внешнего мира в терминах закона причинно-зависимого возникновения. Это уже не обыденный, а первично-теоретический опыт, предполагающий созерцание содержаний сознания не как внешних объектов, но именно как структурирующих это содержание дхарм. Но поскольку все причинно-обусловленное не может считаться реальным в силу своей временной природы, то и дхармы, отражающие нестабильность внешнего мира, также интерпретируются как "не имеющие своего собственного бытия" и именуется Виджнянавадинами "паратантра" (зависимые от иного).

Третий уровень опыта, не различающий субъект и объект, представляет собой сознание вне соотнесения с конкретными содержаниями, сознание, обращенное на себя, лишенное интенции вовне. Реальность в таком опыте предстает в своей нерасчлененности – как Татхата (таковость). Она лишена каких бы то ни было признаков и ввиду остановки направленного вербального мышления не может быть поименована. В таком опыте нет деления на существующее и несуществующее, поэтому дхармы, структурирующие этот опыт, не могут быть определены как имеющие свое собственное бытие (свабхава). Состояние реализации этого опыта называется "паринишпанна" (букв.: "совершенно-завершенное").

*Выводы.*

Заканчивая краткий очерк фундаментальных идей Виджнянавады, необходимо отметить, что выдвинутое

этой школой положение "только-сознание" (читта-матра) – закономерное развитие в логико-дискурсивном плане идеологических установок Махаяны, спроецированных в плоскость анализа сознания с позиций традиционной концепции человеческой психики.

Общая махаянская идеологическая тенденция, влиявшая на развитие как Мадхьямики, так и Виджнянавады, привела к тому, что возможности философского дискурса в познании реальности ограничивались ее принципиальной неопределимостью в словах. Для махаянских мыслителей реальность лежала вне определений и могла быть постигнута в конечном счете только в соответствующих состояниях йогического сосредоточения, устранявшего все субъектно-объектные различия и самую интенциональность сознания как важнейший аспект вербального мышления. Это обстоятельство позволяет нам полнее понять исторические судьбы некоторых позднемахаянских систем, получивших распространение прежде всего в Тибете и на Дальнем Востоке, систем, принципиально ориентированных не на развитие философствования как такового, а на примат йогических форм изменения состояний сознания.

## Вопросы и задания

1. В чем различие трактовки понятия "дхарма" в системе Вайбхашики и Саутрантики?
2. По каким источникам реконструируются воззрения Саутрантиков? В чем своеобразие этих источников?
3. Как Мадхьямики представляли реальность, в чем суть их учения о пустоте?
4. Воспроизведите теорию "двух истин". Проанализируйте, как она связана с доктринальными положениями буддизма.
5. Как истолковывалась Мадхьямиками общепобуддийская идея "среднего пути"?
6. Осветите основные положения Прасангики и Сватантрики.
7. Назовите письменные источники, основных авторов и базовые концепции школы Виджнянавада (Йогачара).



**БУДДИЙСКАЯ КОСМОЛОГИЯ  
В ТРАКТАТЕ ВАСУБАНДХУ  
"ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ"**

Следует обратиться к анализу традиционной буддийской картины мира, как ее формулировали индийские раннесредневековые мыслители. Основой предлагаемого анализа выступает самый авторитетный свод буддийского умозрения – трактат "Энциклопедия Абхидхармы" (Абхидхармакошабхашья, V в.). Автор этого сочинения – крупнейший философ и систематизатор буддийских идей и концепций Васубандху.

Трактат Васубандху обладает непреходящей ценностью в странах буддийской культуры, так как является основой традиционного философского образования для последователей всех школ и направлений буддизма.

Космология в систематическом виде впервые зафиксирована именно Васубандху в III разд. трактата ("Учение о мире").

На материале этого раздела мы проанализируем особенности буддийского менталитета, нашедшие свое отражение в космологической концепции, дадим краткую сводку космологической проблематики в соответствии с последовательностью ее изложения Васубандху. Затем рассмотрим основные концепции – учение о происхождении общества и царской власти, о временных циклах и способах закрепления пространственных представлений. В качестве иллюстративного текстового материала использован перевод III разд. трактата Васубандху, выполненный с санскритского оригинала В.И. Рудым и Е.П. Островской.

*Глава I*

**ОСОБЕННОСТИ БУДДИЙСКОГО  
КОСМОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ**

*"Энциклопедия Абхидхармы", ее состав и значение.*

В научной буддологии "Энциклопедия Абхидхармы" известна как фундаментальный источник изучения религиозно-философских воззрений школ хинаянского направления – Вайбхашика (Сарвастивада) и Саутрантика. Обобщающее определение данных школ как систем

В научной буддологии "Энциклопедия Абхидхармы" известна как фундаментальный источник изучения религиозно-философских воззрений школ хинаянского направления – Вайбхашика (Сарвастивада) и Саутрантика. Обобщающее определение данных школ как систем

абхидхармистской философии указывает на их генетическую связь с канонической Абхидхармой Сарвастивады, ни один из семи трактатов которой, имеющих в переводах, не сохранился в санскритском оригинале.

Последнее из этих сочинений – Джнянапрастхана (Изложение истинного знания), принадлежащее Катьянипутре и представляющее собой систематическую интерпретацию всей совокупности хинаянской догматики, получило особенно широкую известность благодаря монументальному комментарию Абхидхарма-махавибхаша. Именно этот комментарий, созданный, согласно преданию, архатами Кашмира в период расцвета Кушанского государства при Канишке, своей проблематикой обусловил содержание трактата Васубандху. Такую историческую последовательность источников установила традиционная буддийская историография.

Энциклопедия Абхидхармы состоит из девяти разделов – восьми основных и одного вспомогательного. Каждый из них посвящен рассмотрению определенного аспекта абхидхармистской философии, однако третий раздел содержит комплекс представлений о Вселенной, космогенезе, социогенезе, этапах жизни человечества и т.п. "Учение о мире" объективно может рассматриваться в качестве целостного изложения буддийской космологии.

Цель настоящей главы – дать обзор проблематики Учения о мире, позволяющий наметить пути осмысления буддийской космологии, подчеркнуть специфику третьего раздела Энциклопедии Абхидхармы, связь трактата с архаическими пластами индийской культуры. Известные до сих пор переводы Лока-нирдеши сделаны более 60 лет назад, причем использовались две китайские и тибетская версии. В источниковедческом и культурологическом отношении такой факт означает, что текст Васубандху впервые вошел в научный оборот не в санскритском оригинале, а как индобуддийский философский источник, переданный средствами двух других культурных традиций. Подобная передача, сами ее способы составляют отдельную сферу исследовательского интереса, ибо связаны с проблемой установления закономерностей восприятия буддизма на Дальнем Востоке (прежде всего в Китае) и в Центральной Азии. Однако данная проблема, столь существенная для научной реконструкции историко-идеологических процессов в странах буддийского ареала, не может быть решена на основе изучения только переводных текстов. Без знания оригинальной версии источника исследователь лишен возможности с достаточной степенью доказательности установить, каким образом автохтонный идеологический субстрат (даосизм в Китае и религия Бон в Тибете) влиял на способы рецепции индобуддийской традиции в первичных регионах распространения буддизма. В этом отношении введение в научный оборот санскритской версии третьего раздела Энциклопедии Абхидхармы – актуальная для культурологии задача.

Кроме того, есть и другой, не менее важный в исследовательском отношении аспект. Энциклопедия Абхидхармы – именно философский

трактат, на материале которого могут быть достаточно полно изучены системы классической абхидхармистской мысли.

Первоначально она складывалась как форма обслуживания религиозной доктрины буддизма, т.е. логико-дискурсивная интерпретация зафиксированных в первом разделе Буддийского канона положений и терминологических списков (матрик). Одновременно Абхидхармика стремилась дать теоретическое обоснование буддийской йоги – психотехнической практики достижения измененных состояний сознания, ибо эта практика ориентировала членов буддийских монашеских сообществ на осуществление идеала религиозного освобождения. Однако по мере обретения собственного – философского – предмета Абхидхармика оформлялась в самостоятельную область духовной деятельности. относительно автономную от религии.

С историко-философской точки зрения буддийская религиозная доктрина представляет собой совокупность идеологических детерминант, обусловивших смысловое и ценностное единство абхидхармистской мысли. Но религиозно-философские системы, сформировавшиеся в рамках этой доктрины, развивались в соответствии с закономерностями историко-философского процесса на южноазиатском субконтиненте. Характер и содержание философской проблематики, способы решения конкретных вопросов разрабатывались не в конфессионально замкнутом культурном пространстве, а в процессе открытой идейной полемики с противоборствующими школами. Именно в таком смысле следует говорить об относительной автономности абхидхармистской философии.

*Полемика буддизма с брахманизмом, ее социальные и философские аспекты.*

Борьбу между религиозно-философскими школами буддизма, с одной стороны, и брахманизма – с другой, нельзя свести исключительно к философскому спору, растянувшемуся на несколько столетий, хотя этот спор и стал, пожалуй, самой впечатляющей страницей в истории классической индийской философии. Противостояние двух религиозных идеологий, двух линий философского дискурса выражалось по преимуществу в форме мирного диспута, но определялось и причинами социального, а не только узкофилософского порядка.

Буддизм первоначально опирался на кшатрийское (воинское) сословие. Именно в этой среде сложилась доктрина, уравнивавшая брахманское жречество с другими социальными группами древнеиндийского общества в праве использовать одни и те же способы достижения идеала религиозного освобождения. Доктрина, безразличная к авторитету Вед, чуждая брахманской ортодоксии, по сути дела, лишала идеологического обоснования претензии брахманов на преимущественные социально-экономические права.

Общественный демократизм буддийской идеологии проявлялся прежде всего в том, что она открывала дорогу в монашество большинству членов индийского общества. Возможность стать идео-

логом-теоретиком, посвятить себя вопросам философского дискурса мог обрести любой интеллектуально способный к этому член сангхи. В противостоянии буддийской и брахманистской идеологий обнаруживается конфронтация двух мировоззренческих установок, в рамках которых по-разному осмыслялись все коренные проблемы, начиная от воззрений чисто религиозного характера и кончая истолкованием значимости традиционных социальных функций различных общественных групп.

Однако социальный аспект конфликта буддийских и брахманистских религиозно-философских школ нельзя напрямую отождествлять с конкретными формами этого противостояния. Философский диспут в Индии коренным образом отличался по своим функциональным целям от средиземноморского образца. Публичный спор между представителями различных школ, различных монашеских сообществ был способом обретения экономической и социальной поддержки, средством расширения общественной базы и сферы влияния той или иной религиозно-философской школы, представители которой одерживали победу. Обычным явлением в Индии классической эпохи выступал придворный философский диспут, иногда завершавшийся переходом главы двора в новую конфессию или большими пожертвованиями в пользу монастыря, откуда прибыл ученый монах, победивший в диспуте. Такая форма публичного философского спора существовала наряду с диспутированием академическим, ограничивающимся узким кругом носителей религиозно-философской учености.

Конкретное содержание религиозно-философских систем, возникших и сформировавшихся в рамках буддийской доктрины, не может быть понято изолированно от проблематики противостоявших им брахманистских школ. Специфика полемики между этими двумя направлениями состояла в том, что, борясь с брахманской ортодоксией и выступая в этом качестве формой свободомыслия, абхидхармистская философия фактом каждой своей теоретической победы утверждала торжество буддизма именно как религиозной доктрины. Энциклопедия Абхидхармы Васубандху дает исключительно доказательный материал для подобной трактовки. Постоянные отсылки к каноническим текстам и прямые цитаты, обильно представленные в Учении о мире, сопровождаются философскими рассуждениями, далеко выходящими за пределы традиционной герменевтики.

На примере буддийской космологии отчетливо видно, что классические буддийские философские сочинения отличаются от первоначальных систематических трактатов III части канонического корпуса в первую очередь тем, что проблемы, поставленные философской мыслью, не имеют собственно экзегетического характера. В абхидхармистской философии классического периода буддийская традиционная герменевтика играет лишь вспомогательную роль и служит, по сути дела, семантически опосредующим звеном между доктриной и философским дискурсом.

Воззрения школ хинаянского направления излагаются в Энциклопедии Абхидхармы так, чтобы читатель получил отчетливое представление об альтернативных точках зрения. Автокомментарий (Абхидхаммакоша-бхашья) отражает обширные дискуссии абхидхармистов и их оппонентов. Этот материал обладает исключительной ценностью для историко-философского исследования. Он позволяет взглянуть на абхидхармистскую философию именно с точки зрения относительной ее автономности от внутриконфессиональной экзегетики.

*Буддийское учение о мире: особенности традиционного изложения.*

В плане исследования идеологических учений стран буддийского Востока третий раздел трактата – Лока-нирдеша – весьма значим. Космологическое учение, зафиксированное в

тексте Васубандху, в своих узловых пунктах не претерпело решительных изменений вплоть до настоящего времени. Возникшее в пределах абхидхармистской концепции, оно было принято практически всеми школами и направлениями буддизма. Элементы традиционных космологических представлений можно легко обнаружить и сегодня в сознании больших социальных групп, ориентированных на буддийскую идеологию и охватывающих основную массу населения в странах Юго-Восточной Азии и других государствах, входящих в ареал распространения буддийской культуры.

Классические космологические построения, попадая на почву иных, нежели буддийская, традиций, ассимилировали автохтонные культурные реалии. Но в процессе этой ассимиляции первоначальная идеологическая семантика подобных реалий видоизменялась, приобретая черты, свойственные буддийской религиозной ориентации. В силу этого источниковедческая работа над переводами оригинальных санскритских и палийских текстов по космологии на языки иных буддийских регионов должна предполагать хорошее знакомство с классической абхидхармистской традицией. Васубандху подверг космологические построения всесторонней философской систематизации. Он включил в свой текст цитаты и указания на канонические сутры, содержащие материал космологического характера. Одновременно его текст позволяет проследить, каким образом канонический материал перерабатывается на уровне буддийского философского дискурса.

Учение о мире по способу подачи материала заметно отличается от остальных разделов сочинения Васубандху. Наблюдение над этим текстом позволило установить некоторые специфические особенности, типичные именно для Лока-нирдеша. В первую очередь нужно отметить язык описания. Если другие разделы демонстрируют богатство понятийно-терминологического аппарата, то здесь обнаруживается известная разнородность лексического оформления. В зависимости от характера рассматриваемых проблем Васубандху использует либо строгий язык философского дискурса, либо образную общеязыковую лексику.

*Исторические типы мышления в Энциклопедии Абхидхармы.*

Космологический материал излагается обычно так, что может быть понят или в качестве познавательной метафоры, или буквально – как реликт мифопоэтической традиции.

Общая логико-понятийная парадигма изложения материала довольно органично сочетается с мифологическими инкорпорациями, которые представляют формы более архаического менталитета.

Попытаемся в целях осмысления этого факта рассмотреть Учение о мире с точки зрения стадийного различия исторических типов мышления. Материал первого раздела Энциклопедии Абхидхармы отличается большой однородностью: это сугубо теоретический разбор философской проблематики. Знакомство с этим разделом позволяет убедиться в том, что буддийская философия V в. достигла исключительно высокой ступени теоретической рефлексии, уже ставшей занятием несомненно профессиональным. В системе общественного разделения труда идеолог, теоретик занимал строго определенное место, философия как профессиональное занятие – со всеми необходимыми оговорками применительно к специфике раннесредневекового индийского общества – выработала такой тип мышления, который может быть условно назван теоретическим, поскольку вполне сопоставим по своей технологии с современным логико-понятийным мышлением.

Для раннесредневековой индийской культуры, а возможно, и для индийской культуры в целом, типична тенденция, не допускающая бесследного исчезновения предшествующих культурных слоев, включая их специфические интеллектуальные технологии. Этнографическая действительность эпохи господства мифологического сознания в снятом виде продолжала присутствовать в актуальных культурных формах, предопределяя способы построения картины мира. Проблема влияния этнографического субстрата (Б.Н. Путилов) на повествовательный текст в настоящее время играет методологически определяющую роль, выступает индикатором метода, применяемого исследователем. Но, как показывает наблюдение над текстом буддийской космологии, эта проблема весьма важна и для исследования философского текста.

Элементы мифологического мышления, т.е. мышления, характерного прежде всего для архаической бесписьменной традиции, довольно отчетливо обнаруживаются в тексте третьего раздела Энциклопедии Абхидхармы. Васубандху освещает космологическую проблематику в соответствии с тем, как она представлена в сутрах канонического корпуса. Но Сутра-питака содержит проповеди и поучения, приуроченные к конкретным целям и конкретной аудитории. Элементы космологии составляли наиболее эксплицитный материал в литературе сутр, практически не нуждавшийся в дополнительной трактовке. При систематизации космологической концепции перед Васубандху встала задача объединить элементы буддийской космологии в единое непротиворечивое целое. Собственно проблема истолкования в этом

плане возникала перед ним только в тех случаях, когда разрозненные доктринальные источники допускали возможность разночтения. Текст третьего раздела Абхидхармакоши при его сопоставлении с соответствующими космологическими фрагментами литературы сутр показывает, что Васубандху весьма точно воспроизвел не только каноническое содержание этой проблематики, но и способ, зафиксированный в литературе сутр.

Текст трактата совершенно очевидно адресован аудитории, вполне владеющей мышлением теоретическим, логико-понятийным, о чем свидетельствует материал первого раздела Энциклопедии Абхидхармы. К моменту создания Абхидхармакоши в индийской философии уже были хорошо разработаны логические учения, и вклад буддийских мыслителей в их развитие весьма значителен. В обществе одновременно с логико-понятийным типом мышления существовал стадияльно более ранний исторический тип, соответствовавший эпохе становления архаических социокультурных институтов. Синхронное функционирование в общественном сознании стадияльно различных типов мышления обуславливало специфику индивидуального сознания. Даже для носителей рафинированной буддийской учености логико-понятийный тип рефлексии не исключал осмысления мира средствами мифологического мышления.

Исторически и культурологически это можно понять, исходя из того, что носители теоретического сознания в буддизме были воспитаны в рамках религиозной доктрины, фиксировавшей архаический тип мышления. Хотя буддизм как популярная религия и буддизм как совокупность конкретных религиозно-философских систем представлял в классический период две разные формы общественного сознания, в индивидуальном сознании могли органично уживаться лояльность к буддийской доктрине и высокая теоретическая рефлексия. При этом, конечно, речь идет именно о носителях традиционной учености.

То обстоятельство, что в классическом логико-дискурсивном тексте, каким является Энциклопедия Абхидхармы, зафиксированы стадияльно различные исторические типы мышления, связано также с проблемой хранения социокультурной информации. Первый раздел – "Анализ по классам элементов" – выдержан в пределах строгой логико-понятийной подачи материала. Дефиниция и классификация – вот те два способа, посредством которых Васубандху излагает позитивное философское содержание этого раздела. Силлогизм и некоторые другие специальные логические приемы (например, технику четырех альтернатив) он применяет только в тех случаях, когда приводятся нормативные дискурсии. Цель этих инкорпораций в первом разделе, как и во всех остальных, двоякая: представить различные точки зрения на проблему и одновременно разъяснить характер типовой контраргументации.

Названные два способа занимают в первом разделе столь большое место, что весь прочий материал служит, по сути, связующим звеном между этими преимущественными формами мышления. Абхидхар-

мистские классификации являлись не только инструментом познания, но и методом фиксации результатов, такова была форма существования философского знания, принятая в абхидхармисе.

Определения в философском тексте имели также важное эпистемологическое значение. Способ запечатлевания вещей в их таковости, т.е. вещей, каковы они есть внесубъективно, соответствовал выработанному идеалу рациональности и был внутренне присущ только теоретическому сознанию. Дефиниция отличала традиционное научное изложение от всякого иного. Дефиниция и классификация в совокупности с исходными терминологическими списками (матриками) были идеально приспособлены для исторического закрепления и передачи школьного знания. Они выступали неизменным отправным пунктом для комментирования – философской разработки новых концепций на каждом новом синхронном срезе.

Теоретическое сознание в древней и раннесредневековой Индии – это в первую очередь сознание философское. Философия обладала преимущественными правами на теоретическую деятельность, освященную религией. Именно философия служила образцом теории. Последнюю, располагавшую для своего выражения жанром шастры, мы сегодня с полным правом можем назвать идеалом классической индийской учености той эпохи. Данное утверждение не исключает того обстоятельства, что классическая индийская культура породила нормативный образец лингвистической теории, теорию театрального искусства, поэтику, не отрицает, что в форму шастр отливались традиционные медицинские, математические и юридические знания. Теоретизирование как интеллектуальная деятельность возникает и обретает свои формальные приемы именно в среде творцов философских систем, замыкавшихся на религиозные доктрины – эти мощные факторы общественной интеграции.

Философия создавала тот инструментарий учености (и прежде всего логические концепции как компендии источников истинного знания), который затем использовался при построении любой теории – от медицины до поэтики. Этот инструментарий, зафиксировавший переход к теоретическому типу мышления, явился адекватным способом закрепления собственно теоретической информации.

*Социально-технологическая информация в Энциклопедии Абхидхармы.*

Но наряду с ней в традиционном индийском обществе тщательно сохранялась информация, призванная объяснить строение мироздания, происхождение человеческого общества и отдельных социальных групп, их иерархию и т.п. В современном смысле слова эта информация не может быть отнесена к сфере знания, поскольку не обладает реальной референцией, но в традиционном социуме такая информация функционировала именно на статусе знания. Обычная форма хранения подобной информации – этиологический миф, возникающий на той архаической стадии, когда не сложились еще ни философия, ни наука.



Кроме социальной информации, традиционное индийское общество располагало весьма значительной суммой знаний технологического порядка, навыками, имевшими общественную значимость. Математические открытия, искусство измерения, традиционные приемы врачевания и любого другого искусства и ремесла, раньше чем становились предметом теоретизирования, должны были каким-то образом запечатлеться в социальной памяти, поскольку все это способствовало стабилизации общества. Технологические знания, представлявшие большую практическую ценность, закреплялись первоначально в форме сакрализации и в таком сакрализованном виде функционировали затем параллельно с высокоразвитыми теориями.

Памятники, которые современная индология относит к разряду эпических, в изобилии содержат инкорпорации технологического характера, где конкретные знания, навыки или открытия предстают либо в неявном, сакрализованном виде, либо вплетенными в фабулу отдельных эпизодов. Попытка объяснить эти инкорпорации приводит нас к необходимости взглянуть на эпический текст с точки зрения социальной информатики. Здесь допустимо предположить, что пространственные эпические памятники, возможно, обладали и функцией антологии традиционной науки.

Однако и в философских трактатах, как, например, в Энциклопедии Абхидхармы, присутствует подобный материал. Технологические знания помещаются в рамках философской теории, хотя сам по себе такой материал теорией не является. Лока-нирдеша в качестве раздела Абхидхармакоши – исключительно интересный в этом отношении объект. Наряду с собственно философскими разработками он включает обширную социокультурную информацию, поданную в форме этиологического мифа, и технологическую – биологическую, метрологическую, астрономическую и даже касающуюся акушерства. Вся эта сумма знаний не распределена в соответствии с дисциплинарной приуроченностью, но именно инкорпорирована в область философского теоретизирования как формальной доминанты удержания информации.

В третьем разделе Энциклопедии Абхидхармы наблюдается явление, обратное тому, которое отмечалось применительно к первому разделу. Здесь дефиниции и классификации выступают в качестве формализующей матрицы для большей части материала, поданного в кеспедиологическом для философского изложения виде.

Космологическая модель включает мифологические персонажи, в ней используются традиционные знаковые комплексы. И то и другое составляет этнографический субстрат, отчетливо присутствующий в тексте. Эти инкорпорации этнографической действительности приобретают в философском тексте новую функцию – структурного распределения и благодаря этому закрепления нефилософской информации.

Задача изучения традиционных жанров санскритской философской литературы требует для своего решения ответа на вопрос о типе связи

между философским текстом как данностью и этнографическим субстратом. Возникает также вопрос, использовал ли автор текста последний способ хранения информации сознательно, или авторская рефлексия на него не распространялась. Что касается Учения о мире, то мы склонны предполагать, что этнографический субстрат здесь представлен именно реликтивными способами закрепления информации, запечатленным в общественном сознании. По-видимому, Васубандху привлекал их как уже готовые блоки. Переходя от логико-понятийной парадигмы изложения к мифологической инкорпорации, он специально не осмыслял этот переход. Однако данная гипотеза должна быть проверена в дальнейших историко-философских и культурологических исследованиях всего памятника.

*Связь космологии с буддийским учением о сознании.*

Систематизация буддийских космологических воззрений проведена Васубандху путем включения сюжетов этого круга в структуру предмета абхидхармистской философии, т.е. в абхидхармистскую теорию сознания. Причем необходимо учитывать, что предмет названной философии к моменту создания Энциклопедии Абхидхармы имел уже достаточно зрелую форму. Теория сознания позволяла проанализировать человеческую психику в плане ее динамики. Абхидхармистская философия обладала таким понятийно-терминологическим аппаратом, посредством которого был возможен переход от описания содержаний душевной жизни через язык внешнего мира к ее описанию посредством языка, имманентного психике как динамической целостности.

Введение понятия дхарма в качестве единичного психофизического состояния, самотождественного по форме, сущности и специфическому признаку, т.е. состояния, принципиально несводимого к предметным содержаниям создания, – это не только основное достижение буддийской теоретической мысли, но прежде всего фундаментальный вклад индийской философии во всемирный историко-философский процесс.

Данное понятие позволяло абхидхармистским теоретикам различать интрапсихический аспект познавательной деятельности и ее содержательный аспект. Употребление термина дхарма для описания потока психофизических состояний делало невозможным редукцию психической деятельности к отображению объектов внешнего мира. Исключался неизбежный для европейских философских систем риск отождествить содержание индивидуального сознания с сознанием как таковым, исключалось уподобление сознания прозрачному стеклу, через которое видится неискаженный мир. Абхидхармисты отлично понимали эту опасность и, используя понятие дхармы, разработали концепцию нескольких уровней отражения внешнего объекта в психике. Эта концепция призвана четко отграничить внутриспсихический аспект анализа сознания (как непрерывного психического континуума) от анализа дискретных (предметных) содержаний сознания.

Абхидхармистская философия, буддийская религиозная доктрина и культовая психотехническая практика изменения состояний сознания

(буддийская йога) обладали функциональным единством. Три уровня полиморфной структуры буддизма как системного идеологического образования исходно ориентированы на достижение идеала религиозного освобождения. При всей своей относительной автономности абхидхармистская философия не могла остановиться лишь на анализе сознания в неизменных состояниях. Изучение субъективной обусловленности индивидуального сознания проводилось буддийскими мыслителями исключительно с целью обосновать практические способы нейтрализации, окончательно устранить эти обусловленности, приписываемые религиозной установкой.

Буддийская космология в качестве раздела Энциклопедии Абхидхармы призвана ответить на вопрос, как соотносится абхидхармистское учение о сознании с традиционными представлениями о мире. Это учение строилось по принципу сопряжения различных стадий измененных состояний сознания с представлением о существовании миров, которым соответствует определенная стадия.

Выделялись три сферы: чувственный мир, мир форм и мир не-форм. Подобное размежевание сфер деятельности сознания связано с содержательным аспектом буддийской йоги. В сфере чувственного мира формирование содержаний сознания опирается на полноту чувственных данных. В сфере мира форм такой опорой выступает неполный набор чувственных характеристик, поскольку некоторые сенсорные анализаторы блокируются на данной стадии посредством специальных йогических приемов. Сфера мира не-форм вообще не предполагает пространственного отражения предметности в сознании. Оно как бы обращено на самое себя. Термином чувственный мир в абхидхармистском понимании охватывается внутриспсихический аспект познавательной деятельности, хотя при этом реальность внешнего (по отношению к субъекту) мира никоим образом не ставится под сомнение. Более того, абхидхармисты утверждали, что объекты внешнего мира служат единым источником познания для всех познающих субъектов. Если воспользоваться кантовским выражением, то можно сказать, что абхидхармисты признавали единство апперцепции, но направленность анализа намеренно ограничивалась внутриспсихической областью рассмотрения.

*Буддийская космография.* Учение о трех мирах, неизменно соотнесенных со стадиями психотехнической (йогической) трансформации сознания, не было только теоретическим обоснованием культурной религиозной практики. Особенность буддийской космологии в том и состояла, что она содержала в себе наряду с рафинированной философской теорией традиционную космографию. Она-то и предстает способом описания чувственного мира не в аспекте внутриспсихического отражения, а именно как мира-вместилища.

Не одно поколение исследователей буддийской культуры, сталкиваясь с фрагментами космографии, склонно трактовать их как своеобразную форму фиксации географических знаний. Некоторые

исследователи делали даже попытки отождествить очертания полуострова Индостан с элементами буддийской космограммы.

Буддийская космография, прежде чем обрела свою письменную фиксацию, весьма долгое время существовала в устной традиции. Закономерности складывания космографических представлений еще не изучены в достаточной степени. Тем не менее можно утверждать, что эти представления изначально имели религиозно-мифологический характер и не включали элементов, соотносимых напрямую с реальной географией. Топонимы и гидронимы, даже если они и соответствуют по звучанию историческим наименованиям, – в первую очередь элементы этнографической действительности.

Исследование буддийской космографии должно решить вопрос, какова космографическая структура соотношения буддийских доктринальных положений с традиционными представлениями, заимствованными из этнографической действительности.

В третьем разделе Энциклопедии Абхидхармы космография излагается применительно к пятичленной типологии живых существ, включающей наряду с людьми и животными обитателей ада, богов и претов (голодных духов). Все они в совокупности, согласно Васубандху, и образуют чувственный мир. Космография же – это описание местопребываний соответствующих типов существ. В таком подходе заложен очень тонкий, но весьма важный философский нюанс, дающий ключ к пониманию проблем, касающихся актуального функционирования буддизма в различных формах общественного сознания.

Определяя чувственный мир как совокупность пяти типов живых существ, Васубандху устанавливает связь космологических сюжетов канонической литературы с абхидхармистским учением о сознании (в аспекте которого чувственный мир понимается именно как отражение внешнего мира в индивидуальной психике). Одновременно местопребывания живых существ – космографические ады и континенты – образуют внешний аспект чувственного мира. Для члена элитарного монашеского сообщества, посвящавшего свою жизнь практике буддийской йоги, в таком описании был важен прежде всего теоретический аспект, т.е. вопросы трансформации сознания. Но в народном буддизме подобная схоластика не играла заметной роли. Буддизм как популярная религия онтологизировал космографическое описание. Основной частью сангхи, буддистами-мирянами, не знакомыми на практике с буддийской йогой и абхидхармистской философией, космография воспринималась в качестве реального знания, т.е. землеописания. В популярном понимании естественным для религиозного сознания образом ассимилировались религиозно-мифологические представления, зафиксированные в доктрине, и отрывочные сведения, почерпнутые из рассказов купцов и миссионеров. Традиционная космография в народном буддизме являлась функциональным аналогом свода географических знаний, не будучи при этом отражением географических реалий.

Пятичленная типология живых существ, тесно ассоциированная с

космографическими представлениями, в популярном религиозном сознании также обрела онтологический статус. Абхидхармистская теория создавала для такой онтологизации известные предпосылки. Доктринальная концепция круговорота бытия, концепция сансары, предполагала обретение новых форм рождения в соответствии с созревaniem кармического следствия, т.е. совокупного результата жизненных действий индивида в предыдущих рождениях. Новая форма была сопряжена с определенным местопребыванием, зафиксированным в космографических представлениях. Эта доктринальная концепция всесторонне осмыслялась на уровне философского дискурса, и прежде всего в космологии. Новое рождение для абхидхармистского теоретика означало актуализацию индивидуального потока психофизических состояний именно в той конкретной форме, которая обуславливалась основополагающим для понимания буддийской религиозной доктрины и философии законом взаимозависимого возникновения. Действие его реализовывалось в сфере онтологии. Васубандху в Учении о мире освещает проблематику взаимозависимого возникновения весьма подробно в первую очередь потому, что данный закон – это центральное связующее звено между доктриной и философским дискурсом. Здесь особенно интересно то, что на логико-дискурсионном уровне этот закон имел ряд частных интерпретаций, которые и определили решение проблемы причинности в сфере психического. Он же был призван связать в единое непротиворечивое целое ведущие идеологемы буддийской религиозной доктрины, обосновывая концепцию круговорота бытия.

Для популярного религиозного сознания все три сферы буддийского космоса и населявшие их существа имели статус реальности не из-за осмысления философского содержания закона взаимозависимого возникновения, а благодаря вере, т.е. по причине лояльности к буддийской доктрине.

Данный закон, как он излагается в третьем разделе Энциклопедии Абхидхармы, призван показать динамику обретения нового рождения, раскрыть в плане философского дискурса причинную зависимость между предшествующей формой существования и новым рождением, опосредованную так называемым промежуточным существованием. Для уяснения необходимости именно такого способа рассмотрения нужно иметь в виду то важное с историко-философской точки зрения обстоятельство, что абхидхармистские философы, объясняя идею сансары, должны были полностью исключить идею существования атмана – субстанциальной духовной целостности, т.е. главную идею брахманистских религиозно-философских систем. Буддийские представления о круговороте бытия как цели обретения все новых и новых рождений могли быть истолкованы оппонентами в том смысле, что есть некая вечная субстанция, которая в каждом новом рождении индивида принимает лишь иную форму потока психофизических состояний (потока дхарм). Закон взаимозависимого возникновения служит препятствием для подобного толкования и применительно к

религиозной доктрине, и в рамках философского дискурса. Васубандху именно в таком аспекте этот закон и излагает, подкрепляя свою философскую интерпретацию ссылками на доктринальный авторитет.

Автор Абхидхармакоши подчеркивает, что атман есть лишь метафора для обозначения потока дхарм, которые классифицированы по пяти функциональным группам соотнесения (группы материи, чувствительности, понятий, формирующих факторов и сознания). Эти группы в своей совокупности и есть то, что в обычном словоупотреблении именуется индивидом (атманом или пурушей). Но поскольку дхармы лишены какой-либо субстанциальной основы, отличной от них по своей природе, признаку и сущности, нет и субъекта деятельности, который отбрасывал бы одни группы и принимал другие как новую форму своего существования. Ссылаясь на слова создателя буддийской доктрины, Васубандху демонстрирует связь идеологемы карма с буддийской концепцией индивида как совокупности пяти групп дхарм. Философский смысл рассуждения состоит в следующем. Наличие определенного индивидуального потока психофизических состояний выступает причиной-условием созревания кармического следствия. Постадийное развертывание действия причинности и есть взаимозависимое возникновение. Группы дхарм не могут переходить из одной формы рождения в другую потому, что психофизические состояния мгновенны, не имеют значимой протяженности во времени. Но так как поток дхарм содержит в себе и дхармы, подверженные притоку аффективности, то энергия аффектов и действий, не являющихся в кармическом отношении нейтральными, создает необходимый потенциал для появления новой совокупности пяти групп дхарм.

Кармический потенциал актуализируется через посредство непрерывности состояний, называемых абхидхармистами промежуточным существованием. Непрерывная последовательность состояний развивается в соответствии с породившей ее причиной, т.е. энергией прошлых аффектов и кармически значимых действий, и обуславливает рождение в одном из миров буддийского космоса. Васубандху вводит в это рассуждение некоторые традиционные представления о стадиях эмбрионального развития.

Новое рождение влечет новую деятельность, новые аффекты, которые выступают причиной следующего рождения. На основании данного положения читатель подводится к идее сансары – безначальности круговорота бытия как цепи причинно-следственной зависимости. Однако, говорит автор Энциклопедии Абхидхармы, сансара не бесконечна, ибо действие причины может быть исчерпано.

Это рассуждение предпосылается конкретному рассмотрению формулы взаимозависимого возникновения. Выкладки Васубандху интересны прежде всего тем, что указывают в качестве причины сансары на аффективность психики и кармически значимые действия. Здесь важно держать в поле исследовательского внимания то, что Васубандху, как и все абхидхармистские мыслители, анализирует

предпосылки процесса причинного самовоспроизводства психики именно в тех формах, которые обусловлены характером прошлой деятельности индивида, ее аффективной окрашенностью в прежнем рождении.

Закон взаимозависимого возникновения как таковой сформулирован именно на уровне буддийской религиозной доктрины. Через него доктринальные идеологемы – сансара (круговорот рождений, смертей и новых рождений), духкха (страдание как безличное претерпевание бытия в этом круговороте), клеши (аффекты, обуславливающие новое рождение), карма (неизбежное созревание следствий деятельности), анатма (отсутствие души как субстанции новых рождений и причиняющего субъекта), анитья (отсутствии чего-либо вечного в этом круговороте), дхарма во всей полноте данного центрального понятия буддийской доктрины и нирвана (выход из круговорота бытия) – образуют стройную систему религиозного мировоззрения. Строго говоря, закон взаимозависимого возникновения и четыре основополагающих постулата буддизма (Благородные истины) в совокупности исчерпывают доктринальное содержание мировоззренческого комплекса. Все прочее в буддийской религиозной доктрине выступает лишь в качестве аспектов рассмотрения этой совокупности.

Философский дискурс применительно к анализу закона взаимозависимого возникновения имел целью детально разработать внутрисистемные связи в доктрине. Васубандху именно в таком ключе разбирает двенадцатичленную формулу данного закона. Интерпретация последней занимает по объему и значимости главное место в Учении о мире, связывая экспозицию раздела (типологию живых существ и общий космографический абрис) и конкретную разработку этой проблематики.

### **Вопросы и задания**

1. Каково значение "Энциклопедии Абхидхармы" для понимания своеобразия буддийского философствования?
2. Раскройте содержательную связь буддийской доктрины и учения о мире.
3. Проанализируйте, какие типы мышления представлены в "Энциклопедии Абхидхармы".

## *Глава II*

### **ОБЗОР КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ**

Перейдем теперь к обзору содержания третьего раздела Энциклопедии Абхидхармы в том порядке изложения, который принят самим автором. Лока-нирдеша содержит 102 карики, снабженные достаточно обширным автокомментарием. В космологической проблематике

выступают два отчетливо выраженных плана, что нашло отражение и в архитектонике раздела о космологии, – это учение о психокосме, т.е. изложение религиозно-мифологической модели стадиальности изменения состояний сознания в процессе психотехнической практики (буддийской йоги), и одновременно компендий традиционных представлений о структуре, происхождении, циклах гибели и возобновления мироздания и его обитателей.

Для члена сангхи–мирянина – религиозно-мифологическая картина мира была системой объективных знаний, объясняющих структуру и природу мироздания в терминах буддийской доктрины, этим ее функция и ограничилась. Абхидхармистский философ, стремившийся к идеалу внесубъективного видения вещей, не мог удовлетвориться такой профанно-познавательной функцией космологии, поскольку для теоретического сознания учение о космических сферах не отделялось от буддийской йоги. Однако традиционная картина мира для абхидхармиста обладала тем же самым статусом достоверности, что и для носителя популярного религиозного сознания, ибо никакая теоретическая рефлексия не предполагала возможности выйти за пределы конфессиональной принадлежности.

Именно поэтому оба аспекта космологии представлены в Энциклопедии Абхидхармы, и само их разделение при кажущейся очевидности весьма условно.

*Учение о психокосме. Типология живых существ.*

В кариках 1–8 излагается учение о психокосме; дается краткая характеристика каждого из трех космических миров – чувственного, мира форм и мира не-форм, описание их обитателей, перечисляются местопребывания обитателей первых двух сфер. Относительно мира не-форм наличие местопребываний отрицается в связи с несуществованием его пространственных характеристик.

За краткой экспозицией материала (подробно разрабатываемого начиная с карики 45) следует изложение Учения о мирах с точки зрения психотехнической практики. Каждый из миров, исключая чувственный, рассматривается как непрерывная последовательность ступеней йогического сосредоточения. Этот материал разъясняется в терминах абхидхармистской теории сознания. Изучение данной проблематики должно строиться на тех же самых принципах историко-философской реконструкции и объяснения, в рамках которых был проведен анализ первого раздела Энциклопедии Абхидхармы. Для историко-философского истолкования необходимо привлечь те элементы учения о психокосме, которые включены в первый раздел и по философскому содержанию демонстрируют один и тот же уровень абхидхармистского анализа измененных состояний сознания.

Учение о психокосме в рамках абхидхармистской теории сознания и его космологическое дополнение в совокупности выступают логико-дискурсивным концептуальным коррелятом буддийской йоги, т.е. психотехнического уровня системы абхидхармики. Это отчетливо



свидетельствует, что буддизм не будет адекватно понят вне представлений о его полиморфной структуре.

Изучение философского обоснования буддийской йоги на материале Энциклопедии Абхидхармы в полном объеме может быть осуществлено только после введения всех восьми разделов памятника в научный оборот. Тем не менее уже на данной стадии кажется необходимым проанализировать концепции психотехнического уровня применительно к каждому разделу. Такой подход позволит установить место и значение психотехнической проблематики в тематически различных разделах фундаментального компендия абхидхармистских воззрений.

Самостоятельный интерес имеет и проблема множественности психокосмических миров, о которой Васубандху упоминает в карике 3. По-видимому, у абхидхармистов не установилось единого воззрения на этот вопрос, особенно с точки зрения топографии психокосма. В тексте приводятся две точки зрения относительно его пространственной ориентированности: по вертикали и по горизонтали. Дополнительный материал, в частности интерпретации, которые эта проблема получила в других регионах распространения буддизма, может оказаться существенным подспорьем при ее решении.

Типология живых существ, населяющих буддийский психокосм, заслуживает самого внимательного изучения. Анализ форм существования, который Васубандху проводит в непосредственном соотнесении с доктринальной классификацией загрязненное – незагрязненное – неопределенное, замыкается на идею промежуточного существования между двумя рожденьями. Реконструкция этой концепции в совокупности с концепцией психотехнического уровня будет способствовать углублению понимания учения о психокосме применительно к полиморфной структуре буддийской идеологии (доктрина – психотехника – философский дискурс).

*Классификация типов рождения.*

Карики 9–17 объединяют материал, углубляющий представления о типологии живых существ посредством введения классификации типов рождения.

Здесь излагаются абхидхармистские воззрения на проблему соотношения двух видов существования: актуального – в телесной оболочке, которое является следствием факта рождения, и промежуточного, с рождением не связанного.

Этот материал допускает постановку довольно разнообразных в дисциплинарном отношении проблем, в первую очередь проблемы полиморфизма буддийской идеологии, предполагающей реконструкцию содержания карик в связи с тремя различными уровнями функционирования буддизма. Такая реконструкция позволяет выделить философскую разработку чисто доктринальной проблематики, с одной стороны, и психотехнической – с другой, и установить присутствие проблем, которые не только решаются философским способом, но и формируются именно на логико-дискурсивном уровне.

Другой серьезный вопрос возникает в связи с тем, что карик 9–17 содержат интересную культурную информацию. В них и в автокомментарии к ним сосредоточены сведения, которые с известной долей условности допустимо назвать биологическими. Исследование круга подобных сведений лишь косвенно соприкасается с вопросами изучения именно буддийской культуры, но может внести определенный вклад в разработку истории естествознания в древней и раннесредневековой Индии.

Отдельная культурологическая задача связана с научным осмыслением мифа о зачатии, зафиксированным Васубандху. Содержание мифа обнаруживает отчетливое смысловое соответствие формулировке центральной идеи фрейдовского классического психоанализа, получившей название эдипова комплекса. Психоаналитики фрейдовской и юнговской школ, а затем и представители так называемого культурного психоанализа черпали материал для своих метапсихологических построений во многом и из области этнологии. Их поиски принесли определенный позитивный результат, указав на проблемы этнокультурной обусловленности человеческой мотивации, причем мотивации глубинной, как особого вида причинности, детерминирующей сферу психической жизни человека. В этом отношении критический анализ работ данного направления отнюдь не утратил своего значения.

Типологические сопоставления культурологического материала, послужившего исходным толчком для психоаналитических спекуляций, и материала, заведомо неизвестного теоретикам психоанализа, позволили бы заметно расширить наши знания о влиянии социокультурной информации, зафиксированной в допонятийных содержательных формах мышления, не только на индивидуальное сознание, но и на историю формирования некоторых отраслей современного секулярного научного комплекса.

*Закон взаимозависимого возникновения. Роль в учении о психокосме.*

Карик 18–19 – логический переход от теории психокосма к изложению философской интерпретации закона взаимозависимого возникновения.

Идея тотального отрицания субстанционального атмана, о чем прямо говорится в карике 18, пронизывает все содержание Энциклопедии Абхидхармы. В силу этого, исследуя контраргументацию абхидхармистов, направленную против концепции атмана в брахманистских системах, нельзя ограничиваться лишь тем материалом, в котором присутствует термин атман. В противном случае будут искажены представления об идеологической целостности буддийских религиозно-философских систем.

В кариках 20–24 дана философская интерпретация буддийской концепции взаимозависимого возникновения. Эта двенадцатикомпонентная формула рассматривается Васубандху в трех формах времени и призвана объяснить то, что в доктрине называется обретением нового рождения, посредством концепции причинности, развертываю-

щейся в сфере психической жизни. Исследованию закона взаимозависимого возникновения в современной отечественной специальной литературе уделяется недостаточно внимания, а между тем понимание этой главной для буддийской религиозной доктрины концепции в немалой степени способствует уяснению общебуддийской религиозной установки.

В кариках 25–32 тесно переплетаются проблемы по преимуществу доктринального содержания и собственно логико-дискурсивной теории, что характерно для абхидхармистского философствования. Здесь закон взаимозависимого возникновения обсуждается как с точки зрения абхидхармистской теории сознания, так и в чисто экзегетическом плане. Васубандху рассматривает канонические положения, касающиеся закона, и приводит их нормативные истолкования.

Материал этих карик в равной мере интересен как для религиозно-ведческого, так и для историко-философского анализа. Историко-философский разбор материала может принести плодотворные результаты при сопоставлении с классификацией дхарм по пяти группам соотнесения. Такая классификация, подробно проанализированная автором Энциклопедии в первом разделе, содержит не только абхидхармистскую, но и общебуддийскую концепцию индивида и в историко-философском анализе должна быть истолкована с точки зрения причинности.

Труд Васубандху по методу изложения материала вполне сопоставим с Восьмикнижьем Панини. Подобно тому как для правильного уяснения какой-либо определенной грамматической формы должно держаться в уме смысловую целостность всей лингвистической теории Панини, так и для объяснения любой абхидхармистской идеи необходимо знание всех культурных связей, актуально присутствующих в Энциклопедии Абхидхармы.

Определенный интерес вызывает дискуссия относительно толкования термина, которым в санскритском оригинале обозначается причинно-зависимое возникновение (карика 28). Общий смысл дискуссии сводится к тому, что морфолого-этимологический анализ не является адекватным инструментом для постижения философского значения термина. Важно понимание буддийской религиозной доктрины, в рамках которой этот термин появился. Знание этимологий и грамматики не способно подменить собой специальное философское знание – таков смысл рассуждений Васубандху. Понимание данного обстоятельства всегда служило критерием, позволяющим отличить теоретическое сознание от сознания профанического, удовлетворяющего лишь субъективным видением вещей.

Карик 33–37 знакомят с проблемой связи компонентов двенадцати-членной формулы взаимозависимого возникновения с тремя сферами психокосма.

Карик 38–41 посвящены довольно своеобразному вопросу, который с некоторой степенью условности можно обозначить как проблему поддержания гомеостаза живых существ.

Васубандху начинает с чисто доктринального утверждения, что существование, обретенное посредством рождения, никогда не бывает ни благом, ни кармически нейтральным. Оно всегда подвержено загрязнению через аффекты, соответствующие той сфере, в которой живое существо обретает новое рождение. Дается классификация и других типов существования по шкале благое – неблагое – нейтральное. Затем, цитируя основателя доктрины, Васубандху констатирует: единственный закон бытия состоит в том, что все живое существует благодаря пище. Это слово выступает здесь в роли термина, семантика которого определяется посредством отчетливой классификации. Под пищей абхидхармисты понимали все то, что стимулирует развитие органов чувств как определенных сенсорных способностей и одновременно как материального субстрата (для сравнения можно вспомнить современную техническую метафору энергопитание и т.п.). Благодаря пище происходит непрерывное самовоспроизведение каждой конкретной формы существования. Именно поэтому данное понятие охватывает наряду с материальной пищей такие феномены, как контакт и надежда. Сознание в этом отношении также рассматривается как пища, ибо выступает в роли фактора, направленного на поддержание гомеостазиса.

Карики 42–44 завершают изложение проблематики закона взаимозависимого возникновения. Здесь рассматриваются вопросы смерти и состояния сознания в момент смерти. Материал наиболее интересен в доктринальном и культуроведческом плане, но надо подчеркнуть, что способ подачи при этом остается чисто философским: Васубандху широко использует дефиниции, которые он разъясняет посредством привлечения доктринальных положений.

*Строение мира –  
вместилища.*

Завершив всестороннюю интерпретацию закона взаимозависимого возникновения и связанных с ним философских концепций более част-

ного характера, он переходит к изложению буддийской теории о строении мира-вместилища, т.е. к космографии. Эту проблематику автор Энциклопедии Абхидхармы соотносит с вопросами смежного характера.

В кариках 45–47 характеризуется та часть мироздания, на которой зиждутся элементы космографической картины. Эта основа имеет цилиндрическую форму и неоднородна по веществу. Нижний слой гетерогенного цилиндра состоит из ветра, уплотнившегося до состояния абсолютной твердости, и этот плотный ветер, возникший благодаря (совокупной) энергии действий живых существ, покоится на акаше – универсальном пространстве. Далее надстраивается столб воды, образовавшейся вследствие дождя, также вызванного кармической энергией. В верхней части цилиндра-опоры располагается золото, или золотая земля, на которой обнаруживаются космографические объекты.

Карики 48–57 посвящены собственно космографии, рассматрива-

емой в данном контексте вне связи с типологией живых существ. По ходу описания различных космографических объектов Васубандху объясняет происхождение некоторых металлов, минералов и драгоценных камней, привлекая для этой цели идею кармической энергии. Здесь же приводятся геометрические соотношения космографических объектов и сведения о конфигурации континентов. Обобщенно можно сказать, что элементы космографической картины поверхности цилиндра-опоры – это горы и горные цепи, озера, реки, моря и океаны, континенты (основные и промежуточные).

### *Топография адов.*

Карики 58–60 представляют собой топографию адов. Любопытно, что буддийские ады, подобно преисподней других культур, – это космографические объекты, расположенные в толще цилиндра-опоры, т.е. вертикально. Васубандху не только дает дислокацию адов и подземных рек, но и разъясняет семантику соответствующих наименований. Существа, рождающиеся в буддийских адах, избегают следствия своих прошлых деяний. Однако самый факт попадания в ады не должен рассматриваться по аналогии с соответствующими элементами иудео-христианской мифологии, так как в классической индубуддийской традиции не признается существования неизменной целостности души, способной попасть в ад. Рождение в аду, т.е. обретение бытия в качестве наказания, есть результат действия закона взаимозависимого возникновения, а не следствие загробного суда над душой умершего. Это не отбытие наказания, не воздаяние за грехи, но, если так можно выразиться, естественное изживание причины.

Отсутствие полного гомолого-диалогического параллелизма между буддийскими и иудео-христианскими мифологическими построениями не исключает локальных содержательных сопоставлений. Проведение таких сравнений может подвести к интересным результатам в плане анализа типологии религиозного сознания.

Завершив описание адов, Васубандху кратко характеризует местопребывания животных и претов (голодных духов). Животные, согласно третьему разделу Абхидхармакоши, первоначально обитали в великом океане, откуда они и проникли на сушу и в воздушное пространство. Остается существенным вопрос, имеет ли Васубандху в виду биологическую эволюцию видов, говоря об этой экспансии. Что касается претов, то главное их местопребывание находится под континентом Джамбудвипа. Но преты распространились и в иные места. Говоря о претах, Васубандху ссылается на неизвестное, а возможно, и мифическое сочинение Авадану претов.

### *Представление о небесах.*

С конца карики 60 вплоть до карики 63 – текст, посвященный проблематике, которую условно допустимо назвать астрономической. Здесь обнаруживаются элементы традиционных представлений о небесной механике, объяснение суточных циклов и циклов сезонных, периодов приращения и убывания

Луны. В связи с этим кругом сведений и разворачивается космография местопребываний богов, что нашло отражение в кариках 63–69. Васубандху не ограничивается, однако, только космографией. Он рисует достаточно детализированную фантастическую картину божественного мира, включая описание жизнедеятельности богов. Судя по материалу этих карик, речь идет о богах, принадлежащих к миру форм.

Карика 71 касается вопроса о богах, пребывающих в чувственном мире. Небожители рассматриваются Васубандху в рамках специфической классификации, включающей также и людей. Если система адвов связана с несчастными, страдательными состояниями существования, то, по этой классификации, люди и боги высших сфер камалоки пребывают в поисках наслаждений посредством чувственных объектов. В мире форм Васубандху выделяет три состояния существования, которые именует счастливыми, т.е. божественными; им соответствуют девять ступеней йогического сосредоточения.

В карике 72 приводится пространственное соотношение различных местопребываний. Она важна прежде всего тем, что фиксирует свойственное мифологическому сознанию распределение миров в пространстве. Божественные местопребывания находятся выше местопребываний людей, а те, в свою очередь, выше на вертикальной оси, чем адские местопребывания и подземный мир претов.

Структура буддийского космоса, как она воспроизведена в третьем разделе Энциклопедии Абхидхармы, распределяется по вертикальной шкале. Наличие подобной шкалы, безусловно, свидетельствует о присутствии некоторого этнографического субстрата – архаического образца моделирования мира, исторически предшествовавшего буддийским космологическим построениям и обусловившего их формально. Конкретное выявление данного субстрата позволит в дальнейшем провести типологическое сопоставление буддийских космологических конструкций с космологическими конструкциями, возникшими в рамках иных религий, а также поставить вопрос о типологических схождениях в философских системах средиземноморского ареала.

*Постулат Множественности миров.*

Карик 73–74 содержат указания на существование проблемы множественности миров в буддийских космологических представлениях. Васу-

бандху отмечает, что Вселенная состоит из тысячи миров, причем структура каждого из них идентична: четыре континента, Луна, Солнце, местопребывание богов чувственных сфер и мира Брахмы. Одна такая Вселенная именуется малой Вселенной. В карике 74 приведено количественное соотношение, присутствующее в понятиях малая Вселенная и Вселенная, состоящая из трех тысяч великой тысячи миров. Все эти различные по порядковости вселенные разрушаются, возникают и эволюционируют одновременно, т.е. буддийский космологический плюрализм предполагает синхронный космогенез.

*Обитатели буддийского космоса.*

В кариках 75–78 содержатся также характеристики обитателей буддийских континентов, которые в соответствии с наименованием дис-

циплин современного научного комплекса допустимо назвать антропометрическими. Сюда же Васубандху вводит и антропометрию обитателей мира форм, а также сведения о продолжительности жизни людей в разных космических циклах и на разных континентах. В качестве единицы продолжительности жизни берется астрономический год. Автор Энциклопедии Абхидхармы отмечает, что в начале космического цикла (кальпы) человеческая жизнь настолько длинна, что превосходит тысячелетие. В конце же кальпы она ограничивается десятью годами.

В кариках 79–84 излагается релятивная концепция времени. Если применительно к человеческой жизни отсчет идет на астрономические годы, то в местопребываниях богов низших сфер чувственного мира одни сутки составляют 50 человеческих лет. Продолжительность жизни богов этих сфер – 500 божественных лет, когда сутки составляют 50 человеческих лет. Чем выше местопребывания по вертикальной шкале, тем более длительна жизнь их обитателей. Существа, местопребывание которых находится ниже мира людей, также обладают нечеловеческой длительностью жизни. Поскольку предельная единица пересчета в релятивной концепции времени – астрономический (человеческий) год, Васубандху рассматривает также вопрос о соотношении астрономических суток и суток божественных. У богов мира форм не существует ни дня, ни ночи, однако для богов чувственных сфер, для которых источником света служит их собственное сияние, смена дня и ночи определяется по соответствующему состоянию флоры и фауны. Продолжительность жизни богов мира форм измеряется космическими циклами (кальпами) и соответствует их антропометрическим характеристикам (зависимость здесь такая: чем крупнее телесная величина, тем длиннее жизнь).

У существ, пребывающих в мире не-форм, продолжительность жизни последовательно зависит от сферы их расположения и измеряется единицей в тысячу кальп. Васубандху вводит понятие кальпа без предварительного определения – как нечто, априорно известное и требующее разъяснений лишь относительно деталей. Вопрос о конкретизации понятия кальпы завершает карикю 81.

Несчастные формы существования, т.е. формы существования в адах и т.д., также рассматриваются в аспекте продолжительности жизни. Она симметрично соотносима с продолжительностью жизни богов.

В кариках 85–89 объясняется размерность путем установления минимального предела делимости материи, времени и слова как носителя значения. Этому соответствуют атом, момент и слогафонема. В том же контексте даются классификация кальп и их полные определения. Космические периоды характеризуются весьма

развернуто, применительно к различным местопребываниям, и это, по сути дела, последовательное изложение проблем космогенеза в прямом сопряжении с их временным аспектом.

*Учение о кальпах – космических периодах.*

Карики 90–93 посвящены учению о кальпах. Мир создается в течение 20 промежуточных кальп. Столько же времени он разрушается, а затем

пребывает в разрушенном состоянии. 20 кальп – это также продолжительность существования мира в сотворенном состоянии. Слово сотворенное употребляется здесь не в том смысле, который подразумевает Творца и акт творения, но только в том, что процесс космогенеза дошел до высшей стадии эволюции, после которой начинается постепенное рассеяние мира.

Внутренняя сущность великой кальпы, согласно абхидхармистским представлениям, связана с обретением свойства просветленности; именно поэтому она тождественна внутренней сущности групп, по которым соотносятся дхармы индивидуального психофизического потока. В этом Васубандху опирается на интерпретацию соответствующего доктринального положения.

Карика 94 развернуто истолковывает определение великой кальпы применительно к реализации идеала бодхисаттвы. Упомянув этот махаянский религиозный идеал в тесной связи с изложением проблем космогенеза, Васубандху никоим образом не рассматривает его как альтернативу абхидхармистскому идеалу архатства. Такой разворот в изложении требует дополнительного исследования в аспекте истории традиционных идеологий.

В данной карике указывается также на соотношение этапов космогенеза и появления различных типов просветленных – будд, пратьекабудд, среди которых Васубандху выделяет живущих в сообществах (шраваков) и подобных носорогу, т.е. тех, кто живет в полном уединении.

*Космогонические предпосылки появления идеального правителя.*

Карика 95 вводит новую проблему – условий космогенеза, соответствующих появлению субъектов идеальной царской власти. В автокомментарии на эту карикю Васубандху приводит

типологию чакравартинов (вселенских правителей), различающихся по типу установления господства и атрибутам власти.

Карика 96 углубляет рассмотрение этой проблемы и дает разъяснение по поводу способов обретения власти чакравартинами. Особенно подчеркивается то, что невозможно одновременное появление двух чакравартинов или двух будд в одной и той же Вселенной, оно может быть только последовательным во времени. Но во многих Вселенных могут одновременно появляться в будды, и чакравартины. Последние достигают господства без применения насилия. Даже одерживая победу с помощью оружия, они (никого) не убивают, а победив, наставляют живые существа на десять благих



путей деятельности. В результате эти (живые существа) рождаются среди богов. Высший тип чакравартина обретает власть через приглашение на царство и потому не нуждается в применении оружия.

Ссылаясь на канонический текст, Васубандху называет семь сокровищ, появляющихся в мире, когда приходит к власти чакравартин. Эти сокровища – чакра как символ царской власти, слон, лошадь, драгоценность, жена, казначей и министр. В этом нетрудно усмотреть перечисление социальных ценностей, которые нельзя интерпретировать иначе, как фундамент традиционного индийского общества. Чакравартина, как и Будду, отмечают 32 признака великой личности, но у Будды эти признаки достигают полного совершенства.

Сюжет о происхождении совершенного властителя Вселенной показывает, что абхидхармистские философы выступали апологетами господства воинского сословия; с появлением идеального правителя-кшатрия связывалась возможность обрести высшие мирские ценности. Полному идеологическому утверждению преимущественного характера власти кшатриев служит указание на качественную однородность отличительных признаков будд и чакравартинов.

*Традиционные представления о социогенезе. Эсхатологическая концепция.*

Вюющий материал, связываются Васубандху с учением о мировых циклах. Особенно интересен здесь миф апологетического характера о происхождении воинского сословия и царской власти. В автокомментарии к этим карикам разъясняются также причины физической и моральной деградации людей, соответствующие по своим следствиям этапам социогенеза.

В кариках 97–98 представлены традиционные воззрения на социогенез, получившие также название социологического мифа. Проблемы социогенеза, как и весь предшествующий

Карики 99–102, завершающие Учение о мире, передают содержание эсхатологической концепции – учения о разрушении мира и уничтожении живых существ. Последние времена, согласно тексту Васубандху, характеризуются сокращением человеческой жизни до десяти лет и катастрофическим падением морального состояния людей. На этой стадии космического цикла они злобны, одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью и привержены ложным учениям. Здесь примечательно указание на возраст. Васубандху и прежде, рассматривая различные аспекты космогенеза, называл продолжительность жизни едва ли сопоставимую с возможной, но нигде это не комментировал. Можно только предполагать, что в течение десяти лет человек проходит все стадии жизни, а не остается ребенком, либо что десять лет – это метафорическое обозначение уровня ментального развития. Текст не дает прямого ответа на подобные вопросы.

Эсхатологическая концепция излагается в третьем разделе Энциклопедии Абхидхармы следующим образом: определяется возрастной и моральный критерий последних времен, затем рассказывается о 6. Основы буддийского мировоззрения

причинах гибели людей (голод, оружие и болезни) и длительности действия этих причин до полного уничтожения человеческих существ. Васубандху отмечает, что на различных континентах эти бедствия проявляются неодинаково.

Далее перечисляются виды разрушений мира – огнем, водой и ветром, и в это изложение инкорпорируется дискуссия с брахманистской системой Вайшешика (как можно заключить из анализа аргументации) об уничтожимости атомов в процессе разрушения мира. Эта дискуссия, где Вайшешика отстаивает неуничтожимость атомов, содержит исключительный по ценности историко-философский материал. Васубандху демонстрирует превосходное знание философской концепции противников: он в очень сжатой форме дает, по сути дела, основные эпистемологические положения вайшешики.

Историко-философское исследование этой нормативной дискуссии в связи с космологической проблематикой позволило бы выявить принципы, согласно которым абхидхармисты препарировали взгляды своих ведущих оппонентов – представителей индийского классического философского реализма.

В рамках эсхатологической концепции Васубандху поднимает еще одну важнейшую с точки зрения исследования нефилософских уровней буддизма как полиморфного образования проблему невечности сфер психокосма, подверженности этих сфер циклическому разрушению. Согласно буддийской религиозной доктрине, идеологема анитья (отсутствие чего-либо вечного) должна занимать определяющее положение при любом анализе. Отсутствует вечный атман как творящее начало мироздания, отсутствует вечная целостность как субстрат новых рождений, следовательно, нет ничего вечного и неизменного и в сферах психокосма. Васубандху разворачивает в духе идеологемы анитья эсхатологические построения применительно к психокосмическим местопребываниям и их обитателям.

В качестве источников космогенеза Васубандху указывает энергию кармического следствия совокупной деятельности живых существ. Та же самая причина приводит к циклической гибели мироздания. За пределами разработки концепции сознания, в рамках которой абхидхармистские теоретики, как об этом свидетельствует материал первого раздела Энциклопедии Абхидхармы, ставили многие проблемы в рационалистическом плане, философия вайбхашиков тесно смыкается с религиозной мифологией буддизма, предопределившей узловые пункты буддийской космологии.

### **Вопросы и задания**

1. Обоснуйте содержательную связь закона взаимозависимого возникновения с теорией буддийского психокосма.
2. Расскажите о строении буддийской Вселенной.
3. Как связана буддийская концепция времени с конкретными характеристиками обитателей Вселенной?

4. Изложите традиционное учение об идеальном правителе мира – Чакравартине.
5. Каким образом в классической буддийской философии отражены мифологические представления о происхождении человеческого общества?
6. Изложите абхидхармистскую эсхатологическую концепцию.

### Глава III

## ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ

*Влияние буддийской религиозной доктрины на социальные представления.*

Классическая индобуддийская традиция в своем обширном письменном наследии располагает теоретическими трактатами, которые позволяют с достаточной степенью конкретности

воссоздать буддийскую модель социальной жизни. Такая реконструкция общественного взаимодействия эпохи раннего средневековья (в совокупности с археологическими данными) представляет серьезный интерес как для историка культуры, так и для специалиста в области исторической социологии.

Параллельно существует другой, не менее важный вопрос – об идеологической обусловленности буддийских социальных концепций, о форме, в которой эти концепции были зафиксированы. Важно понять их место в буддийской целостной картине мира, их связь с центральными положениями религиозной доктрины, намеченные целостные ориентиры в общественной жизни. Для освещения этих вопросов уместно обратиться в первую очередь не к специализированным традиционным трактатам по обществоведению, а к произведению энциклопедического характера, каким является третий раздел Абхидхармакоши.

Наблюдения над содержанием этого раздела привели к выводу, что при изложении космологической проблематики Васубандху применяет следующий подход: основные идеи и концепции он подкрепляет материалом, почерпнутым либо в трактатах канонической Абхидхармы, либо в санскритских Агамах, вовсе не имея целью представить полностью все те социальные идеи, которые нашли отражение в литературе сутр. Известная избирательность автора может объясняться, также актуальностью (для современных ему Вайбхашики и Саутрантики) одних идей и концепций и неактуальностью других. Учение о мире включает довольно ограниченный набор социальных воззрений, представляющих соответствующую тематику и в трактатах палийской Абхидхармы, и в санскритских Агамах.

Еще одна особенность заключается в том, что Васубандху не стремится увязать излагаемые им концепции с конкретикой

общественного бытия. Искать его исторические приметы в третьем разделе Энциклопедии Абхидхармы – напрасная и неблагодарная задача. Здесь преследовалась иная цель – используя возможности философского рассуждения, показать связь социальных концепций с основными постулатами буддизма, обусловленность таких концепций более общими религиозно-философскими теориями.

Общественную жизнь Васубандху рассматривает как явление, порожаемое действием законов сансары. Образец праведной царской власти (ее нормативная идея), а также буддийский Этиологический миф, призванный объяснить генезис сословий (варн) и причины нарушения общественных форм (социальной аномии), непосредственно сопрягаются с исходными концепциями, образующими определенную систему соотношения космологических представлений. Это учения о взаимозависимом возникновении, о типологии живых существ и о космических временных циклах. Чтобы раскрыть тему идеологической детерминации социальных воззрений, надлежит еще раз коснуться сути этих концепций.

В основу данной Васубандху типологии живых существ положены три признака: во-первых, состояние сознания; во-вторых, ассоциированное с этим состоянием местопребывание в космической сфере; в-третьих, пространственная упорядоченность местопребываний. Порядковая шкала последних есть не что иное, как архаический способ организации пространства по вертикали. Буддийские ады расположены под землей; под землей находится и родина голодных духов, которые лишь с течением времени проникли на земную поверхность. Животные освоили срединный мир и его стихии – воздух, воду, почву; в том же срединном мире живут и люди. Боги и их мир частично совмещены с миром людей, а частично выходят за его пределы. Пятичленная типология в указанном аспекте опирается на представление о трехчастной вертикальной организации мирового пространства. Это – архаическая модель мироздания, обозначенная этнологами как универсальный знаковый комплекс (мировое дерево, мировая ось).

Особого внимания заслуживает тот факт, что типология живых существ в совокупности с их местопребываниями определяется Васубандху как чувственный мир (кама-лока). Но речь идет не о космосе, внеположном существам, населяющим его, а прежде всего о психокосме. Именно здесь и разворачиваются все социальные коллизии. Это отражение в сознании живых существ тех или иных сфер пространственно-предметного мира и одновременно физическое вмещилище самих существ.

Буддийский космос не ограничивается только чувственным миром, ибо над последним надстраиваются еще две сферы. Если мир форм включает в себя и большую часть богов, и людей, пребывающих в определенных состояниях сознания, достигнутых путей йогического сосредоточения, то мир не-форм не может рассматриваться как вмещилище, так как не имеет пространственных характеристик. Пребывание в нем также достигается средствами йогического

сосредоточения, но те измененные состояния сознания, которые обозначаются как мир не-форм, не дают представления о внешнем по отношению к сознанию пространстве и предметности. Поэтому говорить о том, что мир не-форм надстраивается над двумя первыми мирами, можно лишь условно, употребляя метафору наглядности.

*Законы функционирования сансары.*

Согласно буддийским теоретикам, космос, мироздание не исчерпываются одной Вселенной: они допускали множественность миров. При

этом утверждался принципиальный изоморфизм: все Вселенные оказывались тождественными по своей структуре. Свои социальные воззрения Васубандху экстраполирует на любую из них, т.е. законы сансарного бытия оказываются законами общими и справедливыми в любой точке мироздания. Лишь сознание – тот инструмент, который потенциально способен преодолеть эти законы.

Другая концепция, учение о взаимозависимом возникновении – это причинно-следственное объяснение факта самовоспроизведения сансары. По религиозной доктрине буддизма, пребывание в чувственном мире, обретение рождения в определенном вместилище с соответствующим сознанием, не более чем следствие прошлых действий, реализация закона кармы.

Самый факт рождения означает включение в сансарное бытие, где смерть не есть конец, но лишь переход к иной форме существования сознания – к промежуточному существованию, которое неизбежно предшествует новому рождению. Сансарное бытие не бесконечно: сознательное следование Дхарме, Истинному учению, позволяет положить конец круговороту новых рождений, выйти за пределы действия основного буддийского принципа – все есть страдание.

Первая половина Учения о мире посвящена изложению структуры мироздания, т.е. психокосма, как описанию сансары, но взятой не в аспекте абсурдности и неудовлетворительности индивидуального эгоцентрированного существования, а с позиций учения о закономерностях обретения нового рождения.

Учение о взаимозависимом возникновении используется Васубандху в качестве определенного теоретического каркаса для описания неизменной соотношенности сознания с местоположением живого существа в общей картине мира. Бодхисаттва, способный в своем последнем существовании явиться в чувственный мир как саморождающееся существо, т.е. существо, появляющееся на свет уже зрелым, минуя муки прохождения через родовые пути матери, предпочитает обычный для людей способ – в силу очищенности сознания, добродетели сострадания и стремления к благу для других. Об этом говорится так: «... он, (Бодхисаттва), видит в этом великую цель: благодаря родственным связям (с Бодхисаттвой) славный род Шакьев принимает Истинное учение; признавая в нем члена семьи чакравартинов, другие (люди) испытывают к нему огромное уважение. Кроме того, его (пример) является вдохновляющим для его

последователей, так как (он показывает), что и обычные люди могут достичь такого же совершенства. В противном случае, если бы не были известны род и семья (Бодхисаттвы, то люди бы) размышляли: "Кто этот человек – волшебник, бог или пишача?"» [карика 9]. Так впервые в ходе изложения теории взаимозависимого возникновения Васубандху вводит в ткань своего рассуждения упоминание о чакравартине – совершенном правителе мира.

Из приведенного отрывка видно, что бодхисаттва рождается в клане, принадлежащем к воинскому сословию, в клане, давшем или способном дать миру чакравартина. Возможно, это не буквальный смысл, а лишь метафора, призванная указать на высокородность кшатрийской семьи. Но история распространения буддизма, конкретные теории власти, возникавшие в некоторых странах буддийского ареала, позволяют думать, что идея объединения в одном лице светской и духовной власти вовсе не была чужда изначальной индубуддийской доктрине. Вероятно, цитата могла содержать некоторый намек на идею Будды-чакравартина.

Попутно отметим также употребление в абхидхармистском тексте термина бодхисаттва. Обращает на себя внимание то, что в трактате хинаянский идеал архатства не противопоставляется бодхисаттве как идеалу махаяны. Оба термина, а следовательно, и культурно-идеологические реалии, стоящие за ними, присутствуют в системе рассуждений Васубандху как взаимодополняющие. Создатель Истинного учения Будда Шакьямуни рассматривается в Абхидхармакоше и как человек, практически реализовавший принцип архатства, полностью и навсегда рассеявший всякую тьму, и одновременно как бодхисаттва (который сознательно предпочел рождение в славном роду Шакьев), извлекающий благодаря великому состраданию мир живых существ из трясины сансары [АКВ. I. 1. С. 1].

Учение о взаимозависимом возникновении предопределяет не только компоновку материала в первой половине Учения о мире. Оно, по существу, объясняет важнейший тезис религиозной доктрины, раскрывающий общую причину пребывания живого существа в сансаре: карма (следствие прошлых действий) и клеши (аффекты, привязывающие сознание к иллюзорному я) – вот причины круговорота рождений и смертей. Причинно-зависимое возникновение призвано раскрыть не только то, благодаря чему живое существо обретает в новом рождении конкретную форму и соответствующее этой форме местопребывание, но и другие, более общие обстоятельства.

Во-первых, в качестве причины возникновения мира Васубандху называет "совокупную карму живых существ", т.е. прошлые действия, требующие в совокупности возрождения психокосма.

Во-вторых, обретение нового рождения имеет вполне определенную временную координату. Возникновение мира, его пребывание в ставшем состоянии и разрушение – это циклический процесс, и каждый временной отрезок внутри этого цикла имеет свои характеристики.

Пятичленная типология живых существ и учение о взаимо-

зависимом возникновении увязываются с третьей исходной концепцией, организующей буддийские космологические представления, – с концепцией космических временных циклов.

*Буддийская историософская концепция.*

Космический фикл (великая кальпа), в течение которого мир проходит все стадии своего бытия от возникновения до полного уничтожения, состо-

итит из 80 малых кальп (возникновение, пребывание ставшим, разрушение, пребывание разрушенным – четыре периода, по 20 малых кальп каждый). Три великих кальпы, согласно Учению о мире, необходимы живым существам для обретения просветления. Внутренняя сущность великой кальпы совпадает с природой человеческой психики.

Исходные концепции не только структурируют космологию как описание сансары, но и смыкаются с буддийским анализом психики – в плане ее принципиальной ориентированности на просветление.

Но если индивидуальное сознание, следующее путем Дхармы, Истинного учения, имеет оптимистическую перспективу просветления, выхода из круговорота новых рождений и смертей, то наилучшая организация социальной жизни сама по себе еще не является условием для просветления. Образцовая царская власть как вид духовного водительства ограничена лишь одной позитивной возможностью – возможностью обретения подданными более благоприятной формы нового рождения.

История человечества в течение одной великой кальпы – это история его постепенной деградации. Об этом свидетельствует такая координата, как продолжительность жизни. При постепенном заселении местопребываний она увеличивается до бесчисленного числа лет, а потом постепенно снижается, достигая в конце кальпы только десяти лет. О периоде увеличения жизни Васубандху говорит очень немного. Для нашего анализа эта координата весьма важна, так как рассмотрение социальной проблематики приурочивается именно к ней.

К анализу социальных концепций буддизма в связи с его общей идеологической основой нельзя обратиться, минуя изложение трех исходных учений. В противном случае и нормативная концепция царской власти, и миф о происхождении общества оказываются чем-то произвольным и непонятным в своих принципах или только реликтом мифопоэтической традиции, безразличным для дальнейших судеб буддизма.

Говоря об идеологической детерминации индубуддийских социальных представлений, нужно в первую очередь иметь в виду, что утопические идеи, соотносимые с европейской идеей золотого века, Васубандху размещает не в будущем, которое всегда чревато гибелью мира, а в прошлом, т.е. во времена относительного благоденствия. Логически это связано, по-видимому, с интерпретацией постулата "все есть страдание". В соответствии с этим постулатом страдание не может быть прекращено внешним образом: ни совершенный правитель, ни

идеальное общественное устройство не способны положить конец сансарному бытию, потому что сами они – часть этого бытия, которое влечет новые рождения. Лишь будды, по словам Васубандху, в состоянии вести против течения человечество, которое стремится вниз по течению. Но они появляются лишь тогда, когда продолжительность жизни живых существ начинает уменьшаться от восьми тысяч до ста лет у людей. В этот период живые существа уже подвержены скорби, но еще не подвержены физической и моральной деградации.

Подобный подход интересен прежде всего в двух отношениях. Сообщая о появлении будд в определенные периоды космических циклов, Васубандху не упоминает о перспективе появления Будды Майтреи и связанных с этим мессианских и одновременно утопических сюжетах, которые характерны для палийской традиции. Каноническая мессианская концепция остается вне пределов рассуждения автора Абхидхармакоши.

Только опосредованная связь образцового царского правления с перспективой просветления подданных (наставления со стороны благородного царя как способ обретения ими благоприятных форм рождения) отражает типичную для хинаянских мыслителей установку на монашество в качестве единственного прямого пути к просветлению. Согласно Учению о мире, следуя благим наставлениям образцового правителя, подданные обретают новое рождение среди богов. Это, безусловно, предпочтительнее, чем родиться среди обитателей ада, однако боги не обладают каким-либо преимуществом по сравнению с людьми в плане просветления. Лишь человек способен преодолеть сансару, бог же – часть ее. Более того, время протекает в божественных местопребываниях столь медленно, что эта перспектива значительно отодвигается; жизнь богов есть пребывание в блаженстве, а не йогическое продвижение к обретению нирваны.

*Учение об идеальном правителе как апология воинского сословия.*

Идеальное социальное устройство буддийские теоретики связывали с временами еще более отдаленными, нежели времена появления будд. С точки зрения здравого смысла это

понятно: редакторы первой части канонического корпуса опирались на свидетельства тех, кто слышал проповеди и поучения Учителя. Возможно, само название стхавиравада (палийское тхеравада), или учение старейших, соотносилось с тем периодом, когда жизнь человека длилась не менее ста лет. Но идеального правителя не мог знать никто из ныне живущих. Концепция идеальной царской власти выступает прежде всего как некая нормативная, а не эмпирическая, как идеологический ориентир. Этот ретроспективный идеал призван косвенно оправдать существующее правление, ведь период упадка не способствует появлению идеального носителя праведной царской власти.

Чакравартины, сущность которых, по Васубандху, – управление миром, появляются в периоды, когда человеческая жизнь длится от



неисчислимости до 80 тысяч лет. В силу доступных им совершенств чакравартины делятся на четыре типа: с золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрами. Соответственно они способны повелевать либо всеми четырьмя континентами, населенными людьми, либо тремя, двумя, одним. В этом Васубандху следует Праджняпти-шастре – трактату канонической Абхидхармы.

Царь узнает, что он – чакравартин, если в определенный день буддийского календаря сможет узреть чакру как символ его вселенской власти. Согласно буддийской политической концепции, в мире невозможно появление двух чакравартинов одновременно. Своего господства они в зависимости от их типа достигают четырьмя путями: в результате приглашения на царствование, собственного прихода, сражения и с помощью оружия. В карике 96 сказано: «К тому, кто владеет золотой чакрой, мелкие правители сами обращаются с приглашением: "Эти страны процветают для Вашего Величества, они изобильны, проникнуты миром и покоем, щедры на подаяние, населены множеством простого народа и образованными людьми. Правь ими, о Владыка! Мы же станем слугами Вашего Величества". Тот, у кого серебряная (чакра), сам приходит к ним, а затем они скромно покоряются ему. Тот, у кого бронзовая (чакра), придя к ним, устраивает сражение, а затем (все) покоряются ему. Тот, у кого железная (чакра), приходит к этим (правителям малых государств), они взаимно бряцают оружием, а затем (правители) склоняются перед ним».

При чтении отрывка может возникнуть впечатление, что два последних типа чакравартина захватывают власть посредством силы, однако это не соответствует буддийским идеологическим нормам: "Даже одерживая победу с помощью оружия, они (никого) не убивают, а, победив, наставляют живые существа на десять благих путей деятельности. В результате эти (живые существа) рождаются среди богов" [карика 96]. Из приведенной цитаты становится очевидным не только нормативный, но и утопический в своей основе характер буддийской концепции царской власти. Перед нами парадоксальная по сути попытка освятить идеологией ненасилия власть воинского сословия.

Ссылаясь на канонизированные положения, Васубандху говорит о том, что с появлением чакравартина в мире появляются также семь сокровищ: чакра, слон, лошадь, драгоценность, жена, казначей и министр. Эти сокровища – атрибуты, сопряженные с чакравартином совместными следствиями прошлых действий, ведущими к появлению в связи с ним.

Они характеризуют совершенного правителя в двух аспектах: с точки зрения власти и в экономическом плане, но не как субъекта мудрости. Чакра служит одновременно и символом власти, и сакральным оружием; слон и лошадь – принадлежность воина, дающие представление о чакравартине как о герое-воителе; казначей и министр – совершенные персонифицированные орудия политической и экономической власти; жена и драгоценность – символы богатства

(артха) и наслаждения (кама) как ценностей, сопутствующих достойному государю.

Здесь важно и указание на то, что не чакравартин и не кто-либо другой выступают причиной появления семи сокровищ, они и не дар Бхагавана. Семь сокровищ связаны с чакравартином, говоря языком логики, как сопутствующие свойства. В этом утверждении подчеркивается, хотя и косвенно, всеобщая подчиненность сансарного бытия закону взаимозависимого возникновения и отрицается (также в имплицитной форме) существование субстанциального творящего и наделяющего начала.

Кроме семи сокровищ чакравартина характеризуют также и 32 признака, сближающие образы правителя Вселенной и Будды, но у мудреца эти признаки более чисты и совершенны и имеют лучшие расположения [карика 97]. Так что общее в образах Будды и чакравартина состоит в обладании специальными признаками великой личности, но все же сокровищем, которое символизирует мудрость, чакравартин не обладает. По-видимому, в рамках абхидхармистской социальной мысли образ так называемого буддийского царя еще не сложился, и в этом вопросе на уровне отвлеченной философской концепции не было окончательной ясности.

Изложение нормативной концепции царской власти завершается утверждением, что эта власть не была в ретроспективе вечной: люди первого космического цикла не знали ее. Данное утверждение служит отправной точкой в рассуждениях Васубандху о происхождении социальной структуры как таковой, о связи социогенеза с процессом физической и моральной деградации первосущих людей.

*Представления об истории как этапах деградации людей.*

Неизменно ссылаясь на положения Сутра-питаки, Васубандху описывает людей первой кальпы как порожденных разумом, наделенных совершенной физической формой и сверх-

обычными способностями, питающихся радостью, а не физической пищей и живущих весьма долго. Первые люди были подобны существам мира форм, хотя обитали в чувственном мире. Поскольку сознание живых существ, по Васубандху, соотносено с их местопребыванием, постольку и сознание людей первой кальпы соотносилось с их пребыванием в сансарном мире. Несмотря на свои исходные совершенства, они испытывали жажду к чувственному опыту, влечение к ощущению вкуса чудесной первопищи – сока земли.

Начало потреблению материальной пищи, заменившей радость как пищу нематериальную, положила нетерпеливая природа одного из первых людей. Это вовсе не проходное для буддийского умозрения рассуждение. Объектам внешнего мира не присуще свойство пробуждать в человеке желания, в противном случае и Учитель не был бы свободен от желаний и привязанностей, которые есть следствие аффектированности сознания. Причиной вырождения совершенных живых существ стал не вдруг возникший сок земли, а страстное

влечение к тому, чтобы вновь и вновь ощущать его вкус. Изначально светящиеся тела их потемнели, уплотнились и отяжелели; в мире воцарилась тьма, из-за потребности в освещении появились Луна и Солнце.

Люди полностью исчерпали сок земли, а затем и пришедший ему на смену земляной пирог и начали потреблять дикорастущий рис. Эта уже совсем грубая пища привела к заметному изменению человеческого тела; появились органы пищеварения и выделения шлаков, вместе с ними и половые органы – женские и мужские. С того момента изначальная радость при виде друг друга начала ошибочно связываться людьми с вновь образовавшимися половыми различиями. И они, говорит Васубандху, "становятся жертвой ошибочных представлений, вызывающих (в дальнейшем) чувственное влечение" [карика 98], что злым для обитателей чувственного мира началом одержимости злым духом желания. Колесо времени окончательно поворачивается в сторону вырождения живых существ.

Вопрос о социогенезе у Васубандху возникает только в связи с неуклонной инволюцией живых существ. Люди, созданные разумом и питающиеся радостью, не нуждаются в социальной структуре, у них не возникает идеи справедливости, свободы или несвободы, нет понятия собственности, так как еще отсутствуют ошибочные представления.

Это описание вызывает в памяти рассуждение в диалоге Платона "Политик" об истории общества: в стародавние времена существовало царство бога времени Кроноса, непосредственно управляющего людьми. Оно вовсе не было какой-либо государственной структурой, ибо дары природы в изобилии питали людей, нужды в закрепленной собственности не отмечалось, как не было необходимости и в труде. Люди во взаимоотношениях руководствовались дружескими чувствами, а самый процесс продолжения человеческого рода был возложен на землю, из которой непосредственно и рождались люди.

Земнорожденное племя, согласно Платону, гибнет не из-за своей деградации, а потому что исполнился срок его существования и космос уже отделился от Кроноса, взяв на себя функции управления. Но космический способ правления был лишь несовершенным уподоблением деятельности Кроноса, и в мире нарастали зло и нехватка естественного питания. Такое состояние деградации прекратилось лишь с момента, когда божества даровали людям необходимое: огонь, различные ремесла и навыки, растения и семена. Только подобные даяния дали возможность вновь упорядочить и усовершенствовать общественную жизнь. И теперь для управления сделались необходимыми политики и цари.

Васубандху в Учении о мире так излагает концепцию происхождения сословий (варн) и царской власти как социального института: «Раньше (живые существа) вечером приносили рис для вечерней еды, а утром – для утренней. И вот одно из этих (существ), будучи ленивым по природе, сделало запас. Другие, (глядя на него), также начали делать запасы. И тогда у них возникло понятие "мое". Рис, который все время продолжали срезать, перестал родиться. Поэтому, разделив между

собой поля, они присвоили их и стали грабить чужие поля. Так появилось воровство. Для того чтобы воспрепятствовать (воровству), люди собрались и выделили из своей среды специального человека, который за шестую часть (урожая должен был) охранять поля. Этот хранитель полей (стал называться) кшатрием. (Поскольку он был тем избранным царем), относительно которого множество людей пришли к согласию, и устраивал (всех) подданных, возникло наименование "царь Махасаммата". Таково начало династии царей.

Те, кто отказался от жизни в доме и избрал уединение, стали называться брахманами. Впоследствии при одном из царей начало процветать воровство среди тех, кто из жадности не делился (установленной) долей. Царь использовал против них оружие. Поэтому другие стали говорить: "Мы так не поступали". Это положило начало лжи» [карика 98].

При поверхностном чтении этого отрывка можно сделать вывод, что перед нами южноазиатский вариант концепции, которая позднее, в европейской социальной философии Нового времени, получает название теории общественного договора. Однако при углубленном анализе обнаруживается парадоксальный факт. Социальная структура возникает как инструмент предотвращения воровства. Тем не менее воровство не только не прекращается с установлением царской власти, но и приобретает характер посягательства на самые основы "общественного договора". Это уже воровство царской доли. Оно побуждает царя применять насилие как способ пресечения. Насилие, в свою очередь, порождает ложь, а не социальную гармонию. Круг замыкается: власть, пресекая первоначальное воровство, порождает социальную аномию и ведет к "преобладанию пути дурных действий".

Первоначальное воровство не может рассматриваться как социальная аномия, поскольку система общественных норм еще не определена. На является причиной такого воровства и наличие собственности. К последней, по-видимому, надлежит подходить как к внешнему объекту (т.е. к тому запасу риса, который был сделан по причине лени и мог стать предметом воровства) и как к понятию "мое". Оно весьма существенно для всего буддийского идеологического комплекса, ибо тесно связано с идеей иллюзорности "я". Индивидуальный поток психической жизни допустимо лишь метафорически обозначить, согласно Васубандху, местоимением "я" [карика 17]. В силу этого утверждения любая попытка обозначить объекты внешнего мира через понятие "мое" есть не что иное, как пример ложного мышления, обусловленного неведением. Основу воровства теоретик Абхидхармы объясняет сугубо индивидуально-психологическими факторами – ленью и ошибочным эгоцентрированным мышлением.

Сравнение этиологических рассуждений Платона и Васубандху демонстрирует радикальное различие исходных установок. Причина деградации общественной жизни у Платона внеположена человеку и коренится в несовершенстве правления космоса, пришедшего на смену

Кроносу. У Васубандху она заключена в самом индивидууме, в несовершенстве его психического устройства. В сюжете Платона лишь божественные дары-искусства, ремесла, растения и их семена позволили людям возродить общественную упорядоченность. У Васубандху какое-либо божественное вмешательство в процесс возникновения общества вообще исключается, поскольку мироздание не имеет творца и сансара воспроизводит сама себя.

*Появление социальной структуры как выражение упадка человечества.*

Появление сословий и института царской власти выступает непосредственным выражением упадка человечества, а не условием социальной гармонии. Главная роль в обществе

приписывается кшатриям, первоначальная функция которых состояла в охране полей от воровства. Привлекает внимание то, что Васубандху не хвалит напрямую сословие (варну) кшатриев. Однако эта нейтральная позиция становится более понятной в своей ценностной направленности, если учесть, что должность хранителя полей выборная. Имплицитно Васубандху дает понять, что кшатриями становились люди, изначально облеченные общественным доверием. В таком смысле это сословие должно рассматриваться как сословие лучших.

Институт царской власти также возникает на выборной основе. Имя первого царя – Махасаммата – означает "тот, относительно которого большинство пришло к согласию". Оно свидетельствует не только о первоначальной выборности царя, но и о том, что для большинства данный хранитель полей представлялся наиболее надежным и справедливым, т.е. опять-таки лучшим.

Относительно варны брахманов Васубандху довольствуется кратким указанием на то, что ее составили люди, склонные к уединению, и полностью оставляет в стороне жреческую функцию брахманства. Для него брахманы – отшельники, самоустранившиеся от ведения хозяйства ("жизни в доме"), а не члены высшего сословия, призванные отправлять сакральные ритуалы, не те, кому общество за их духовные труды обязано одной шестой своих доходов.

Ничего не говоря об экономической основе жизни брахманов, Васубандху сообщает, что царю-кшатрию причиталась определенная доля, и уклонение от ее уплаты расценивалось как воровство. Именно в таком контексте – нарушения установленной социальной нормы – воровство приобретает характер аномии. Другая указанная автором Абхидхармакоши форма социальной аномии – ложь как попытка скрыть уклонение от уплаты царской доли. Преобладание "пути дурных действий" берет свое начало в нарушении общественного долга именно по отношению к сословию кшатриев.

В рассуждениях Васубандху жесткий социальный мир брахманистской культуры как бы разрыхляется, являя собой отдельный прообраз обществ аморфных, допускающих большую степень социальной мобильности, что становится характерным для большинства стран Юго-Восточной Азии.

Хочется еще раз подчеркнуть, что в Учении о мире фиксируются весьма отвлеченные от реальной исторической практики концепции, призванные лапидарно дать буддийские идеологические ориентиры в области социальной жизни. Возможно, для прояснения сказанного можно сравнить социальные мифологемы Васубандху с идеальным типом как инструментом познания у М. Вебера. При всей видимой отдаленности в культурно-историческом пространстве допустимо отметить сходство в построении познавательных эталонов. Берется определенный сектор реальности, затем один из ее аспектов полагается основным, ведущим, а все противоречащее ему отбрасывается. В результате мыслитель обретает некоторый эталон, воссоздающий абрис исследуемого социального феномена. Быть может, этот абрис доведен до карикатурной крайности, но он позволяет ощутить – при реальности с познавательным эталоном – присутствующие контуры феномена в различных формах социальной данности.

Васубандху не формулировал гносеологическую задачу при описании социогенеза именно таким образом, да и тот познавательный инструмент, каким является веберовский идеальный тип, не мог появиться, минуя длительную историю европейской мысли. Однако этиологический миф о варных, лаконичное определение брахманов как людей, не пожелавших вести хозяйство и выбравших отшельничество, указывает на то, что Васубандху, излагая свою концепцию, не заботился об отражении реальности. Он хотел лишь назвать определенную совокупность черт древнеиндийского общества, подвергнув радикальной реинтерпретации в рамках буддийской религиозной доктрины. Этим определялась важность именно тех сторон социальной жизни, которые выявляются при попытке наложить на историко-культурную действительность концепцию, сформулированную в буддийской космологии. Если реальность окажется неадекватной концепции, то, по словам М. Вебера, тем хуже для реальности.

С возникновением социальной аномии, как вытекает далее из текста, продолжительность человеческой жизни начинает постепенно сокращаться до критического возраста, что служит предвестником конца калпы. Автор делает упор на агрессивность, свойственную людям последней калпы: "Злоба их настолько сильна, что, когда они видят друг друга, как охотник – лесную антилопу, их быстро охватывает чувство ненависти и отвращения. Все, что ни попадает им под руку, – палка, комя земля и т.п. – становится для них оружием, с помощью которого они лишают друг друга жизни" [карика 99]. Морально и физически выродившиеся люди обречены на гибель по причине трех бедствий – оружия, болезней и голода [карика 98].

*Выводы.*

В Учении о мире излагаются следующие социальные концепции: нормативная концепция царской власти (концепция чакравартина), этиологический миф о социальной структуре древнеиндийского общества и человеческого социума как

такового, концепция права и аномии. Все они имеют целью не отражение современной Васубандху историко-культурной действительности, а выявление внутренней взаимосвязи буддийских ценностных ориентиров в области общественной жизни.

Буддийские социальные воззрения в редакции Васубандху исключают конструирование идеального общества, помещенного в будущее, ибо любое, даже благотворно влияющее на своих членов общество есть выражение принципиально неудовлетворительного сансарного бытия. Общество и есть часть сансары. Тем не менее необходимость в ценностных ориентирах для создания праведного, т.е. основанного на ненасилии, социума отчетливо зафиксирована в тексте.

Косвенная апология воинского сословия призвана в известной мере привести к опровержению жесткой иерархической структуры традиционного индийского общества. Ответственность за социальные несовершенства возлагается не на власть и не на общество в целом, а лишь на извращенное индивидуальное сознание. Такой подход свидетельствует о том, что уже в рамках классической индобуддийской традиции выявляется идеологическая установка на социальный мир. Эта традиция, как она отражена в Абхидхармакоше, не стремилась к конструированию способа преодоления общественных несовершенств. Определив социальное существование как неизменное пребывание в мире страдания, абхидхармистская философия ставила целью подвести своих последователей к однозначной необходимости преодолеть страдание исключительно путем следования учению Будды.

### **Вопросы и задания**

1. Каким образом буддийские догматические представления нашли свое выражение в учении об обществе?
2. Покажите на примерах из буддийской космологии роль закона взаимозависимого возникновения в формировании сансарного бытия человека.
3. Каким образом царь, согласно буддийскому преданию, узнает, что он чакравартин?
4. Что является, согласно буддийским представлениям, причиной деградации и несовершенства человеческого общества?
5. Чем отличаются взгляды Платона и взгляды Васубандху на человеческое общество?

## УЧЕНИЕ О ВРЕМЕНИ КАК РАМКА СООТНЕСЕНИЯ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ СВЕДЕНИЙ

*Концепция времени: динамический аспект буддийской космологии.*

Концепция времени четко увязывается Васубандху с другими учениями, которые чрезвычайно значимы для уяснения буддийского миропонимания: с совокупностью моделей органи-

низации пространства – по вертикали (шкала космических сфер) и по горизонтали (космография); с религиозно-доктринальным законом взаимозависимого возникновения, концептуализирующим процесс обретения нового рождения в сансаре.

Учение о времени подробно излагается в последней части Локанирдеши, когда модель мироздания и закон взаимозависимого возникновения описаны. Переходя к ознакомлению с концепцией времени, читатель уже знает о статическом аспекте буддийской картины мира: устройении Вселенной, ее населении, закономерности самовоспроизведения сансарного бытия. Последнее осмысливается наподобие инерциальной системы, т.е. состояния, которое может быть рассмотрено как статическое.

Время в отличие от этого есть динамический аспект буддийской космологии. В автокомментарии в карике 74 говорится о возникновении, развитии и разрушении мироздания. Имплицитно вводится временная координата Вселенной. Категория темпоральности призвана объединить космологические сведения и представления в некую динамическую целостность.

Буддийские теоретики придерживались постулата о несотворенности космоса и развивали теорию логико-дискурсивного отрицания бытия творящей субстанции (ниришвавада). Хотя эта теория окончательно созревает в более поздний период (VII–VIII вв.), в Учении о мире причина возникновения Вселенной указывается вполне однозначно – совокупная карма живых существ. Учение о мироздании приобретает специфически буддийскую концептуализацию как учение о сансаре. Именно карма, т.е. совокупная деятельность живых существ, а не абсолютное творящее начало выступает первичной причиной в развертывании космогонии.

В Учении о мире концепция времени излагается довольно своеобразно: рассматриваются два его параметра – характер течения времени и связь его с другими физическими явлениями. Что касается первого из этих двух параметров, то необходимо отметить, что время в буддийском космосе протекает неравномерно. Человеческий год составляют четыре зимних месяца, четыре жарких и четыре дождливых – эти 12 месяцев вместе с исключенными днями образуют один год жизни. Исключенные дни – это шесть дней, которые вычитаются в течение года при пересчете на лунные месяцы. Чем выше распола-



гается очередная ступень благих форм существования (начиная от богов чувственного мира и кончая высшей точкой существования мира не-форм), тем медленнее течет время. Совершенно симметрично оно замедляется и в области адвов – в сферах несчастных форм существования.

Относительно второго параметра – связи с другими физическими явлениями – можно сказать, что время в Лока-нирдеше увязывается с пространством, скоростью протекания процессов жизнедеятельности и размерами обитателей различных вместилищ (божественных сфер, адвов и др.).

*Единицы счета времени: космологическая детерминация.*

Как производится отсчет времени? Его универсальной характеристикой служит продолжительность жизни обитателей космических сфер, поскольку о таких единицах, как год, божественный или человеческий, допустимо говорить только применительно к тем космическим сферам, где есть реальная циклическая референция понятию года в соответствующих процессах жизнедеятельности. В мирах форм и не-форм подобная референция – в виде годовых циклических процессов – не отмечается. Однако обитатели этого мира (согласно положению религиозной доктрины об отсутствии чего-либо вечного) конечны в своем пусть и весьма долгом существовании.

Остановимся на данных вопросах более подробно. Время в благих формах существования, или в сферах, населяемых богами, течет медленнее, нежели в мире людей, и оно неоднородно в скорости своего течения. Чем выше очередная сфера, тем оно медленнее. Это справедливо для мира форм, поскольку в нем, как и в мире людей, проходят циклические процессы. "50 человеческих лет, – сказано в карике 79, – это одни сутки в местопребываниях богов низших (божественных) сфер чувственного мира". Далее с каждой новой, более высокой сферой продолжительность божественных суток удваивается относительно числа человеческих лет, составляющих божественные сутки предыдущей сферы. Соответственно сутки делятся пятьдесят, сто, двести, четыреста, восемьсот и, наконец, тысячу шестьсот человеческих лет.

Понятие суток в божественной сфере чувственного мира, где нет ни Солнца, ни Луны, все же не есть арифметическая абстракция. В автокомментарии к карике 80 этот вопрос поясняется ссылкой на циклические суточные процессы, протекающие и в божественных сферах, когда распускаются и свертываются цветы, подобно белой лилии (в комментарии Яшмитры это лотос), поют и замолкают птицы, спят и бодрствуют сами обитатели божественных сфер. Напрашивается вывод, что время в буддийском космосе связано не только с пространством, но и с циклическими процессами в живых организмах. Своеобразное представление о биологических часах, отмеривающих сутки, подкрепляется идеей отмеренности срока жизни. Последний показатель в мире форм становится и единственным.

В каждой из благих сфер существования биологические часы заведены на конкретный срок – количественный признак принадлежности именно к данной сфере. В низшей сфере пребывания богов, или в чувственном мире, продолжительность их жизни составляет соответственно пятьсот, тысячу, две, четыре, восемь и, наконец, шестнадцать тысяч лет. В мире форм понятие суток не действительно, т.е. отсутствует какой-либо показатель, свидетельствующий о наличии суточных циклических процессов. Однако биологические часы продолжают действовать, указывая априорную отмеренность продолжительности жизни. Здесь она зависит от размеров тела богов той или иной сферы и измеряется кальпами (космическими циклами). Зависимость колеблется в пределах от половины кальпы при высоте тела пол-йоджаны до шестнадцать тысяч кальп при наибольшей высоте.

Продолжительность жизни в мире не-форм как показатель течения времени устанавливается через определение – двадцать тысяч кальп в сфере бесконечного пространства и на двадцать тысяч кальп больше в каждой следующей сфере. Соответственно – от двадцати до восьмидесяти тысяч кальп в высшей точке существования.

Именно в связи с рассмотрением вопроса о продолжительности жизни в благих формах существования дается первое разъяснение количественного аспекта космических эволюционных процессов. Кальпы разделяются на великие и малые. Васубандху поясняет в автокомментарии к карике 81: "Двадцать малых кальп, в течение которых происходит созидание мира, двадцать малых кальп, в течение которых мир пребывает в состоянии развития, и двадцать малых кальп, в течение которых мир разрушается, – эти шестьдесят малых, или промежуточных, кальп составляют полторы кальпы Великих брахманов (высшая сфера божественного существования мира форм)". Таким образом определяется продолжительность их жизни, при подсчете которой сорок малых кальп принимаются за половину великой кальпы.

Понятие кальпы специфицируется как минимум в трех отношениях: малая, или промежуточная, кальпа, великая кальпа (половина которой – сорок малых кальп) и кальпа Великих брахманов (полторы таких кальпы – шестьдесят малых кальп). Этим завершается изложение временного аспекта благих форм существования.

Применительно к несчастным формам существования отмечается, что скорость течения времени и срок жизни нараков симметричны временным процессам в благих формах существования. Но последнее точное указание о продолжительности жизни нараков дается относительно ада, носящего наименование Без избавления: жизнь в нем длится одну промежуточную кальпу. Это соответствует продолжительности жизни богов в мире форм, чей рост достигает одной йоджаны. Что же касается прочих адов, то используется метафора, освященная доктринальным авторитетом. Смысл ее заключается в том, чтобы подчеркнуть практическую неисчерпаемость пребывания здесь, хотя и оно конечно, как не вечно все в буддийской картине мира.

Продолжительность жизни голодных духов (претов) равна пятистам годам, однако указывается, что год претов отличен от человеческого, ибо их сутки соответствуют человеческому месяцу. Срок жизни животных не установлен, но максимальный – одна кальпа. В качестве примера долгожития животных Васубандху приводит мифических Великих нагов.

Срок человеческой жизни определяется в общем случае космографической локализацией. Такая зависимость обуславливает рассмотрение горизонтальной концептуализации пространства наряду с вертикальной. Здесь обнаруживается связь буддийских построений с архаическим способом моделирования. В центре космографической карты – гора Сумеру, окруженная восемью великими цепями гор, за пределами которых континенты, населенные людьми. Внешняя горная цепь – из железа, а внутренняя – из золота. Мировая гора Сумеру несет признаки ориентированности пространства: ее стороны, в порядке перечисления, состоят из золота, серебра, ляпис-лазури и хрусталя. Небесный свод над четырьмя континентами – Джамбудвипой, Пурравидехой, Уттаракуру и Апарогоданием – отражает цвет этих сияющих граней Сумеру. Джамбудви́па, например, соответствует по своей направленности ляпис-лазурной грани Сумеру, чем, по мнению абхидхармистов, и объясняется голубой цвет неба над ним. Близ каждого из четырех континентов расположены еще два промежуточных.

На трех основных континентах (кроме Джамбудви́пы) продолжительность жизни их обитателей постоянная: на Уттаракуру – тысяча лет, на Апарогодании – пятьсот, на Пурравидехе – двести пятьдесят; на Джамбудвипе она колеблется, причем минимальный предел – десять лет. Это надо понимать как последовательное изменение продолжительности жизни в различные периоды космического цикла: сначала продолжительность жизни людей, живущих в первой кальпе (нового космического цикла), бесконечна. Ее невозможно измерить, считая на тысячи и другие числа. Однако не исключается и неполное исчерпание установленного на данный период срока жизни на Джамбудвипе или конкретном континенте (кроме Уттаракуру), т.е. преждевременная смерть.

Среди живых существ есть индивиды (пудгала), чья жизнь не может быть прервана раньше срока. К ним относятся: бодхисаттва, которому предстоит еще одно рождение (согласно комментатору Яшомитре, речь идет о том, кто отделен от полного просветления еще одним рождением); живое существо в последнем существовании (тот, кому предстоит реализовать состояние архатства в данной жизни); тот, чья продолжительность жизни предсказана Победоносным; посланец Победоносного; тот, кто следует путем веры или путем Учения; мать, беременная бодхисаттвой или чакравартином; наконец, те, кто (по объяснению Яшомитры) пребывает в определенных видах йогического сосредоточения.

По вертикали вариабельность времени проявляется в соответствии с архаической трехчастной пространственной моделью; нижний мир, или

адская часть чувственного мира буддийской космологической схемы; срединный мир людей, или наземная часть; верхний, объединяющий божественную часть чувственного мира, а также мир форм и мир неформ. По горизонтали вариабельность времени, трактуемого как продолжительность жизни, также зависит от модели космографической организации, характерной для буддизма. Исключения связаны с буддийским религиозно-доктринальным фактором. Названные пространственные модели предстают в качестве матриц для хранения информации о времени.

### **Вопросы и задания**

1. Воспроизведите буддийскую трактовку времени как динамического аспекта космологии.
2. Какова космологическая детерминация единиц счета времени?

## ЗРИТЕЛЬНО-ЧИСЛОВЫЕ КОДЫ В КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ВАСУБАНДХУ<sup>1</sup>

*Структура космологической модели.*

Во всякой архаической мировоззренческой традиции, в различных регионах и в различные исторические эпохи космологическая модель служит средством соотнесения всеобщих мировых закономерностей с пространственно-временными характеристиками мироздания. Закономерности отображаются в проекции на пространственно-временную схему, становясь до определенной степени наглядными. Такая зрительно-наглядная развертка космологии служит, в свою очередь, системой координат для внутренней организации ритуала как ведущей формы духовной деятельности и для религиозного мышления вообще.

Мифологические персонажи, повлиявшие в прошлом либо влияющие в настоящем на природу и ход человеческой жизни, занимают определенное место в зрительной схеме, и столь же определенное место отведено в этой зрительной развертке человеку. В первобытных космологиях схема-развертка мироздания обычно имеет трехчастную вертикальную структуру, где срединное место занимает мир людей, ниже – подземный и выше – небесный миры, где соответственно располагаются: хтонические существа, предки, небесные существа и боги. Помимо вертикальной координаты, нередко используются и координаты в горизонтальной плоскости – по странам света, а также элементы рельефа: горы, озера и т.д.

*Принципиальная самобытность буддийской космологической модели.*

Буддийскую космологическую модель нельзя напрямую сопоставить с трехчастным (семичастным, если учесть членение и по вертикали, и по горизонтали) "мировым деревом" – универсальной семиотической схемой. Хотя буддийское мироздание также включает в себя, кроме человеческой горизонтали, мифологические персонажи и "низа" и "верха", структура и уровни мироздания доктринально обусловлены. Структура – это тройственный психокосм, или три мира, снизу вверх: чувственный мир, мир форм и

<sup>1</sup>Исследование основывается на переводе третьего раздела "Абхидхармакоши" Васубандху ("Космология"), выполненном Е.П. Островской и В.И. Рудым.

мир отсутствия форм. Первые два из них – многоуровневые, и их обитателям присущи различные по содержанию состояния сознания и виды поведения. Классы живых существ – богов мира форм – соотнесены с различными ступенями йогического сосредоточения.

Буддийский психокосм не сопоставим с шаманистской моделью строения мира, в которой шаман, умеющий совершать переход на другой уровень, в состоянии транса как бы отделяет душу от тела, направляя ее в верхний либо нижний миры. В отличие от механического разделения психического и телесного, сознания и материи, и механического перемещения сознания (души), что характерно для шаманизма, в буддийской модели заложена диалектика сознания и его материальных опор, специфическая для каждой формы и уровня существования.

Принципиальная самобытность буддийской модели определяется тем, что это психокосмическая модель мироздания: качественно различные состояния сознания совмещены с различными сферами мироздания. Модель содержит в себе два различных смысловых измерения, что присуще вообще, по характеристике В.И. Рудого, объектам йогического сосредоточения, выступающим "как качественно изменяющиеся сферы функционирования модифицирующей сенсорной способности и как специфическое наполнение психокосма в аспекте религиозной мифологии" [*Васубандху. Абхидхармакоша* (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. первый: Пер. с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В.И. Рудого. М., 1990. С. 213]. Хотя создатели буддийского учения различали онтологический аспект психокосма и, с другой стороны, описание посредством мифологических образов процесса трансформации индивидуальной психики, в модели психокосма это совмещено.

Значительная часть "Космологии" Васубандху посвящена логико-дискурсивному осмыслению такого совмещения (можно сказать, его философскому декодированию), для чего дается сравнительное сопоставление обитателей различных миров в свете учения о причинно-зависимом возникновении.

*Зрительный код структуры психокосма: соотнесение шкалы местопребываний и типов живых существ.*

Попробуем, используя полный перевод "Космологии", выполненный Е.П. Островской и В.И. Рудым, выявить принципы построения этой схемы, предположительно восходящие как к религиозно-мифологическому,

так и к психотехническому измерению.

В первых четырех кариках Васубандху дает наиболее общий ответ на сформулированный им же вопрос: "Каковы эти миры?" Производится перечисление форм существования живых существ с указанием их местопребываний: "Мир, привязанный к чувственности, – (это) чувственный мир. Мир, привязанный к формам, – (это) мир форм ... Мир не-форм – тот, в котором нет материи" [автокомментарий к

карике 3]. Чувственный мир – это нераздельное единство обитателей и присущих им мест обитания. Он состоит из четырех форм существования живых существ: обитатели адов, преты (или голодные духи), животные, люди и части пятой формы – шесть классов богов – и, одновременно, из двадцати местопребываний. Мир форм состоит из различных ступеней медитативного сосредоточения (первым трем состояниям соответствуют по три последовательных ступени, а четвертому – восемь), являющихся одновременно местопребываниями богов различных классов. Мир не-форм охватывает также божественную форму существования четырех видов: "Сфера бесконечного пространства", "Сфера бесконечного сознания", "Сфера ничто" и "Сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия"; ввиду нематериальности эти божественные классы не обладают конкретным местоположением в мире не-форм.

Мироздание двояко иерархично: по дхармам живых существ – от обитателей адов до богов, в свою очередь иерархичных по классам, – а также по расположению местопребываний, идущих снизу вверх по вертикальной зрительно-пространственной шкале. Этим совмещением двух иерархий (двух шкал) закладывается зрительный код структуры психокосма, детализированный Васубандху при описании местопребываний.

*Философский аспект зрительно-пространственной схемы.*

Философский аспект зрительно-пространственной схемы заложен проблемой специфичности опор ("опора" – категория Васубандху, используемая им также в первом разделе "Абхидхармакоши"), присущих различным мирам. В мире не-форм нет материальных опор для самотождественности сознания, и две дхармы живых существ – их родовая характеристика и жизнеспособность – опираются друг на друга. В мире форм и в чувственном мире опорами выступают специфические для различных форм существования, классов живых существ способы рождения, устойчивые состояния сознания, а также субстраты пяти модальностей сознания и, наконец, пища. Наиболее явственно роль опоры в причинно-зависимом возникновении определяется в атокомментарии к карике 41:

«Два (вида пищи) способствуют, соответственно, развитию "опоры" и "опирающегося", а два других – порождению и релаксации нового существования. "Опора", или субстрат, – это тело, наделенное органами чувств. Физическая пища служит источником его жизнедеятельности и развития. "Опирающийся" – это сознание и психические состояния. Источник его сохранения и поддержания – контакт. Оба эти (вида пищи) являются основными для поддержания жизни одушевленного существа». Два других вида пищи – надежда и сознание, насыщенное действием, – "играют главную роль в проецировании бытия еще не рожденного существа".

В автокомментарии к карикам 39 и 40 пища соотнесена со сферами

психокосма: физическая пища, – а точнее – обонятельный, вкусовой и осязательный источники сознания служат пищей в чувственном мире, а контакт, надежда и сознание, когда они "нечистые", т.е. нагружены аффективностью, служат пищей во всех трех сферах. Таким образом отношение "опирающегося" и "опоры" оказывается спроецированным на шкалу пищи.

Последнее представляется особенно важным, если принять, что в структуре мироздания отношение обитателей и их местопребываний совпадает с отношением опирающегося и опоры. И тогда, поскольку в общем виде "действие сознания может быть обозначено через действие его опоры" [Васубандху. Абхидхармакоша. С. 92], возникает вопрос, не заложен ли принцип организации зрительной схемы психокосма в построении шкалы пространственных характеристик местопребываний.

*Вертикальная координата чувственного мира: числовая кодификация.*

В буддийской космологической модели преобладает использование характеристик в вертикальном направлении, а по горизонтали характеризуются места пребывания людей и

богов двух классов чувственного мира. Среди характеристик по вертикали: а) высота физических опор чувственного мира; б) расстояния между местопребываниями различных обитателей в чувственном мире и между классами богов в мире форм; в) рост обитателей (людей, богов). По горизонтали – основные элементы природного рельефа, их величины и расстояния между ними. По обеим координатам – размеры центров местопребываний. Все эти характеристики описываются числами, точнее – числовыми рядами.

На проблему использования чисел в буддийской космологии обратил внимание В.И. Корнев, обнаруживший, что количества, описывающие мироздание (например: три сферы, 16 классов богов мира форм и другие), могут быть поставлены в прямое соответствие с определенными положениями доктрины [Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987. С. 70–71, 80–81]. Однако мы полагаем, что многообразные характеристики, организованные в числовые ряды, служат не только мнемоническим приемом для воссоздания учения, но имеют непосредственную, хотя и неявную функцию в зрительно представленной структуре мироздания.

Основная единица измерения, используемая в "Космологии", – йоджан. Васубандху приводит систему мер длины, включающую в себя йоджан: 1 йоджан = 8 короша = 500 луков (лук – длина натянутой тетивы) = 2000 локтей (1 локоть = 24 пальца) и т.д. [карики 86–88 "Космологии"]. В современной Индии также используется в качестве меры длины йоджан 1,5 км [Володарский А.И. Очерки истории средневековой индийской математики. М., 1974. С. 74].

Описание мира-вместилища производится снизу вверх и начинается с частей, составляющих вместилище чувственного мира: "Здесь принимается (следующее) строение мира-вместилища: внизу – круг ветра,



высотой в один миллион шестьсот тысяч\*, неисчислимый ... который возник благодаря (совокупной энергии) действий живых существ. ... по окружности он неизмерим и настолько тверд, что даже великий богатырь не может рассечь его.

Над ним располагается круг воды высотой в один миллион сто двадцать тысяч ... Затем эти же воды, приводимые в движение ветрами, которые порождены (совокупной) энергией действий живых существ, превращаются в верхней своей части в золото, подобно тому как кипяченое молоко превращается в сливки. Так возникает круг воды. Снизу (вверх) высота его восемьсот тысяч, остальное – золото. ... триста двадцать тысяч (йоджанов) – такова высота золотой земли, расположенной над водой ... В диаметре круги воды и золота – один миллион двести три тысячи четыреста ...

На круге земли из золота, расположенном над водой ... возвышаются восемь великих (цепей) гор. В центре – Сумеру. Остальные расположены вокруг нее ... За пределами этих (горных цепей) – четыре континента. А затем снаружи – Чакравада, она окружает (Вселенную, состоящую из) четырех континетов. Из этих горных цепей семь – золотые, та (последняя) – из железа ... Меру – из четырех драгоценностей: ее четыре стороны, в порядке перечисления, состоят из золота, серебра, ляпис-лазури и хрусталя ...

Эти горы – Сумеру в прочие, кончая Чакравадой, – погружены в воду на восемьдесят тысяч ... Меру возвышается над водой на восемьдесят тысяч ... (высота) каждой из восьми наполовину меньше (предыдущей). Югандхара (возвышается) на сорок тысяч йоджанов (т.е. ее высота) наполовину меньше той, на которую поднимается над водой Сумеру ... , т.е. высота каждой последующей горной цепи наполовину меньше (предыдущей), и так до Чакравады включительно, (высота которой составляет) ... триста двенадцать йоджанов с половиной ..." [карики 45–51 и автокомментарий к ним].

В приведенном фрагменте встречаются крупные числа, непосредственно не соотносимые (и это не делалось ни автором текста, ни буддологами) с доктринальными положениями. Попробуем проследить способы организации однородных количеств. Высота горных цепей представлена шкалой количеств, составляющих убывающую геометрическую прогрессию со знаменателем  $\frac{1}{2}$ :

Меру	Югандхара	Ниминдхара	Чакравада
80000	40000	625	$312,5 \left( = 625 \cdot \frac{1}{2} = 5^4 \cdot \frac{1}{2} \right)$

В Индии к V–VI вв. сложилась десятичная позиционная система числения, основные элементы которой использовались и ранее. Что касается геометрической прогрессии, то примеры ее использования отмечены в эпоху Индской цивилизации (система весовых мер,

\* йоджанов.

основанная на удвоении гирь) и в текстах ведийского периода (числовой ряд со знаменателем 2). Числовой ряд, описывающий высоту гор – опору местопребываний богов, пятой формы существования, – использует геометрическую прогрессию с наиболее древним соотношением соседних членов: вдвое. Описанный в порядке убывания, при движении от центра к периферии, он опирается на эталонную величину – высоту Меру над водой, и все члены ряда составляют часть этого эталона. Если его проследить в возрастающем порядке, то арифметически базовой величиной будет  $5^4$  (содержится как множитель в величинах всех членов ряда) – высота Ниминдхары, отделяющей внутренние моря от внешнего океана и тем самым – "внутреннюю" и "внешнюю" части круга земли.

Иначе и сложнее построена числовая последовательность количеств, описывающих твердую опору обитателей чувственного мира, снизу вверх:

Таблица 1

**Структура вместилища чувственного мира (по вертикали)**

Гора Меру (над водой)	$80000 = \frac{1}{2} \cdot (20)^4$
Круг золота	$320000 = 2 \cdot (20)^4$
Круг воды (до круга золота)	$800000 = 5 \cdot (20)^4$
Круг ветра	$1600000 = 10 \cdot (20)^4$

Безусловно, эти сложные числа, состоящие из многих множителей, можно представить и иначе, например, выделив  $10^4$  или  $10^5$  (обоснованием этому послужило бы использование десятичной системы счисления). Однако более обоснованным в поисках принципов построения числовых рядов представляется выделение  $20^4$ . В пользу этого можно отметить два обстоятельства.

Васубандху в комментарии к первой карике подчеркивает, что в чувственном мире насчитывается 20 местопребываний: здесь локализованы четыре формы существования живых существ, шесть классов богов, количество адов – 8, континентов, где пребывают люди, – 4. Позднее, описывая ады, Васубандху, кроме этих 8 "великих адв", называет еще 8 "холодных адв", но поскольку это никак не оказалось на итоговом количестве местопребываний, полагаем, что число двадцать могло иметь для автора структурообразующую значимость. Высота горы Меру, через которую проходит ось мироздания, составляет  $20^4$  (80 тыс. под водой и 80 тыс. над водой). Если полную высоту Меру принять за единицу, то указанные автором числа для высоты круга ветра, воды и золота соотносятся как 10,7 и 2, а в сумме с условной величиной Меру составляют 20 (в абсолютном выражении –  $20^5$ ).

Поверхность воды – это граница "круга земли", и здесь Меру делится на две равные по высоте части. Важно учесть соотношение величин тех частей вместилища чувственного мира, что полностью расположены до приграничного слоя (круг ветра и круг воды), и тех, что расположены по обе стороны границы: 2:1 и 4:1.

Часть описания мироздания по вертикали имеет зрительный образ цилиндра: круг воды, над ним возвышается такого же диаметра круг золота, который, выходя из-под воды, образует круг земли. Гора Меру, имеющая форму куба, возвышается в центре круга земли.

Васубандху указывает две альтернативные формы Меру (что принимается в различных буддийских школах: 1) высота (над поверхностью воды) и ширина, толщина равны [автокомментарий к карикам 51 и 65] – тогда это куб; 2) высота в четыре раза больше ширины, толщины [карика 65] — тогда это четырехугольная призма. Для воссоздаваемого им зрительного образа расположению террас на Меру релевантна первая альтернатива, а соотношение 4:1, по-видимому, упоминается, поскольку имеет базовый характер для унификации числовых рядов, а не только в данном случае.

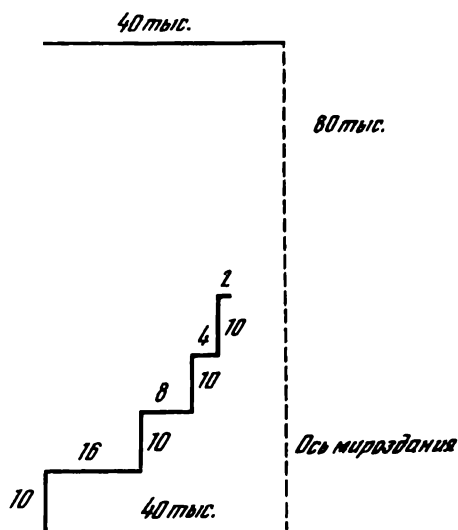
Гора Меру становится местом отсчета местопребываний богов как на твердой поверхности, так и в воздушном пространстве. На четырех уровнях по высоте Меру пребывают боги группы четырех правителей мира, на венчающем ее четырехугольном плато располагаются боги группы Тридцати трех ("Группа Тридцати трех богов" заимствована из ведийской мифологии) [Ведийская мифология // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 221]. В настоящее время степень изученности буддийской мифологии не дает возможности определить, что именно подверглось переработке при заимствовании). Вверх от Меру располагаются ярусами воздушные замки – местопребывания еще четырех классов богов чувственного мира и еще вверх – шестнадцать ступеней соответственно классам богов мира форм [карика 69], наконец, еще вверх – мир не-форм.

В карике 2 Васубандху называет 17 классов богов мира форм (число классов соответствует ступеням медитативного сосредоточения:  $3 + 3 + 3 + 8$  [автокомментарий в карике 2]) и всего, с 6 классами богов чувственного мира, оказывается 23 класса богов, указывая также, что в другой буддийской традиции – 22 класса:  $6 + 16 (= 2 + 3 + 3 + 8)$ . В карике 69, описывая местопребывания богов, автор называет иные общие количества: 16 и 22, а в карике 77, описывая рост богов, опять называет 17 и 23 класса. Расхождение объясняется не ошибкой переписчика текста, но, во-первых, тем, что 16 (и 22) либо 17 (и 23) принимались в различных буддийских школах, и то или иное количество имело доктринальную ценность, а, во-вторых, тем, что при организации числового кода, описывающего структуру мироздания через местопребывания, более удобным, релевантным этой задаче оказалось 16 (и 22), а при унификации характеристик богов – 17 (и 23).

Интересный зрительный образ – восхождение по ступеням – возникает из описания расположения нижнего класса богов – группы Четырех правителей-террас на слонах Меру (покажем одну из сторон сечения горы вертикальной плоскостью):

На рисунке не показан склон горы от верхней террасы до вершины, так как прямо об этом в тексте не сказано. Высота террас над уровнем моря – это числовой ряд в форме арифметической прогрессии (с

### Террасы на склонах Меру



разностью 10 тыс.), а величины террас над склонами горы образуют числовой ряд в форме геометрической прогрессии (множитель  $\frac{1}{2}$ ).

Как отмечает Васубандху, верхняя ступень этого класса богов достигает середины высоты Меру; на этом же уровне располагаются Солнце и Луна, или солнечный и лунный воздушные замки, где обитают также боги этой группы. Они обитают и на других горах, соответственно указанным уровням высоты.

Пребывание богов класса 33 – на вершине Меру, т.е. вдвое выше над поверхностью моря по сравнению с первой группой (точнее – с верхней террасой, где обитают сами четыре великих правителя). Далее все местопребывания богов располагаются вдвое выше от предыдущего, образуя числовой ряд в форме геометрической прогрессии с множителем 2. Если внутри первого класса богов переходы от одного местопребывания к другому зрительно уподоблены восхождению по ступеням равной высоты (см. рис. 1), то мысленный подъем к местопребываниям богов различных классов подобен восхождению по все удваивающимся по высоте ступеням.

Через гору Меру проходит ось зрительной схемы мироздания, поскольку ось Меру (имеющей форму куба либо четырехугольной призмы) совпадает с осью цилиндра, составленного из частей вместилища чувственного мира и поскольку от плато Меру идет построение вверх схемы мира форм. В буддийской космологической схеме ось мироздания не проходит через все миры живых существ и не является даже для каждого из них непосредственным началом отсчета (как это

происходит в шаманистских космологиях). Кроме богов, местопребывания людей и животных, описываемые в связи с кругом земли, также отсчитываются от Меру, расположенной в центре этого круга.

Люди проживают на четырех континентах, по четыре стороны света от Меру: к югу – Джамбудвипа (отождествляемый с Индией), к востоку – Пурвавидеха, к западу – Годания и к северу – Уттаракору. Указана форма континентов, соответственно: колесница, полумесяц, круг и сидение, – и такова же форма лица у обитателей этих континентов. Совпадение формы континентов со зрительной характеристикой ее обитателей подтверждает предположение, что структура местопребываний – это зрительно-пространственная развертка космологической модели. Животные обитают как на континентах, так и в морях, расположенных между горными цепями (это их первоначальное местопребывание), и в воздушном пространстве.

Местопребывания двух других форм существования – претов и обитателей адов – отсчитываются не от Меру, а от континента Джамбудвипа. Столица царя претов Ямы находится под Джамбудвипой (расстояние под землей не указано).

Вероятно, аналогично эталонной форме куба (гора Меру) и одинаковым четырем измерениям – расстояние вниз от Джамбудвипы, высота и стороны основания – у первого великого ада, от которого идет отсчет остальных, преты находятся на глубине 1 тыс. йоджанов. Тогда соотношение расстояний вниз от Джамбудвипы до основания местопребываний претов и обитателей адов равно 1:40. Еще глубже, вниз от Джамбудвипы на 40 тыс. йоджанов, что равно половине величины Меру под водой, расположен великий ад Авичи. На одном уровне с ним – еще 7 адов (в некоторых традициях считают, что эти 7 адов надстраиваются друг над другом). У каждого из этих адов – по 16 дополнительных: на каждую сторону света 4 различного типа дополнительных адов (4 × 4). Кроме того, на том же уровне – еще 8 холодных адов.

Наряду с осью мироздания, проходящей через центральную ось вместилища чувственного мира и соединяющей три сферы психокосма, имеется еще одна вертикальная ось, проходящая через континент Джамбудвипу и соединяющая местопребывания различных существ чувственного мира. Первая ось играет роль главной координаты для богов чувственного мира и богов мира форм, а вторая ось – для всех остальных живых существ, т.е. для четырех форм существования чувственного мира (в горизонтальной плоскости местопребывания людей и животных ориентированы относительно первой оси).

*Сакральные центры чувственного мира.*

В космологической схеме имеются соответственно двум опорным ориентирам – Меру и Джамбудвипа – два сакральных центра: 1) расположенный на вершине Меру, посередине плато, город Сударшана ("Прекрасный"), имеющий форму квадрата, окруженный по четырем сторонам парками, затем "Прекрасными землями" и здесь же на северо-

соответственно двум опорным ориентирам – Меру и Джамбудвипа – два сакральных центра: 1) расположенный на вершине Меру, посередине плато, город Сударшана ("Прекрасный"), имеющий форму квадрата, окруженный по четырем сторонам парками, затем "Прекрасными землями" и здесь же на северо-

востоке – дерево Ковидара, основное место чувственных наслаждений богов группы Тридцати трех, запах его цветов может распространяться и против ветра; 2) на севере Джамбудвипы, за девятью горами (три, а затем еще три и три горы) – гора Химават ("С опьяняющим запахом"), простирается озеро Анаватапта ("Ненагреваемое"), из которого вытекают четыре реки, и здесь же – дерево Джамбу (по которому и назван континент), с очень сладкими вкусными плодами. Унификация двух сакральных центров чувственного мира, у богов и у людей, достигается сходными чертами (дерево, расположенное к северу от геометрического центра, с дивным запахом цветов либо вкусом плодов), а также числовыми совпадениями: четыре стороны города Сударшаны и четыре парка вокруг него – четыре реки, вытекающие из озера Ненагреваемого; на 50 йоджанов простирается крона дерева Ковидара – 50 йоджанов составляет длина озера. Путь к сакральному центру, описываемый в случае четырех "Прекрасных земель" как четырежды по четыре (дворец владетеля Шакры в центре города, четыре парка вокруг него, четыре стороны города и еще четыре парка со всех его сторон) и как трижды по три горы, ведущие к горе Химават.

Своеобразие буддийской космологической модели – не только наличие двух вертикальных осей, дополняющих друг друга в структуре мироздания, но и наличие в каждом из этих случаев двух взаимно дополнительных сакральных центров. И на плато Меру, и на Джамбудвипе помимо центра, где предаются чувственным наслаждениям, есть центр медитативной практики. На Меру – расположенное на юго-западе плато здание Судхарма, "сидя в котором боги тщательно рассматривают праведные и неправедные дела" [карика 68]. На Джамбудвипе – расположенный в центре "алмазный трон", сидя на котором все бодхисаттвы практикуют йогическое сосредоточение, "подобное алмазу". Никакое другое тело или место не может служить ему опорой" [карика 53]. Здесь еще раз можно сослаться на использование автором категории "опора" для соотнесения состояния сознания и, как его необходимой предпосылки, пребывания в определенном месте в структуре мироздания.

*Горизонтальная координата чувственного мира: числовая кодификация.*

Каждой из двух вертикальных осей соответствует своя горизонтальная плоскость: оси Меру – круг земли, а оси Джамбудвипы – плоскость, где располагаются ады. Если плоскость адов – нижняя горизонталь в структуре всех местопребываний, – то круг земли – это одновременно и уровень местопребываний людей, и, начиная с 10 тыс. над этим уровнем, нижняя горизонталь местопребываний богов.

Вторая из этих горизонталей имеет сложное строение: восемь горных цепей окружают Меру (Меру + 7 золотых гор + железная цепь гор Чакравады); между горными цепями располагаются 7 внутренних морей и за ними, перед Чакравадой – внешний океан, в котором и

находятся 4 континента. В организации этой плоскости совмещены два принципа:  $(1 + 7 \text{ гор})$ , обеспечивающие низ местопребываний божественной вертикали, организуют центральную часть круга, а 4 континента, ориентированные по сторонам света, – местопребывания людей – вынесены на периферию. Движение от центра к периферии передано соотношением величин внутренних морей, где каждое последующее вдвое уже предыдущего: это числовой ряд в форме геометрической прогрессии, первый член ряда – 80 тыс. (что равно высоте Меру над поверхностью воды) и множитель  $-\frac{1}{2}$ . Этот числовой ряд повторяет последовательность величин семи гор, начиная от Меру, являясь его горизонтальной проекцией.

В несколько смазанном виде те же два принципа, кодируемые как  $(1 + 7)$  и ориентация по четырем сторонам света, присутствуют и на горизонтали, где располагается первая форма существования живых существ. Автор говорит о 8 адах: ад Авичи (в нем страдание непрерывно) и 7 других адов (в них страдание с перерывами); по 4 сторонам света ориентированы четверки дополнительных адов, имеющиеся у каждого из этих восьми адов; все ады окружены железной стеной.

Отметим взаимодополнительность модельности ощущений, специфических для обитателей этих горизонталей. Муки обитателей адов описываются как невыносимые осязательные ощущения (обугливание кожи от горящих углей, прогрызание тканей до костей "остроклювыми" червями, пронзание острыми лезвиями и др.). Наслаждения богов и людей чувственного мира отмечены приятным вкусом плодов и запахом цветов в центрах чувственных наслаждений.

*Геометрическая прогрессия как способ числовой кодификации пространственных координат психокосма.*

Попробуем проследить, в каких случаях используется геометрическая прогрессия как организующий принцип структуры местопребываний и по вертикали, и по горизонтали. К дереву Джамбу "людям, не обладающим риддхическими способностями, попасть нелегко" [карика 57], хотя автором описан путь: требуется трижды миновать три горы. Понимание пути, описанного таким образом, требует определенного ментального усилия, закодированного операцией:  $3 + 3 + 3 = 3 \times 3$ , т.е. умственной операцией перехода от сложения к умножению.

Рассмотрим построение числовых рядов, отсчитываемых от горы Меру с опорой на ее величину. От Меру до континентов – семь горных цепей с семью морями между ними. Описывая мысленное движение от центра к континентам, Васубандху строит последовательность величин ширины морей как числовой ряд, где первый член равен по величине 80 тыс. (что составляет высоту Меру над кругом земли), а каждый последующий вдвое меньше [карики 51, 52]. Мысленное совершение пути от центра к периферии – к внешнему океану и к континентам – оказывается приращением (сложением) последовательных отрезков,

каждый из которых составляет часть величины Меру. Отрезки этого мысленного пути и топологически, по своему положению, и арифметически, по своей величине, опираются на непосредственно им предшествующие. Это задает некое "самодвижение" процесса приращения (прибавления) пути.

Путь представляет собой сумму членов геометрической прогрессии, но в V–VII вв. индийскими математиками еще не была формульно описана геометрическая прогрессия (хотя последовательности удвоенных чисел гораздо ранее использовались для мерных гирь). В силу этого суммирование такого числового ряда предстает как результат особым образом построенного ментального процесса. Такой числовой ряд строится шаг за шагом, и определенной позиции в ряду соответствует такое же количество ментальных операций, чтобы до нее добраться. То, что мы в настоящее время обозначаем показателем степени в формуле  $n$ -ного члена геометрической прогрессии, как раз равно этому количеству операций для членов описанного ряда.

Космологическая модель, дающая зрительно-пространственную схему местопребываний живых существ, содержит в себе возможность мысленного движения в противоположную сторону: от местопребываний людей к горе Меру. Тогда количество необходимых для достижения того или иного рубежа ментальных операций кодирует (как и для движения к дереву Джамбу) проявление определенных риддхических способностей, ведь только при условии обладания таковыми живые существа, рожденные в более низких сферах, могут "оказаться во дворцах высоких сфер и видеть их обитателей" [автокомментарий к карике 72].

Еще более отчетливо (хотя несколько иначе) использована геометрическая прогрессия в мысленном движении вверх от более низких к более высоким местопребываниям богов мира форм: "Насколько то или иное местопребывание выше, считая от поверхности Джамбудви-пы, настолько же Джамбудви-па ниже его, настолько же выше его другое местопребывание. Так, например, четвертая терраса, главное местопребывание Четырех хранителей мира, выше поверхности Джамбудви-пы на сорок тысяч йоджанов. Сколько отсюда вниз до поверхности Джамбудви-пы, столько же отсюда и вверх до местопребывания богов, принадлежащих к группе Тридцати трех. И далее, сколько от него вниз до поверхности Джамбудви-пы, столько же от него и вверх до местопребывания богов класса Яма... Аналогичным образом рассматриваются и все остальные местопребывания" [автокомментарий к карике 72].

В автокомментарии к карике 72 Васубандху приводит два мнения: о том, что замки в 4 раза больше вершины Меру, и о том, что размеры замков богов более высокой сферы вдвое превосходят замки предыдущей сферы. Эти суждения в данном фрагменте носят не альтернативный, а взаимодополнительный характер, служа ответом на вопрос, заданный и о замках богов Яма, и о замках богов более высокой сферы.



Отсчет ведется от поверхности Джамбудвипы (иначе говоря, от уровня человеческой формы существования), а не от уровня Меру, где она соприкасается с водой. Эти два уровня тождественны, находясь в одной горизонтальной плоскости – круге земли, – но отсчет от местопребывания людей при мысленном движении вверх к местопребываниям богов означает, что речь идет и о йогическом сосредоточении.

Привлекая зрительный образ расположения богов на склонах Меру, Васубандху затем как бы строит алгоритм процесса наращивания горы Меру: от половины до полной высоты (над кругом земли), от полной высоты до двух высот, от двух высот до четырех и т.д. – до  $2^{20}$  эталонной величины – высота пребывания последнего класса богов мира форм Акаништха ("предел плотной материи"). Уже начиная с воздушного замка богов Яма, третий класс богов, божественные местопребывания опираются в зрительной схеме на мысленно продолженную гору Меру. С третьего по двадцать второй класс богов высота их местопребывания определяется количеством ментальных операций внутри процесса наращивания этой мысленной опоры.

И в данном случае Васубандху использует зрительный образ прибавления (сложения). Величина последующего члена числового ряда также "опирается" на величину предыдущего. Отличие с точки зрения современной математики состоит в следующем: если алгоритм движения по горизонтали можно представить как нахождение суммы  $n$  членов геометрической прогрессии, то алгоритм движения по вертикали – это нахождение величины  $n$ -го члена прогрессии. В алгоритме, предложенном Васубандху, отличие этих двух случаев не столь разительно, оно состоит лишь в различии использования Меру как опоры: при движении по горизонтали всякий шаг конструируемого ментального процесса – это ступень отдаления (приближения) от Меру, а при движении по вертикали всякий шаг – это ступень достраивания ее вверх. Более существенным для кодирования психотехнической процедуры оказывается сходство, состоящее в том, что та или иная числовая характеристика ряда определяется не математической формулой в один шаг, а зрительно и посредством многоступенчатого процесса. В зрительно представленном алгоритме Васубандху – и по горизонтали, и по вертикали – числовой ряд важен не сам по себе, но как код последовательно совершающихся однотипных ментальных операций.

*Числовые коды размеров местопребываний и роста живых существ.*

Две другие характеристики – размеры местопребываний и рост живых существ – также образуют числовые ряды по вертикальной шкале, от первой до пятой формы существования. У обитателей адов, претов и богов, принадлежащих различным классам, основание их местопребывания имеет форму квадрата, а континенты людей различны по форме: Джамбудвипа

имеет форму колесницы (три из четырех сторон – по 2 тыс.), Пурвавидеха – форму полумесяца (три из четырех сторон – по 2 тыс.), Годания – форму круга (диаметр 2,5 тыс.) и Уттаракуру – форму сидения с четырьмя сторонами (каждая по 2 тыс. йоджанов). Для удобства сопоставления (приведения к одномерной шкале) примем в качестве базового размера для местопребываний людей 2 тыс. Тогда выстраивается следующая шкала размеров местопребываний:

Таблица 2

Шкала размеров местопребываний живых существ

Живые существа	Размеры местопребываний
боги более высоких классов	"... в 2 раза превосходят (размеры замков предыдущей сферы)"
боги класса Яма	"... в 4 раза больше, чем (размеры) вершины Меру"
боги группы 33-х	80 тыс. (размеры вершины Меру)
боги группы четырех правителей мира (собственно правители)	2 тыс.
люди	2 тыс.
преты	0,5 тыс.
обитатели адов	20 тыс.

По внутренней организации шкала как бы состоит из двух числовых рядов: 1) от местопребываний обитателей адов до вершины Меру – местопребывания богов группы 33-х; 2) от богов класса Яма вверх. В первом ряду наблюдается определенная симметрия величин, расположенных по обе стороны от круга земли: размеры местопребывания обитателей адов в 40 раз больше, чем у претов, и в 40 раз размеры местопребывания богов группы 33-х превосходят размеры местопребывания четырех правителей. Второй ряд имеет форму геометрической прогрессии с множителем 2. Еще одна закономерность: при переходе в другую природную сферу (на поверхность земли, в воздушное пространство) размеры местопребываний увеличиваются в 4 раза. Это можно отметить при соотнесении местопребывания претов и людей, а также богов группы 33-х и класса Яма. (И соседние части местостища чувственного мира, располагающиеся в различных природных сферах, тоже соотносятся как 4:1 – убавление при выходе из-под воды.)

Рост живых существ соотнесен с местами пребывания как по горизонтальной координате (для людей), так и по вертикальной (для богов). Это не только характеристика статической зрительной схемы мироздания: рост коррелирует с продолжительностью жизни. (Рост людей на континентах Пурвавидеха, Годания и Уттаракуру и продолжительность их жизни описывается геометрической прогрессией с множителем 2. Рост богов мира форм в йоджанах равен продолжительности их жизни в кальпах [автокомментарий к карикам 78 и

80] – иначе говоря, обусловлен динамикой созидания, развития и разрушения Вселенной).

Рост людей на континентах Джамбудвипа, Пурвавидеха, Годания и Утаракуру – 3,5–4 локтя, 8, 16 и 32 локтя [автокомментарий к карике 75]. Этот числовой ряд имеет опять-таки форму геометрической прогрессии с множителем 2.

Рост богов чувственного мира описан посредством арифметической прогрессии, от одной четверти до полутора кроша. Рост богов мира форм частично также описывается арифметической прогрессией – три ступени первой дхьяны и первая ступень второй дхьяны, от половины йоджана до 2 йоджанов; прибавляется пол-йоджана. Рост богов, начиная с первой ступени второй дхьяны, – это уже и первый член числового ряда в форме геометрической прогрессии с множителем 2, вплоть до двадцать третьего класса богов. Своеобразие в том, что рост богов первой ступени четвертой дхьяны рассчитывается иначе (из получаемой величины требуется вычесть три единицы:  $2^7 - 3 = 125 - 3 = 122$ ), что меняет базовый множитель в числовом ряду этой дхьяны и приводит к тому, что рост богов "Высших" (последний класс) равен заданной величине, называемой автором "Космологии": 16 тыс. йоджанов [карики 76, 77 и автокомментарий к ним] – иначе говоря, одной десятой полной величины Меру.

Полагаем, что использование числового ряда в форме геометрической прогрессии (рост людей на различных континентах и рост богов второй–четвертой дхьяны) объясняется неодинаковыми факторами. Континенты во всех контекстах их упоминания перечисляются не по кругу, в порядке их следования во внешнем океане (юг – восток – север – запад, если идти от Джамбудвипы), а иначе, дважды мысленно пересекая все внутренние моря и Меру (юг – восток – запад – север или в обратном порядке). Таким образом, чтобы возникло видение всей последовательности других континентов либо характеристик проживающих там людей, надо совершить мысленный переход из четвертой в пятую, более высокую, форму существования. Это требует йогического сосредоточения, что в зрительно-пространственной схеме кодируется геометрической прогрессией.

Иначе объясняется, что рост богов чувственного мира и первой дхьяны описывается арифметической прогрессией, а выше – геометрической. Формула арифметической прогрессии известна, и этот вид последовательности не кодирует, в отличие от геометрической (где, по алгоритму Васубандху, посредством непрерывного сложения передается непрерывное умножение), особого ментального процесса. Для видения характеристик богов любого уровня требуется йогическое сосредоточение, однако начиная с объектов второй дхьяны у индивидов, рожденных в чувственном мире (такowymi являемся мы, люди), возникает различие в существовании зрительной способности и зрительного сознания: если орган зрения "видит объекты второй ступени йогического сосредоточения, то в этом случае сам орган и объекты относятся к этой же ступени сосредоточения, тело – к

чувственному миру, а сознание – к первой ступени йогического сосредоточения. Аналогичным образом следует рассматривать и те случаи, когда орган зрения, относящийся к третьей или четвертой ступеням йогического сосредоточения, видит цвета-формы, принадлежащие к этой же или к предшествующим ступеням сосредоточения" [Васубандху. Абхидхармакоша. С. 99]. Путем йогического сосредоточения мы можем иметь зрительный образ, но не можем его сознать, в данном случае – сознать рост богов, начиная со второй дхьяны, одновременно с их видением. Это в зрительно-пространственной схеме кодируется числовым рядом в форме геометрической прогрессии (а следовательно, и соответствующим ему ментальным процессом).

Следует отметить и общее в этих случаях использования геометрической прогрессии, как, впрочем, и во всех прежде случаях ее использования. Так или иначе задействуется величина Меру: она неявно присутствует в числовой последовательности роста богов четвертой дхьяны (оттого, что здесь меняется базовое число) и также неявно присутствует в мысленном движении от континента Пурвавидеха к континенту Годания, с востока на запад (оттого, что пересекаются внутренние моря, величины которых производны от Меру).

*Параметры числовых кодов в описании структуры психокосма.*

Абсолютные и относительные числовые характеристики, используемые в описании модели, жестко связаны с топологией буддийского психокосма, главные моменты которой:

а) наличие двух вертикальных осей – оси мироздания, она проходит через гору Меру и все местопребывания богов, и оси, проходящей через континент Джамбудвипа и местопребывания обитателей адв и претов; б) наличие ряда горизонтальных плоскостей, соответствующих различным частям вместилища чувственного мира, различным формам существования и различным классам богов; наиболее важная из этих горизонтальных плоскостей – круг земли, в центре его располагается Меру, а на периферии, за семью горами и семью морями, – четыре континента, ориентированные по сторонам света. Числовой код содержит в себе три параметра: 1) абсолютные величины, описывающие характеристики местопребываний и обитателей; 2) числовые формулы, описывающие структуру местопребываний и статический аспект их положения в структуре мироздания; 3) числовые формулы, описывающие характеристики местопребываний посредством мысленного передвижения в зрительно-пространственной структуре.

Почти все абсолютные величины, описывающие местопребывания, восходят к величине Меру: 80 тыс. над водой либо 160 тыс. – ее полная величина. Следует отметить, насколько по-разному это заложено в различных числовых совокупностях: а) неявно – в пропорции частей чувственного мира (величины, называемые Васубандху, соотносятся снизу вверх, включая Меру, как 10:7:2:1); б) явно в арифметическом

аспекте, но неявно в топологическом – при перечислении величины гор и морей на круге земли, от центра к периферии (где последние оказываются горизонтальной проекцией первых, начиная от Меру); в) с явной опорой на Меру – и как на метрический эталон, и как на зримую вертикальную ось мироздания – при "наращивании" горы Меру вверх (в описании высоты местопребываний богов).

Сама величина Меру – 80 тыс. и 160 тыс. – имеет, безусловно, доктринальную ценность: в учении Будды провозглашены 80 тыс. дхарм, изложенные им как противоядие к соответствующим 80 тыс. типов поведения [Васубандху. Абхидхармакоша. С. 69–70]. Обнаруживается, что в зрительно-пространственной схеме величина Меру имеет структурную обусловленность. Двадцать – это число местопребываний живых существ чувственного мира, названное Васубандху; в чувственном мире (на уровне и ниже горы Меру) располагаются четыре формы существования; и таким образом, Меру "опирается", в разных смысловых аспектах, на 20 местопребываний и 4 формы существования живых существ:  $80 = 20 \times 4$ .

До определенной степени наблюдение о том, что в "Космологии" Васубандху величина Меру структурно обусловлена как учетверенное число совокупного количества мест пребывания в чувственном мире, подтверждается сопоставлением с космологической схемой, описанной в Палийском каноне и функционировавшей с XIII–XV вв. в тайском буддизме: в числе форм существования чувственного мира здесь указаны, кроме тех, что называет Васубандху, также асуры – отсюда количество местопребываний должно быть (считая так, как Васубандху) 21; высота Меру здесь 84 тыс., а не 80 тыс. Йоджанов. Таким образом получаем:  $84 = 21 \times 4$ . Что касается иной высоты Меру, то и здесь эта величина коррелирует с доктриной: Палийский канон содержит 84 тыс. дхармаскандх (из них 82 тыс. провозглашены Буддой, а 2 тыс. – его учениками и получили его одобрение).

В другом отношении гора Меру – это четвертый уровень, или четвертая часть, снизу вверх, вместилища чувственного мира (охватывающего 20 местопребываний), и это структурно значимое положение Меру в мироздании закодировано степенью:  $20^4 = 20 \times 20 \times 20 \times 20 = 160$  тыс. Индийские математики времени "Космологии" были знакомы со степенями. В "Космологии", помимо использования степеней в неявном виде, при описании временного измерения модели говорится о числовом ряде в "шестьдесят позиций" – геометрической прогрессии: 1, 10, 100, 1000 и т.д. до  $10^{60}$ , "неисчислимой калпы" [автокомментарий к карике 94], а использование показателя степени для обозначения позиции в числовом ряду мы уже наблюдали.

Попытка интерпретировать числа 80, 160 тыс., связав их с положением горы Меру в структуре мироздания, является не альтернативной, но дополнительной к интерпретации высоты Меру посредством доктринальной обусловленности. В обоих случаях величина Меру восходит и к местопребываниям, и к обитателям

чувственного мира: либо благодаря указанию общего количества характерных для чувственного мира типов поведения, либо выражая по сути то же самое (ведь мироздание есть результат совокупного действия живых существ) посредством использования мультипликативного принципа, что характерно для индийских математиков.

Величина Меру, используемая в качестве метрического эталона в схеме мироздания, кодирует чувственный мир в целом. Можно отметить еще одну специфическую черту в организации буддийской космологической модели. Она не антропоцентрична не только в топологическом аспекте (что явствует из положения оси мироздания), но и в аспекте числовых величин: отсчет идет от эталона, кодирующего чувственный мир в целом, а не от характеристик местопребывания людей.

Числовых формул, описывающих статический аспект местопребываний, не так много. Они используются главным образом для того, чтобы указать, из скольких частей, однородных либо разнородных, состоит местопребывание либо форма существования. Местопребывание обитателей адов описывается формулой (указанной словами):  $(1 + 7) \times 16 + 8$ ; здесь  $(1 + 7)$  – это великий ад Авичи и еще 7 великих адов, у них имеется по шестнадцать дополнительных адов ( $16 = 4 \times 4$ , т.е. по четыре различного типа адов на четыре стороны света), и еще имеется восемь холодных адов. Или количество гор и морей на круге земли, соответственно:  $(1 + 7) + 1$ ;  $7 + 1$ . Также, используя прибавление, описывается вертикальная структура богов мира форм.

Следует указать также на унификацию количеств по всей структуре мироздания путем последовательного прибавления числа 4 (что обнаруживается путем сопоставления, автором не указано), снизу вверх:

4 части, составляющие в целом вместилище чувственного мира;

4 континента – местопребывания людей;

4 разноуровневых пребывания на склонах Меру богов группы Четырех правителей;

4-угольники, многократно вписанные друг в друга на вершине Меру (от четырехугольного дворца в центре города Сударшаны до четырехугольного плато Меру, по углам которого возвышаются четыре пика, т.е. шесть раз по 4) – местопребывания богов группы Тридцати трех;

4 класса богов чувственного мира, расположенные в воздушных замках;

4 ступени медитативного сосредоточения, охватывающие шестнадцать (семнадцать) классов богов мира форм;

4 вида, присущие миру не-форм. Обнаруживается числовая формула, описывающая зрительно-пространственную схему в целом:  $4 + 4 + 4 \times 6 + 4$  (точнее:  $4 \times 4$  – если 16 классов).

В дополнение числу 4 унифицирующую роль в структуре мироздания играет 7. Это обнаруживается, если учесть, по какой координате, вертикальной или горизонтальной, располагаются

соответствующие уровни чувственного мира и мира форм вертикаль – горизонталь – вертикаль – горизонталь (6 раз) – вертикаль – вертикаль (4 раза для  $16 = 4 \times 4$  классов богов чувственного мира). Итого посредством 7 раз по горизонтали и 7 раз по вертикали унифицируются четверки, описывающие части чувственного мира и местопребывания людей и богов. В отличие от числа 4, служащего только для унификации зрительно-пространственной схемы мироздания, число 7 играет важную роль во временном аспекте космологической модели: а) в период разрушения мира уничтожение жизни людей посредством оружия длится 7 дней, посредством болезней – 7 месяцев и 7 дней и посредством голода – 7 лет, 7 месяцев и 7 дней [автокомментарий к карике 98]; б) 7 солнц сжигают опустевшее вместилище чувственного мира и Меру [автокомментарий к карике 90]; в) в последовательности разрушения вместилищ, длящемся 64 калпы, насчитывается 56 (последовательно 7 раз по 7 и еще 7) разрушений огнем, 7 разрушений водой и 1 – ветром [автокомментарий к карике 102].

Третий параметр числового кода, описывающего зрительно-пространственную схему, – формулы с числовыми характеристиками, данными явно либо неявно, посредством такого мысленного передвижения в структуре мироздания, для которого требуется йогическое сосредоточение. Последнее передается посредством особым образом организованного процесса, когда в последовательности членов числового ряда величина следующего "опирается" (топологически и арифметически) на величину предыдущего. Для мысленного передвижения к сакральным центрам, на Джамбудвипе и на вершине Меру, используется формула сложения, дающая в итоге квадрат числа (четыре раза по четыре, три раза по три), а для движения от одной к другой форме существования по кругу земли и от одного к другому воздушному замку богов используется числовой ряд в форме геометрической прогрессии с множителем 2. Тем, что для описания роста богов снизу вверх до второй дхьяны используется арифметическая прогрессия, а для богов от второй дхьяны и т.д. до последнего класса (за которым наступает предел материи) – геометрическая, передается своеобразии функционирования зрительной способности, начиная со второй ступени йогического сосредоточения.

Основные параметры числового кода раскрывают логику построения зрительно-пространственной схемы буддийской космологии. В целом благодаря числовому коду достигается строгое соотношение в структуре мироздания характеристик местопребываний и обитателей. Это соотношение, обстоятельно детализированное топологически (что составляет религиозно-мифологический аспект модели), благодаря использованию чисел, действий над числами, числовых рядов унифицируется. Зрительная схема дополняется системой ментальных процессов, необходимых для понимания того или иного фрагмента либо схемы в целом (что составляет психотехнический аспект космологической модели).

*Унифицирующая функция числового кода, связь с доктриной.*

Параметры числового кода были вычленены исходя из математических критериев, формальных относительно элементов космологической схемы. В содержательном

плане следует различать: а) числа, описывающие количества элементов космологии – количество местопребываний или форм, классов живых существ и б) числовые характеристики местоположения: расстояний по вертикали или по горизонтали и геометрической формы. Первая группа чисел характеризует элементный состав космологической модели, а вторая – структуру ее зрительно-пространственной проекции.

Если первая группа в той или иной степени присуща вообще космологическим моделям (строго установленное количество миров, или частей мироздания и, менее универсальная характеристика, рефлексия на количество персонажей того или иного мира), то вторая группа в развитом виде имеется только в буддийской модели. Эта группа числовых характеристик предполагает, во-первых, наличие в культуре развитых математических представлений, по меньшей мере, использования интервальной шкалы для описания объектов, а во-вторых, – сознательное стремление использовать эти представления для унификации и модернизации более архаической модели мироздания, где топология еще не выверена числом.

Чтобы понять характер унификации, определяемый использованием в буддийской модели структурных числовых характеристик, обратимся к конкретным параметрам числового кода. В отличие от второго параметра, располагающего количества элементов в порядковой шкале, первый и третий параметры основаны на интервальной шкале.

И используемая эталонная величина – высота Меру, и геометрические прогрессии затрагивают сразу обе группы чисел, т.е. и количество элементов, и линейную величину. Высота Меру, будучи линейным эталоном, в неявном виде кодирует количество местопребываний чувственного мира. Геометрические прогрессии, описывая расстояния (по горизонтали либо по вертикали) и "опираясь" при этом на линейную величину – величину предыдущего члена, в большинстве случаев кратную величину Меру, – в неявном виде кодируют зависимость этой величины от количества элементов (число гор, морей, либо число классов богов). Эти оба параметра числового кода устанавливают взаимозависимость элементов и их структурно-пространственных связей и обеспечивают зрительно-конкретную протяженность космологической схемы. Такова же содержательная роль унификации схемы посредством числа 4 (хотя здесь используется не интервальная, а порядковая шкала): устанавливается единая протяженность схемы в целом.

Наличие ключа к такому установлению должно означать принципиальную гомогенность буддийской модели. Следует, хотя бы гипотетически, обнаружить такие свойства числового кода, благодаря



которым зрительно-пространственное единство схемы выражает единство космологической модели как таковой. Изучение числового кода, его основных параметров всякий раз обнаруживает роль неявных ментальных операций – мультипликации ( $80 = 20 \times 4$ ), перехода от сложения к умножению, использование формульно не описанной геометрической прогрессии. Реконструируемые формулы, составляя сокровенный аспект числового кода, принадлежат плану выражения. План содержания здесь – кодируемые ментальные процессы, психотехнический аспект буддийской модели.

Единство модели буддийского психокосма передано числовой унификацией характеристик местопребываний и обитателей: как топологических характеристик, так и количественных, а из последних – как элементарных, так и структурных. Собственно единство числового построения зрительно-пространственной схемы обеспечивается тем свойством числового кода, что он имеет модулем величину горы Меру. Единство заложено и унифицирующим описанием схемы посредством такого количества, как четыре. Число четыре входит как структурный элемент и в величину Меру. Остается предположить (возможно, последующее изучение "Абхидхармакоши" позволит это установить в более явном виде), что число 4 в этих случаях, обеспечивая унификацию, кодирует также некое интегральное свойство, позволяющее схеме быть репрезентом буддийской модели психокосма. Тогда число четыре означает Четыре благородные истины, и в качестве модуля это содержится и в поярусном, и в формульно-числовом описании мироздания. Космологическая модель не просто таким образом напоминает о содержании учения, наподобие как бы мнемонического приема: она представляет собой определенный модус учения, что и детерминирует конкретно-содержательные черты числового кода.

### Вопросы и задания

1. В чем состоит универсальная функция космологических моделей?
2. Расскажите о том, как соотносятся шкала местопребываний и типы живых существ.
3. Опишите построение зрительно-пространственной схемы буддийского мироздания по вертикальной и горизонтальной координатам.
4. Каковы сакральные центры чувственного мира буддийского психокосма?
5. Назовите три основных параметра числовой кодификации буддийской схемы мироздания.
6. Проясните на материале буддийской космографии функцию геометрической прогрессии.
7. Расскажите о роли числа "четыре" в строении буддийского психокосма.

ВАСУБАНДХУ. АБХИДХАРМАКОША. РАЗД. ТРЕТИЙ.

Пер. с санскрита Е.П. Островской и В.И. Рудого<sup>1</sup>

Ом, поклонение Будде!

Здесь необходимо рассмотреть следующее: (в предыдущих разделах) была разъяснена неизменная соотношенность сознания и прчих (дхарм с тремя мирами – миром) чувственным, (миром) форм и (миром) не-форм; теперь (ответим на вопрос:) каковы эти миры?

1. Обитатели ада, преты, животные, люди и шесть (видов) обитателей небес (составляют) чувственный мир.

Таким образом, чувственный мир – это четыре формы существования (живых существ) и шесть классов богов: "Принадлежащие к группе Четырех Хранителей Мира", "Принадлежащие к группе тридцати трех", "Принадлежащие к группе богов Яма", "Пребывающие в состоянии блаженства", "Наслаждающиеся магическими творениями" и "Контролирующие (наслаждения), магически созданные другими" – каждый со своим миром-вместилищем.

Сколько же местопребываний (насчитывается) в нем?

Он (состоит) из двадцати (местопребываний) – ввиду разделения на ады и континенты

(К карике) добавляется отсутствующее слово "местопребывания".

Восемь великих адв: "Оживляющий", "Черная нить", "Сокрушающий", "Стенание", "Великий плач", "Горячий", "Раскаленный" и "Без избавления".

Четыре континента: Джамбудвипа ("Континент дерева Джамбу"), Пурравидеха ("Восточная Видеха"), Аварагодания ("Западное пастбище") и Уттаракору ("Северный Куру").

(Эти ады и континенты), а также перечисленные выше шесть классов богов, животные и преты (и составляют в сумме) эти двадцать местопребываний.

Таким образом, чувственный мир (простирается от сферы богов), "контролирующих (наслаждения), магически созданные другими", до (ада) "Без избавления", а считая вместе с (миром-) вместилищем – до круга ветра включительно.

От этого чувственного мира

2. Вверх – мир форм, состоящий из семнадцати местопребываний.

Спрашивается, почему?

Здесь каждое из медитативных сосредоточений включает три ступени.

Первое, второе и третье состояния медитативного сосредоточения включают каждое по три ступени.

Четвертое, однако, – из восьми ступеней

Здесь (т.о. в мире форм) первое состояние медитативного сосредоточения (включает ступени, именуемые соответственно) "Сонмищем Брахмы", "Жрецами Брахмы" и "Великими Брахманами".

Второе (состояние медитативного сосредоточения) включает ступени, именуемые: (ступени / богов) "Ограниченного сияния", "Безграничного сияния" и "Лучезарных".

Третье (состояние медитативного сосредоточения) включает ступени, именуемые: (ступени / богов) "Ограниченного блаженства", "Безграничного блаженства" и "Всецело-го блаженства".

Четвертое (состояние медитативного сосредоточения) включает ступени, именуемые: (ступени / богов) "Безоблачных", "Обладающих избытком добродетели", "Обладающих всевозрастающим плодом", (и пять "Чистых местопребываний"): "Не (самые) великие", "Безмятежные", "Прекрасные", "Ясновидящие" и "Высшие". Эти семнадцать ступеней вместе с пребывающими на них живыми существами и есть мир форм.

Кашмирские (Вайбхашики считают, однако, что мир форм состоит) из шестнадцати ступеней вместе с пребывающими на них живыми существами. Они говорят, что среди

<sup>1</sup> В книге представлены отдельные фрагменты перевода.

"Жрецов Брахмы" возвышается местопребывание "Великого Брахмана", подобно дому, в котором находится только один господин, и это (местопребывание) не является отдельной ступенью.

3. Мир не-форм – без местопребывания.

И действительно, у нематериальных дхарм нет местоположения. Прошедшие и будущие (дхармы), непроявленные и нематериальные дхармы не имеют пространственного расположения, – такова неизменная закономерность. Однако он (мир не-форм).

В зависимости от возникновения – четырех видов.

Различаясь по способу возникновения, мир не-форм бывает четырех видов: это "Сфера бесконечного пространства", "Сфера бесконечного сознания", "Сфера ничто" и "Сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия". И у тех (кто пребывает в этих сферах), нет различия по расположению в пространстве: выше или ниже. Существа (реализовавшие / соответствующее) состояние медитативного сосредоточения, рождаются именно в той (сфере), которую они оставляют; кроме того, промежуточное существование тех, кто умирает в той или иной сфере, именно в них и разворачивается.

Самотождественность сознания живых существ, относящихся к миру форм, проявляется, имея опору в материи. На что же опирается (эта самотождественность) у тех, кто относится к миру не-форм?

Самотождественность сознания опирается здесь

на свойство принадлежности к роду и на жизнеспособность.

Абхидхармики считают, что (самотождественность сознания существ в мире не-форм) основана на свойстве принадлежности к (определенному) роду и на жизнеспособности.

– А почему же в таком случае самотождественность сознания существ, пребывающих в мире форм, не разворачивается, опираясь также на две эти (дхармы)?

– Потому что (здесь она слишком) слаба.

– Чем же (порождается) ее энергия (у существ мира не-форм)?

– Специфичностью состояний медитативного сосредоточения, при которых устраняется (какое-либо) представление о материи.

– Но в таком случае (самотождественность сознания) будет разворачиваться именно благодаря энергии. А на что же она при этом опирается? Кроме того, (в этой связи) необходимо рассмотреть следующее: тогда как свойство принадлежности к роду и жизнеспособность обитателей мира форм существуют, опираясь на материю, на что же они опираются у существ мира не-форм?

– Обе эти (дхармы) опираются друг на друга.

– Но в таком случае почему же они не (опираются друг на друга) у существ мира форм?

– Из-за слабости того и другого.

Почему же они оказываются действенными (у существ мира не-форм)?

– Потому что они порождаются специфичностью состояний медитативного сосредоточения.

Согласно Саутрантикам, то же самое характеризует равным образом и самотождественность сознания, т.е. сознание (как центральный фактор) и состояния сознания. Поэтому самотождественность сознания у существ мира не-форм не имеет иной (помимо себя) опоры.

Кроме того, самотождественность сознания, производящая причина которой не лишена привязанности к материи, разворачивается, опираясь на материю, поскольку она вместе с материей и возникает. Та же (самотождественность сознания), производящая причина которой лишена привязанности к материи, существует безотносительно к материи (т.е. не опирается на нее), поскольку (производящая) причина совершенно свободна от чего-либо материального.

Итак, почему эти (три мира) называются мирами чувственности, форм и не-форм?

Мир (определяется) в силу содержания своего собственного признака.

Мир, привязанный к чувственности, – (это) чувственный мир. Мир, привязанный к формам, – (это) мир форм; (наименование таково) поскольку среднее слово (в определении) опущено, как (в выражениях) "брильянтовое кольцо" (вместо: кольцо,

украшенное брильянтами) или "перцовая настойка" (вместо: настойка, приготовленная на перце). Мир не-форм – тот, в котором нет материи. Отсюда (мир) не-форм – существующий как нематериальный. Или: материальное (означает) подверженное сопротивлению. То, что лишено сопротивления, – нематериальное, не обладающее формой. Мир, связанный с отсутствием формы, (называется) мир не-форм.

(Или еще одно определение:) мир желаний – это чувственный мир, т.е. тот мир, который служит вместилищем желаний. Подобным же образом можно определить миры форм и не-форм...

– Что такое ложность?

– Ложность – (то, что обуславливает рождение среди обитателей ада, претов и животных. Таким образом, "утвердившиеся в ложности" – это те, кто совершает действия, с неизбежностью приводящие их к адской форме (существования).

"Неутвердившиеся" – те, кто отличается от утвердившихся, – так установлено. Их принадлежность либо непринадлежность к одной из двух групп зависит от условий.

<...>

(Выше) был описан мир живых существ. Теперь следует рассмотреть мир-вместилище.

45. Здесь принимается (следующее) строение мира-вместилища: внизу – круг ветра высотой в один миллион шестьсот тысяч, неисчислимый.

Как полагают, Вселенная, состоящая из "тройной тысячи великой тысячи миров", имеет следующее строение. Внизу располагается покоящийся на акаше круг ветра, который возник благодаря (совокупной) энергии действий живых существ. Его высота – шестнадцать лакхов, т.е. один миллион шестьсот тысяч йоджанов; по окружности он неизмерим и настолько тверд, что даже великий богатырь не может расцезь его.

Над ним располагался круг

46. воды высотой в один миллион сто двадцать тысяч.

Благодаря энергии действий живых существ на этот круг ветра из скопления облаков проливаются потоки дождя (каждая капля которого величиной) с игральной костью. Так возникает круг воды, (размеры) которого один миллион сто двадцать тысяч йоджанов снизу вверх.

– Почему эти воды не растекаются по горизонтали?

– Одни считают, (что этого не происходит) благодаря энергии действий живых существ: это подобно тому, как съеденная пища и выпитые напитки не попадают в брюшную полость, пока они не переварены.

Последователи другой школы утверждают, (что воды) удерживаются ветром, подобно тому как зерно в амбарах удерживается с помощью стен).

Затем эти же воды, приводимые в движение ветрами, которые порождены (совокупной) энергией действий живых существ, превращаются в верхней своей части в золото, подобно тому как кипяченое молоко превращается в сливки.

Так возникает круг воды.

Снизу (вверх) высота его восемьсот тысяч;  
остальное – золото.

– Что значит "остальное"?

– Триста двадцать тысяч (йоджанов) – такова (высота) золотой земли, (расположенной) над водой.

(Итак) высота кругов воды и золота описана.

В диаметре круги воды и золота – один миллион двести три тысячи четыреста.

Эти два круга – одинакового диаметра.

47. По окружности же – в три раза (больше).

При подсчете их периметра, т.е. по окружности (размеры) – в три раза (больше): три миллиона шестьсот десять тысяч двести йоджанов.

На круге земли из золота, расположенном над водой, (возвышаются):

там (горы) Меру, Югандхара, Ишадхара, Кхадирака, а также гора Сударшана,

49. Ашвакарна, Винитака, гора Ниминдхара.

На этом золотом круге возвышаются восемь великих (целей) гор. В центре – Сумеру.

Остальные расположены вокруг нее. Ниминдхара – это внешняя горная цепь, которая словно стеной окружает семь других гор.

За ними – континенты

За ними, т.е. за пределами этих (горных цепей) – четыре континента. А затем – снаружи – Чакравада.

Она окружает (Вселенную, состоящую из) четырех континентов.

Из этих (горных цепей) –

семь – золотые, та (последняя) – из железа.

Семь гор – Югандхара и т.д. – из золота, Чакравада – из железа...

57. Здесь, к северу от девяти черных гор, Химават.

Здесь, т.е. на Джамбудвипе. На севере Джамбудвипы (возвышаются) три черных горы. Если их миновать, то дальше еще три горы, а затем – еще три. За этими девятью – гора Химават.

(Далее) от нее, по другую сторону (горы)

"С опьяняющим запахом", – озеро, простирающееся в длину на пятьдесят.

Далее от нее, т.е. от горы Химават, за (горой) "С опьяняющим запахом" (лежит) озеро под названием Анаватапта ("Ненагреваемое"), из которого вытекают четыре реки: Ганга, Синдху, Шита и Вакшу. Оно простирается на пятьдесят йоджанов, т.е. длина озера – пятьдесят йоджанов, и наполнено водой, обладающей любым из восьми свойств.

Людям, не обладающим риддхическими способностями, попасть (сюда) нелегко.

Именно вблизи этого (озера) находится (дерево) Джамбу, плоды у которого сладкие и очень вкусные. Благодаря ему этот континент и называется Джамбудвипа, или же он (называется так) благодаря плодам этого (дерева).

– Где располагаются ады и каковы их размеры?

58. Под ним, на (глубине) двадцати тысяч (йоджанов, ад)

Авичи того же размера.

Под ним, т.е. под Джамбудвипой, на (глубине) двадцати тысяч йоджанов (находится) великий ад Авичи. Поскольку его высота и ширина составляют по двадцати тысяч йоджанов, следовательно, основание ада расположено на глубине сорок тысяч йоджанов (от поверхности Джамбудвипы).

Авичи (называется так) потому, что страдание в нем непрерывно. В других же (адах) – страдание с перерывами. Так, в (аду) Санджива, например, разрезанные или разрубленные на части тела погибают, (но затем) начинают дуть прохладные ветры, которые вновь оживляют (находящиеся там) существа. Поэтому он и называется Санджива, т.е. "оживляющий".

Некоторые же считают, что там нет приятных перерывов (в страдании), отсюда и название Авичи, т.е. "без перерыва".

В других (адах) также не существует приятных ощущений как результата (прежних действий), но как следствия, естественно вытекающие", они не отрицаются.

Над ним – семь адов.

Над ним, т.е. над Авичи, семь адов, расположенных один над другим: Пратапана, Тапана, Махараурава, Раурава, Сангхата, Каласутра и Санджива.

Другие полагают, (что эти ады расположены) по краям Авичи.

В свою очередь,

у всех восьми по шестнадцать дополнительных адов.

Ибо, как сказал Бхагаван: "Это и есть восемь упомянутых адов, трудно преодолимых, заполненных (существами, избывающими последствия) ужасных деяний. У каждого из них шестнадцать дополнительных адов, четыре стороны и четверо ворот. Они разделены на части (множество) отдельных частей, окружены железной стеной и покрыты железным сводом. Земля в них из раскаленного железа, пылающего и искрящегося, а языки пламени распространяются не на одну сотню йоджанов".

Каковы шестнадцать дополнительных адов?

59. По их четырем сторонам Кукула, а также Кшурамарга и т.п., кроме того, река.

У каждых ворот этих (адов) по четыре дополнительных ада.

Кукула (т.е. "горящие угли") глубиной по колено. Когда (пребывающие здесь)

существа погружают в него ноги, то кожа, мясо и кровь обугливаются, разрушаются; когда же они поднимают ноги, то кожа, мясо и кровь появляются на них вновь.

Кунапа – "грязь из нечистот", где обитают черви, называемые "остроклювыми"; они белого цвета с черными головами и иглообразным ртом, и прогрызают (находящиеся в этом аду) существа до костей.

Кшурамарга – "великий путь, утыканный острыми лезвиями"; когда обитатели (этого / ада) ступают по нему, опуская ноги, то кожа и мясо на них разрезаются и (т.д., как об этом уже было сказано) выше.

Асипатравана – "лес с листьями-мечами", где (сверху) падают острые мечи и отсекают части и куски (тела / у находящихся в этом аду) существ, и собаки Шьямашабала пожирают их.

Аяхшалмаливана – "лес железных деревьев шалмали", (на которых растут) острые шипы в шестнадцать пальцев длиной. Когда (находящиеся там) существа взбираются на деревья, то шипы поворачиваются вниз и пронзают тело, (а когда они) опускаются вниз, то шипы поворачиваются вверх (и вновь вонзаются в тело). Вороны с железными клювами выклевают у них глаза и съедают их.

Эти три – Кшурамарга и прочие – составляют один (дополнительный ад), поскольку общее у них – это причинение страданий (острым) орудием.

Четвертый дополнительный ад – река Вайтарани ("без перехода"), наполненная кипящей соленой водой. (Пребывающие) здесь существа, которым стражники, вооруженные мечами, копьями и палицами, не дают выйти ни на тот, ни на другой берег, плывут то вниз (по течению) и свариваются заживо, то вверх или поперек и также свариваются подобно зернам сезама, риса и т.п., брошенным в котел с кипящей водой. (Эта / река) Вайтарани и окружает великий ад как защитный ров.

Эти четыре дополнительные ада дают (в сумме) шестнадцать ввиду различия по сторонам света. Дополнительными адами называются потому, что они служат местом дополнительных мучений. Попад в (основные) ада, (живые существа) затем мучаются еще и здесь...

...Сферы распространения животных – суша, вода и воздушное пространство. Поистине, их первоначальное местопребывание – великий океан; отсюда животные распространились и в другие места.

Царь претов – Яма. Его столица – главное местопребывание (претов) – размером пятьсот йоджанов и находится под Джамбудвипой. Отсюда преты распространились и в другие места. Некоторые из них, обладающие великими риддхическими способностями, пользуются поистине божественной славой. Остальные – как (об этом рассказывается) в Авадане претов.

Далее, на что опираются эти Луна и Солнце?

– На ветер, Ветры в небесном пространстве, порожденные энергией (совокупных) действий всех живых существ, кружатся вокруг Сумеру подобно вихрю, (вызывая) вверх движение Луны, Солнца и звезд.

– На каком расстоянии отсюда (находятся) Луна и Солнце?

– Луна и Солнце – на половине (высоты) Меру.

Они движутся на одном уровне с вершиной горы Югандхара.

– Каковы их размеры?

– Соответственно

пятьдесят и (пятьдесят) один

Размер диска Луны пятьдесят йоджанов, а диска Солнца – пятьдесят один. Наименьший размер звездных дворцов – один кроша, т.е. четверть йоджана.

Под дворцом Солнца с внешней стороны (находится) хрустальный диск, образованный (солнечным) сиянием, и дающий тепло и свет.

Под дворцом Луны – водяной (диск), светящийся и дающий прохладу.

Благодаря (результату) действий живых существ (оба диска) либо благоприятствуют существованию физического тела, зрения, плодов, цветов, злаков и растений, либо (наоборот) вредят им.

В (мире из) четырех континентов действует одно Солнце и одна Луна. Спрашивается, светит ли Солнце одновременно на всех четырех континентах?

– Нет!

– Что же в таком случае?

– На них (соответственно)

Полночь, закат, полдень, восход в одно время.

Когда в Уттаракхуру полночь, то в Пурвавидехе заход солнца, в Джамбудвипе полдень, а в Годании восход. Точно так же это следует рассматривать и при других (порядках перечисления). Благодаря изменениям в движении Солнца происходит прибывание и сокращение дней и ночей. ...

65. На вершине Меру – (боги группы) тридцати трех.

– А каковы размеры ее вершины?

Она имеет стороны по восемьдесят тысяч.

Каждая из ее сторон – восемьдесят тысяч (йоджанов длиной), точно так же, как и внизу, у основания.

Другие, однако, говорят: "Ее стороны – по двадцать тысяч йоджанов". Четыре склона Меру – это четыре стороны. Каждая из сторон – по двадцать тысяч йоджанов (длиной), в сумме по периметру (получается) восемьдесят тысяч.

По углам – четыре пика, на которых обитают Ваджрапани.

Вершина Сумеру (представляет собой) четырехугольное плато. По его углам возвышаются четыре пика размером в пятьсот йоджанов (каждый), на которых обитают якши, именуемые Ваджрапани, т.е. "с ваджрой в руке".

И на этой вершине Меру

66. Посередине – город, называемый Сударшана, со сторонами по две тысячи пятьсот (и высотой) полтора из золота, с поверхностью разноцветной и упругой.

Посередине плато Сумеру находится город под названием Сударшана, "Прекрасный"; каждая из его сторон длиной в две тысячи пятьсот йоджанов, окружающая его стена – из золота, высотой полтора йоджана.

Земля (в этом городе) пестрит сто одним цветом, она мягкая на ощупь, словно хлопок, и пружинит под ногами. Это – столица Шакры, владыки богов.

67. В нем – Вайджаянта, со сторонами по двести пятьдесят.

В центре города находится дворец владыки богов Шакры, называемый Вайджаянта, который своими бесчисленными сокровищами и совершенством расположения и убранства (внутренних) помещений превосходит роскошь и величие всех других дворцов. Каждая из его сторон длиной в двести пятьдесят йоджанов. (Дворец) этот – поистине главное украшение города.

Снаружи он украшен (парками) Чайтрататха,

Парушья, Мишра и Нандана.

За городом по четырем его сторонам (располагаются) парки и прочее – места развлечения богов. Это – парк Чайтрататха и роции Паршьяка, Мишрака и Нандана. Они украшают город извне.

68. По четырем сторонам от этих (парков) на расстоянии в двадцать (йоджанов) – "Прекрасные земли".

С четырех сторон этих парков четыре "Прекрасные земли", которые простираются на двадцать йоджанов и словно состязаются между собой в красоте; это – любимые места развлечения богов.

На северо-востоке – Париджата, на юго-западе – Судхарма.

Дерево Ковидара, которое называется Париджата, – основное место чувственных наслаждений богов, принадлежащих к группе тридцати трех. Корни этого дерева уходят вглубь на пять йоджанов, его высота – сто йоджанов. Крона дерева, (образованная) ветвями, листьями и цветами, простирается на пятьдесят йоджанов. Поистине, запах его раскрывшихся цветов распространяется на сто йоджанов по ветру и на пятьдесят против ветра.

– По ветру пожалуй, но каким же образом против ветра?

– Одни полагают, что здесь говорится о расстоянии, не превышающем (размеры кроны) дерева. Но это, разумеется, не означает, что ветер дует, (распространяя запах) во встречном направлении. Здесь имеется в виду, то этот запах обладает такой способностью, что даже будучи "остановленным" легкими божественными ветрами, он самовоспроизводится как другой запах, (тождественный прежнему). Все более и более

ослабеваю, этот "поток" (запаха) быстро погибает и поэтому не распространяется на большое расстояние...

69. Над ними – боги, пребывающие в замках.

Выше Тридцати трех – боги, которые пребывают в (воздушных) замках. Это – (боги групп) Яма, Тушита, Нирманарати ("наслаждающиеся (собственными) магическими творениями"), Паранирмитавашаварти ("контролирующие (наслаждения), магически созданные други-ми"), а также Брахмакайика ("относящиеся к группе Брахмы") и другие. Они находятся в шестнадцати различных местах пребывания. Всего, таким образом, (насчитывается) двадцать два класса богов с соответствующими местопребываниями.

Шесть из них – способные к чувственным наслаждениям.

Из них лишь шесть классов богов, принадлежащих к сфере чувственности, способны к чувственным наслаждениям. Это – боги, относящиеся к группе Четырех правителей мира, и т.д., кончая (классом богов), "контролирующих (наслаждения), магически созданные другими".

Они предаются любви посредством соединения,

объятий, прикосновений, улыбок и взглядов.

(Боги), относящиеся к группе Четырех правителей мира и к группе Тридцати трех, будучи связаны с твердой землей, предаются любви посредством соединения, как и люди. Однако ввиду отсутствия семени они освобождаются от накала страсти испусканием воздуха.

Боги группы Яма предаются любви посредством объятий и освобождаются от страсти только благодаря объятиям; (боги) Тушита – соприкосновением рук, "наслаждающиеся магическими творениями" – смехом, а "контролирующие (наслаждения), магически созданные другими", – взглядами.

Вайбхашики считают, что сказанное в Праджняпти (шастре, – "объятия и т.д." – касается не обозначения способа соединения у богов), поскольку все они соединяются, но длительности самого акта. Чем выше интенсивность объектов, (вызывающих страсть), тем острее страсть (и короче длительность соединения) ...

71. Три состояния существования: боги чувственного (мира) вместе с людьми.

– Как это понимать?

– Есть живые существа, которые поглощены (только) чувственными объектами; они живут, полностью подчиненные желанию господства над чувственными объектами, – это люди и боги (первых) четырех классов.

Есть живые существа, (поглощенные только) чувственными объектами, созданными магическим образом; они живут, подчиненные желанию господства над магически сотворенными чувственными объектами. Это боги (класса) "Наслаждающиеся магическими творениями".

Есть живые существа, (поглощенные только) чувственными объектами, магически созданными другими (существами); они живут, охваченные желанием господства над чувственными объектами, магически сотворенными другими. Это боги (класса) "Контролирующие (наслаждения), магически созданные другими".

Таким образом, вследствие наслаждения наличными (чувственными объектами), вследствие наслаждения (чувственными объектами), сотворенными магическим образом по собственному желанию, и вследствие наслаждения (чувственными объектами), сотворенными магическим образом другими по их собственному желанию, говорится о трех состояниях существования (в чувственном мире).

В мире форм

три счастливых состояния существования:

девять ступеней трех медитативных сосредоточений.

Девять ступеней, которые (различаются) в трех медитативных сосредоточениях, – это три счастливых состояния существования. Боги (мира форм) длительное время пребывают в счастливом состоянии благодаря счастью, порожденному отчуждением, благодаря счастью, представляющему радость, порожденную концентрацией, и благодаря счастью, свободному от (нарушающей устойчивость сознания) радости.

Поэтому (перечисленные) состояния существования вследствие (того, что они



характеризуются) свойством длительного испытывания счастья, суть счастливые состояния существования.

Что касается промежуточной ступени медитативного сосредоточения, то поскольку на ней отсутствует счастье, порожденное радостью, ее свойство быть счастливым состоянием существования следует рассматривать конкретно.

– Каковы размеры упомянутых выше местопребываний двадцати двух (классов) богов, (считая) от основания до верха?

– Их нелегко рассчитать, если пользоваться мерой длины в йоджанах. Тем не менее, 72. Насколько то или иное местопребывание ниже другого, настолько же это (последнее) выше него.

Насколько то или иное местопребывание выше, считая от (поверхности) Джамбудвипы, настолько же Джамбудвипа ниже его, и настолько же выше его другое местопребывание. Так, например, четвертая терраса, главное местопребывание Четырех хранителей мира, выше (поверхности) Джамбудвипы на сорок тысяч йоджанов. Сколько отсюда вниз до (поверхности) Джамбудвипы, столько же отсюда и вверх, до местопребывания (богов, принадлежащих к группе) Тридцати трех.

И далее, сколько от него вниз до (поверхности) Джамбудвипы, столько же от него и вверх, до местопребывания (богов класса) Яма. Сколько отсюда вниз до Джамбудвипы, столько же отсюда и вверх, до местопребывания (богов класса) Тушита.

Аналогичным образом рассматриваются и все (остальные местопребывания): насколько Джамбудвина ниже (местопребывания богов) Сударшане, настолько же местопребывание (богов класса) Акаништха выше (богов Сударшана).

Выше Акаништха нет (никаких) местопребываний. Именно поэтому, будучи самыми высшими, (эти боги) и называются Акаништха.

Согласно другому (мнению, сфера пребывания этих богов называется) Агхаништха, т.е. "предел плотной материи"...

## ЭВОЛЮЦИЯ БУДДИЙСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В КИТАЕ

В процессе своего превращения в мировую религию буддизм распространился в странах Юго-Восточной (Бирма, Таиланд, Камбоджа и др.) и Центральной (Тибет, Монголия) Азии и на Дальнем Востоке (Китай, Корея, Япония). В этих регионах возникли самостоятельные буддийские традиции, сущность и своеобразие которых определялись взаимодействием исходной традиции классического индийского буддизма и местных культур.

Рассмотрение процесса распространения буддизма в Китае особенно важно. Именно здесь буддизм в процессе своего утверждения взаимодействовал с самобытной высокой культурой, по всем своим характеристикам чрезвычайно отличавшейся от породившей буддизм индийской культуры. В силу этой причины китайский буддизм обрел формы, в наибольшей степени отличающиеся от индийских, причем фундаментальные буддийские идеи и мировоззренческие позиции оказались в значительной степени не только воспроизведенными в Китае, но и "переведенными" на язык китайской культуры. Традиция китайского буддизма представляет собой плод взаимодействия китайской и индийской культур, своеобразный феномен, не сводимый ни к индийским, ни к собственно китайским культурным основам.

Сформировавшаяся в Китае буддийская традиция сыграла первостепенную роль в распространении не только буддизма, но и всей китайской культуры, включая письменность, литературу, искусство, общественную и философскую мысль в другие страны региона (Корея, Япония), стала важнейшим фактором своеобразия дальневосточного культурного ареала.

Для более правильного понимания эволюции буддийской мысли в Китае необходим предварительный обзор основных особенностей китайского философствования, история которого насчитывала к моменту начала распространения буддизма уже более пятисот лет.

## КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ПРОЦЕСС РЕЦЕПЦИИ БУДДИЗМА

Китайская философская традиция – одна из древнейших в мире, хотя ее расцвет по времени совпадает с периодом становления индийской и классическим периодом античной философии (VI–III вв. до Р.Х.). Школы китайской философии получили распространение и в других странах дальневосточного историко-культурного региона (Корея, Японии, Вьетнаме).

Важнейшие особенности китайской философской традиции – ее натурализм и особый интерес к этической и социально-политической проблематике.

Натурализм традиционной китайской мысли проявился прежде всего в отсутствии противопоставленности, неразведенности материального и духовного принципов, в отсутствии в классической китайской философии представления о чисто духовных сущностях, что роднит ее с досократической философией Древней Греции. С этим обстоятельством связана неразработанность в Древнем Китае формальной логики, функциональную роль которой взяли на себя классификационные схемы и квазиматематические (нумерологические) построения и геометрические познавательные прообразы, использовавшиеся для упорядочения и хранения философского знания. Одновременно они служили и для получения нового знания. Для китайской философии не характерен интерес к познавательным, гносеологическим проблемам, а место онтологии в значительной степени занимала космология. Носителем философского знания в традиционном Китае был или служилый "интеллигент", чиновник, или (в позднем даосизме) представитель религиозной традиции, духовное лицо.

*Категории традиционной китайской философии.*

"пневма"), *инь-ян* (отрицательное и положительное начала) и ("перемены").

Основными категориями, общими для всех направлений традиционной китайской философии являются категории "дао" ("путь"), "ци" ("эфир",

По "дао" в китайской философии понимается некий универсальный принцип бытия всего сущего, который может рассматриваться как первооснова мироздания (субстантивированная закономерность). Это начало способно выступать как обладающее этическим содержанием, как высшее благо (в конфуцианстве). Кроме того, словом "дао" может обозначаться путь нравственного совершенствования или совершенного правления.

"Ци" – чрезвычайно труднопереводимое понятие. Оно обозначает некую квазиматериальную энергетическую субстанцию, которая является субстратом всех физических и психических явлений. Как полагали

китайские философы, "ци" сгущается и становится веществом, утончается и становится сознанием подобно тому, как вода становится то льдом, то паром. В более узком смысле под "ци" может пониматься жизненная энергия, жизненная сила, связанная с дыханием и кровью.

Инь-ян (отрицательное-положительное, женское-мужское, покой-движение, темное-светлое, мягкое-твердое и т.п.) – две формы существования "ци", как бы два его "заряда". "Ци" поляризуется на "инь" и "ян" в процессе развертывания космоса из его исходно аморфного состояния "хаос" (хунь-дунь). "Инь" и "ян" постоянно переходят друг в друга и содержат в себе потенцию друг друга. Различные фазы процесса этого взаимоперехода, отличающиеся по степени зрелости "инь" или "ян", называются пятью первоэлементами (у син): дерево (зарождающееся "ян"), огонь (зрелое "ян"), земля (равновесие "инь" и "ян"), металл (зарождающееся "инь") и вода (зрелое "инь"); далее цикл повторяется.

"И" ("перемены") – понятие, описывающее мир как целостную систему или организм, все элементы которого находятся в процессе постоянной трансформации. Поэтому онтология китайской философии – онтология процессов, а не вещей. Изменения основаны на чередовании "инь" и "ян" и регулируются "дао". Символически фазы этих "перемен" описываются при помощи фигур, состоящих из непрерывных (ян) и прерывистых (инь) линий. Фигуры могут состоять из трех (триграммы) или шести (гексаграммы) линий. Например:

☲ триграмма "огонь" (ли), ☱ гексаграмма "расцвет" (тай).

Древнекитайская мысль рассматривала космос как единый целостный организм, в котором функцию закона причинности выполнял принцип сродства видов (тун лэй), согласно которому сущности одного класса притягиваются друг другу, отталкивая сущности других классов ("подобное тяготеет к подобному"). Для китайской философии характерен также гилозоизм, т.е. учение о всеобщей одушевленности, пронизанности всего единой жизненной силой.

В период расцвета китайской философии в VI–III вв. до Р.Х. она была представлена множеством конкурирующих друг с другом школ, важнейшие из которых: конфуцианство (жу цзя); даосизм (дао цзя); легизм (фа цзя) – школа, занимавшаяся теорией закона как основы правления, использующего принципы награды и наказаний; моизм (мо цзя) – этико-политическое учение, названное по имени философа Мо Ди (Мо-цзы), проповедовавшего принцип "всеобщей любви", поздние моисты занимались также вопросами логики; натурфилософская школа (инь-ян цзя), разрабатывавшая космологическую проблематику; школа имен (мин цзя), проявлявшая интерес к вопросам философии языка и логики; школа военных мыслителей (бин цзя); школа мыслителей-аграриев (нун цзя) и школа дипломатического искусства (цзян-хэн цзя).

В более поздний период из этих школ сохранились в качестве самостоятельных направлений только две – конфуцианство и даосизм. В начале н.э. к ним добавился пришедший из Индии буддизм, в результате чего постепенно сформировалась так называемая "триада учений" (сань цзяо), просуществовавшая в Китае и отчасти в сопредельных с ним странах вплоть до настоящего времени.

*Конфуцианство.* Конфуцианство – этико-политическое учение, названное так по имени его основателя Кун Фу-цзы (Кун-цзы), более известного в Европе в латинизированной форме "Конфуций" (Кун – фамилия, Фу-цзы – достопочтенный мудрец), жившего в VI–V вв. до Р.Х. В основе конфуцианства лежит представление о некогда существовавшем "золотом веке", когда на земле царствовали совершенномудрые правители, владевшие "дао" – истинным путем управления, основанного на морали. Овладение этим "дао" – цель конфуцианского учения. В нем можно выделить два основных аспекта: 1) учение о нравственном совершенствовании личности и 2) о деятельности по упорядочению государства на основе этого самосовершенствования. Конфуцианство уделяло огромное внимание изучению и комментированию памятников древней словесности как источника постижения духа "совершенной древности"; отсюда же проистекает и преклонение конфуцианцев перед письменным словом как символом культуры (вэнь) вообще.

Конфуцианская этика базировалась на признании так называемых "пяти отношений" (у лунь), которые должны быть правильно отрегулированы. Это отношения между правителем и подданными, родителями и детьми, старшими и младшими братьями, супругами и друзьями. Главное средство их упорядочения – "выправление имен" (чжэн мин), т.е. требование правильно выполнять функции, проистекающие из определенного общественного положения ("государь должен быть государем, подданный – подданным, отец – отцом, сын – сыном...").

Основные нравственные категории конфуцианства – гуманность (жэнь), долг-справедливость (и), ритуальное благоговение (ли), мудрость (чжи) и искренность (синь). Эти нормы по-разному раскрываются в контексте каждого из пяти отношений в зависимости от иерархической направленности того или иного нравственного акта.

Например, для государя по отношению к подданному гуманность – это милость (дэ), а со стороны подданного – преданность (чжун); гуманность со стороны детей по отношению к родителям – это сыновняя почтительность (сяо), а со стороны родителей к детям – родительская любовь (цы) и т.д. Важную роль в конфуцианстве играют этикетные правила и ритуальные нормы (ли), являющиеся формой выражения любого нравственного содержания.

Начиная с Мэн-цзы (IV–III вв. до Р.Х.), крупнейшего после Конфуция мыслителя этого направления, одним из важнейших вопросов конфуцианской этики становится проблема природы человека. Сам

Мэн-цзы считал, что человек по своей природе добр и все нравственные совершенства ему изначально присущи и нуждаются лишь в их выявлении, реализации. Этот взгляд со временем стал господствующим.

В XI–XII вв. конфуцианство получает новую интерпретацию, известную как неоконфуцианство. Крупнейшим его представителем был Чжу Си (1130–1200 гг.). Неоконфуцианцы подвели под свое этическое учение онтологическое обоснование, рассматривая нравственные категории конфуцианства в качестве этического каркаса или основания всего космоса. Большое значение в неоконфуцианстве придавалось диалектике "субстанции" (ци) и структуро- и формообразующего и этически определенного принципа (ли), в чем-то напоминающей диалектику материи и формы у Аристотеля.

В течение более чем двух тысячелетий существования Китайской империи (до 1911 г.) конфуцианство в значительной мере играло роль ее официальной идеологии, способствуя созданию устойчивых и стабильных форм государственности. Таковы же были его функции в определенных исторических периоды и в Корее, Японии и Вьетнаме.

В настоящее время конфуцианские идеи продолжают оказывать значительное влияние на духовную культуру народов Дальнего Востока, а такие мыслители конфуцианской ориентации как Лян Шумин, Фэн Юлань, Сюн Шили внесли значительный вклад в китайскую философию XX столетия.

### *Даосизм.*

Даосизм (учение о "дао", "учение мужей "дао") – китайское религиозно-философское направление, оформившееся в начале н.э. в национальную религию Китая. Основателем его традиционно считается Лао-цзы (Престарелый Мудрец, VI–V вв. до Р.Х.), однако факт его исторического существования многие ученые ставят под сомнение. Важнейшие философские памятники этого направления – приписываемый Лао-цзы "Дао-джэ цзин" ("Канон Пути и его Благой Силы") и трактат "Чжуан-цзы", названный по имени философа Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу, IV–III вв. до Р.Х.).

В основе даосизма лежит учение о "дао" как непостижимой первооснове и первопричине всего сущего. Мудрец должен "обрести" его, следовать ему посредством "недеяния" (у вэй) и "самоестественности" (цзы жань). Первое из этих понятий означает предельную согласованность поведения человека с природой всех вещей, слитность с процессом естественных изменений сущего, непротиводействие вещам и ситуациям при отсутствии эгоцентрической целеполагающей активности субъекта. Второе описывает следование своей собственной "изначальной", "подлинной" природе, которая тождественна "дао".

Для даосизма характерна ориентация на природное начало, на единение с ним. Отсюда проистекает и социальная утопия даосов, провозглашающая опрощение, отказ от сложных государственных структур и изощренных форм социальной организации во имя возврата к первозданной простоте и безыскусности. Наиболее радикальные

даосские мыслители выдвигали идеал полного равенства и отказа от государства как такового (Бао Цзиньянь, III–IV вв.). Даосские уравнивательные идеи иногда выступали в качестве идеологии крестьянских движений в средневековом Китае.

В качестве религии даосизм выдвинул идею достижения бессмертия человеком в качестве единой психофизической целостности, т.е. бессмертия не только духовного но и физического. Даосы исходили из доктрины подобия человеческого тела (микрокосма) и Вселенной (макрокосма). Поскольку Вселенная вечна, то вечным по логике даосов может быть и тело. Средствами обретения бессмертия считались психофизические упражнения, такие как созерцание, гимнастика, напоминая йогиическую, дыхательные упражнения, правила сексуальной гигиены и алхимия. Бессмертные, по даосским представлениям, приобретают множество чудесных способностей (умение летать, становиться невидимыми, одновременно находиться в разных местах и т.п.).

Даосизм оказал огромное влияние на китайскую культуру, эстетическую мысль, искусство и литературу. Особенно весом вклад даосизма в развитие традиционных форм науки, прежде всего – в накопление химических и медицинских знаний, причем многие аспекты традиционной китайской медицины разрабатывались именно даосами.

Даосские философские тексты были хорошо известны все образованным людям дальневосточного региона, но как религия даосизм является по преимуществу китайским учением. Последователи ее существуют в Китае и в настоящее время, им принадлежат многочисленные храмы и монастыри по всей стране.

Китайская философия привлекала внимание многих выдающихся мыслителей Европы. Лейбниц глубоко интересовался китайскими нумерологическими текстами, связывая с ними открытие дифференциального исчисления. Вольтер видел в Китае прообраз идеальной просвещенной монархии. Л.Н. Толстого привлекали конфуцианская мораль и даосские идеи недеяния и естественности. А. Швейцер находил в китайских учениях прообраз своей этики благоговения перед жизнью.

*Сопоставление основных характеристик буддийского и традиционно китайского взгляда на мир (космологические представления).*

и достижение нирваны, выход за пределы "трех миров".

Для буддийской космологии характерна десакрализация космоса. Основные характеристики "тройственного мира" сансары – страдание и непостоянство. Причина мира – действия (карма) живых существ. Цель буддизма – освобождение из сансары

Для традиционных китайских космологических систем характерна сакрализация космоса. Чувственный мир считается единственной реальностью. Отсутствуют аналоги доктрины кармы и сансары. Китайская космология признает двойственное деление мира на потенциально сущее, неоформленное (у) и мир наличного бытия (ю). Реализация

религиозного идеала происходит в пределах чувственного космоса.

Для буддийской картины мира характерен психологизм. "Три мира" кодируют состояния сознания живых существ и соотнесенные с ними местопребывания.

В традиционных китайских учениях космологии натуралистичны. Мир на всех его уровнях представляет собой различные состояния единой субстанции (ци). Миры божеств и бессмертных даосской религии типологически соответствуют мирам форм и не-форм в буддизме.

Согласно буддийским представлениям, время циклично, существуют мировые циклы (кальпы). Преобладает членение пространства по вертикали.

В традиционных китайских учениях признаются временные, но не космические циклы. Время циклично, но есть элементы линейности. Преобладает членение пространства по горизонтали.

В области учений о происхождении и сущности общества и государства для буддизма характерна "договорная теория" и относительно слабая сакрализация власти монарха.

В Китае также существовали элементы "договорной теории" (у школы моистов). Степень сакрализации власти монарха была исключительно высока.

Все характеристики космоса в китайской культуре (сакрализованность, упорядоченность, предельная реальность чувственного) прямо противоположны характеристикам сансары в буддизме (страдание, непостоянство, пустотность, бессущностность).

Принципиально новой была для Китая и идея повторных смертей и рождений, не имевшая аналогов в китайской культуре.

Принципиальные отличия в базовых ценностях двух традиций не могли не проявиться в ходе межкультурного взаимодействия, составившего сущность процесса становления буддийской традиции в Китае, что и обусловило существенную трансформацию индийского эталонного буддизма в Китае, его "китаизацию".

*Начало распространения буддизма в Китае.* Согласно легенде, буддизм появился в Китае после вешего сна императора династии Хань Мин-ди (58–75 гг.). Императору во сне явился не-

кий сияющий золотой бессмертный святой, которого императору не удалось узнать. Наутро один из его сановников истолковал сон Мин-ди, сказав, что явившийся ему святой – это Будда, почитающийся в землях Запада. Император повелел отправить в Западный край (Центральная Азия) посольство, вернувшееся в Китай с буддийскими текстами, священными изображениями и двумя монахами. Так, согласно традиции, в земли Государства Центра пришла Дхарма, учение Будды.

Данные современной науки подтверждают, что буддизм начинает распространяться в Китае в I в., о чем свидетельствуют и первые упоминания в текстах буддийских терминов. Можно утверждать, что буддизм пришел в Китай по Великому шелковому пути, соединившему



Китай с государствами Центральной Азии, где к этому времени получил широкое распространение. Первыми буддистами в Китае были центральноазиатские торговцы, селившиеся в китайских городах и открывавшие там представительства своих торговых домов и постепенно усваивавшие нормы китайского образа жизни. От них первичную информацию о буддизме получали общавшиеся с этими торговцами китайцы. Первыми центрами буддизма в Китае были центры торговли, а также столичные города. Особую роль в распространении буддизма сыграли города Лоян и Пэнчэн. Первоначально в Китае не было сангхи – монашеской общины.

На первых порах буддизм в Китае воспринимался как одна из школ даосизма, о чем свидетельствуют и совершенные в 165 г. императором Хуань-ди традиционные китайские жертвоприношения Лао-цзы и Будде. С этой "даосизацией" буддизма связано появление легенды о "просвещении варваров", смысл которой заключался в том, что ушедший на Запад основатель даосизма Лао-цзы якобы стал в Индии учителем Будды и подлинным основателем буддизма. Если первоначально этой легендой буддисты пользовались для того, чтобы сделать чужеземную религию более близкой китайцам, то позднее ее взяли на вооружение даосы, начавшие активно полемизировать с буддизмом по мере укрепления позиций последнего.

В I–II веках буддизм имел крайне ограниченное распространение в Китае. В III в. его позиции укрепляются, а IV в. оказался переломным. В течение этого столетия не только растет число монахов и мирских последователей буддизма, но начинается и его поддержка со стороны императорского двора.

Началом II в. датируется формирование свода буддийской литературы на китайском языке. В начале II в. была составлена "Сутра 42 статей" – первая попытка изложить на китайском языке основы буддийского учения. Первые попытки перевода на китайский язык оригинальных буддийских текстов относятся к середине II в. В 148 г. в одну из столиц империи – Лоян – прибыл монах парфянского происхождения Ань Шигао, который с помощью группы китайских сподвижников перевел около тридцати буддийских сочинений. Всего в конце II в. в Лояне над переводами буддийских текстов трудилось около десяти иностранных монахов.

Проблема перевода вообще исключительно важна для понимания особенностей буддийской традиции в Китае. Первоначально переводчики пытались передать понятия буддийской религиозной доктрины и термины буддийской философии через понятия традиционной китайской философии: бодхи (просветление, пробуждение) – дао (путь), нирвана – у вэй (недеяние) и т.д. Однако подобный перевод подменял исходные значения терминов, устанавливал ложные ассоциативные связи и по существу 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 праджняпарамита сутры" ("Сутра в восемь тысяч шлок о совершенной премудрости") назван по-китайски "Дао син цзин", т.е. "Канон об осуществлении Дао-Пути". Если учесть, что на раннем этапе распространения буддизма на китайский не переводились систематические философские тексты – шастры, а только лишь доктринальные тексты – 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 факт, что в период, синхронный начальному распространению буддизма в Китае, буддийская традиция в Индии отнюдь не сложилась окончательно и находилась в процессе становления.

Значительный прогресс в практике перевода буддийских текстов на китайский язык был достигнут благодаря деятельности Кумарадживы (рубеж IV–V вв.), знаменитого монаха-переводчика, осуществившего реформу принципов перевода.

Кумаражива выдвинул принцип "подбора значений" (гэи), согласно которому понятиями традиционной китайской философии можно было пользоваться только весьма ограниченно, отдавая предпочтение неологизмам, специально сконструированным словосочетаниям, созданным по принципу этимологического или семантического соответствия индийскому термину. В отдельных случаях допускалось транскрибирование индийских терминов (бодхи – пути; нирвана – непань; самадхи – саньмэй и т.п.). Но в целом предпочтение отдавалось именно переводу термина.

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

Принципы перевода, разработанные Кумараживой, были применяемы и развиты трудами многочисленных его последователей – Бодхиручи, Парамартхи, Дхармагупты и других. В середине VII в. новую переводческую реформу провел знаменитый путешественник, мыслитель и переводчик Сюань-цзан, предложивший наиболее совершенную систему перевода. Однако к этому времени китайская буддийская традиция и свод канонических текстов (Трипитака) в основном уже сложились. Поэтому большинством школ китайского буддизма каноническими были признаны более ранние и уже ставшие авторитетными переводы Кумарадживы.

*Основные направления эволюции буддийского мировоззрения в Китае. Полемика с небуддийскими учениями.*

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

Во-первых, в Китае еще задолго до I в. до Р.Х. утвердилась концепция, согласно которой эта страна – центральное государство мира (самоназвание Китая – Чжун го,

Срединное государство, Государство Центра), китайская культура – единственная культура мира, а все остальные народы – варвары. Эта концепция, имевшая аналоги и в других цивилизациях Древности, предполагала объяснение причин, зачем Китаю нужно "варварское", иностранное учение – буддизм.

Апологеты буддизма обычно отвечали, что принципы буддизма тождественны принципам китайских "совершенных мудрецов" – Чжоугуна и Конфуция, однако применяются к "дальному и сокровенному", а не к "близкому и ясному". Буддизм не противоречит основополагающим принципам китайской цивилизации, а дополняет их. 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 продолжения рода. Это считалось тяжким преступлением. 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 к резким обвинениям членов сангхи (буддийской общины) в тунеядстве и безделии. Подобные обвинения часто выступали поводом к антибуддийским акциям правительства.

Оправдываясь, буддийские апологеты 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 понимание принципов служения предкам и сыновней почтительности глубже и шире традиционно китайского.

Антимонашеская деятельность конфуцианских критиков буддизма косвенным образом способствовала развитию в Китае мирского буддизма, утверждению идеала совершенного буддиста-мирянина.

В-третьих, в Китае сложилась концепция сакрального (священного) характера власти императора. Император рассматривался не только как самовластный повелитель своих подданных, но и как миродержец, управляющий силами Вселенной и осуществляющий упорядочивающее воздействие на весь мир посредством присущей ему благой силы – Дэ. Китайское государство, персонифицированное в особе монарха, требовало полного подчинения ему буддийской сангхи.

Подобное требование встретило определенное противодействие со стороны монашества (когда позиции сангхи достаточно укрепились – к

началу V в.). Знаменитый буддийский апологет Хуэй-юань в своем сочинении "Монах не должен почитать монарха", 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 обретению природы Будды, а следовательно, он "надмирен" и неподвластен монарху-мироправителю.

Тем не менее в конечном итоге сангха в Китае оказалась полностью подконтрольной государству, регламентировавшему все стороны ее деятельности, включая даже численность монашествующих.

Говоря о проблемах, с которыми буддизм столкнулся в ходе своего утверждения в Китае и вызванных ими дискуссиях, оказавших значительное влияние на эволюцию буддизма в этой стране, нельзя не упомянуть дискуссию о неуничтожимости духовного начала (шэнь бу ме).

Поскольку в Китае не было развитых теорий бессмертия души, да и вообще понятия души как особой духовной и принципиально отличной от тела сущности, буддийское учение о карме воспринималось китайцами как доктрина, провозглашающая вечность и неуничтожимость духовного начала в человеке. Это понимание в корне противоречило основополагающей буддийской доктрине "анатмавада" (не-душа) и по существу совпадало с наиболее грубыми формами индуистской атмавады. Однако именно эту теорию неуничтожимости души в Китае долгое время воспринимали как собственно буддийскую.

Противники буддизма из числа ортодоксальных конфуцианцев выступали против этого учения, утверждая, что духовное начало, будучи функцией тела, не может существовать после смерти последнего подобно тому, как не может существовать острота после уничтожения ножа. Особенно бурные дискуссии по данному вопросу проводились в V – начале VI века, когда буддизм пользовался наибольшим покровительством императорского двора.

Закреплению доктрины "неуничтожимости духовного начала" долгое время способствовало и незнание китайскими буддистами шастр – систематических философских трактатов. Знакомство с ними благодаря переводческой деятельности Кумарадживы поставило вопрос о соответствии устоявшихся представлений о буддизме его подлинному учению.

С одной стороны, осознание этого вопроса привело к отказу от полностью несовместимых с основами буддизма учений, 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 буддийской доктрины "не-души" в значительной степени обусловлено субстанциализмом традиционной китайской философии, который "овеществил" поток психических состояний (сантана) буддийской философии и превратил его в некую духовную

"вечную вещь" (чан у). Такой же подход применялся и к понятию "шунья", "пустота". Китайские буддисты, прежде всего учитель упоминавшегося выше Хуэй-юаня по имени Дао-ань (IV в.), воспринимали "шунью" как аналог китайского "отсутствия" – т.е. некоего неформального, бескачественного состояния мира, предшествующего его оформлению и превращению в мир наличия (ю), наличного бытия "десяти тысяч вещей" (вань у). Китайские буддисты прямо называли "шунью" "коренным отсутствием" (бэнь у), "телом – субстанцией всего сущего" (ти).

После перевода на китайский язык буддийских философских трактатов неправомочность подобных интерпретаций стала очевидной. С другой стороны, определенное понимание буддизма 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, связанный с расцветом в Китае так называемой "теории Татхагатагарбхи".

Татхагатагарбха (китайск. жулай цзан) – дословно означает "зародыш Так Пришедшего" (т.е. Будды) или "лоно", "вместилище Так Пришедшего". Так в буддийской терминологии обозначалось с одной стороны потенциальное, скрытое присутствие просветленного сознания, состояния Будды в каждом живом существе, а с другой – просветленное, абсолютное сознание как источник всех прочих типов сознания, основа и субстрат всего сущего, истинная реальность. Татхагатагарбха в ряде текстов наделялась атрибутами, противоположными атрибутам сансары. Если сансара – эта "непостоянство, страдание, недуга (без "я") и загрязненность", то Татхагатагарбха – «постоянство, блаженство, истинное "я", чистота» (чан, лэ, во, цзин). Это онтологизированное понимание буддийской психологии оказалось чрезвычайно соответствующим представлениям китайских буддистов. Если в Индии теория Татхагатагарбхи так и не оформилась в самостоятельную школу, то в Китае большинство буддийских направлений опиралось именно на нее. Эта концепция в Китае усваивалась прежде всего через переведенный Парамартхой (а скорее всего, написанный в подражание индийским шастрам) "Трактат о пробуждении веры в Махаяну" ("Махаяна шраддхотпада шастра"; "Да чэн ци синь лунь"). Данный текст множество раз комментировался в Китае, Корее, и Японии и сыграл важную роль в оформлении школ китайского буддизма.

Развитие идей Татхагатагарбхи в Китае приняло форму создания теории "природы Будды" ("фо син лунь"). В основе ее лежало представление о наделенности каждого живого существа природой Будды (фо син), которая и является его истинной сущностью: все живые существа по своей природе – Будды. Обычно под "природой Будды" понималось исходное, субстратное сознание, тождественное Татхагатагарбхе. Цель буддийской практики – реализация, актуализация этой изначально присущей человеку природы, ее осознание.

Теория природы Будды сложилась в результате взаимодействия махаянского учения о том, что все дхармы наделены "свойствами Будды" (буддхата буддхаттва) и традиционных китайских (конфуцианских) концепций природы человека (син).

К VI в. буддизм стал мощной идейной силой в Китае. По всей стране существовало огромное количество монастырей (особенно крупные монастырские комплексы были на севере), 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"), т.е. конфуцианства, даосизма и буддизма. Эта триада определила духовное развитие китайского общества на протяжении последующих полутора тысяч лет.

*Выводы.*

Процесс распространения буддизма в Китае представлял собой процесс взаимодействия традиционной китайской и представленной буддизмом индийской культур.

В ходе становления китайской буддийской традиции исходный индийский буддизм подвергся значительной трансформации под влиянием традиционной культуры Китая ("китаизация буддизма").

Огромную роль в процессе распространения буддизма в Китае играло решение вопроса о принципах перевода индийских буддийских текстов (прежде всего, их терминологии) на китайский язык.

Основными факторами эволюции исходного индийского буддизма в Китае были: иные принципы социокультурной организации китайского общества (отсутствие института монашества, бюрократическая государственность и его идеологии (китаецентризм, сакрализация монархии). В области религиозной мысли особое влияние на буддизм оказал натурализм традиционной китайской мысли.

К началу VI в. в основном завершается процесс усвоения (рецепции) буддизма в Китае и начинается процесс формирования собственно китайских школ и направлений. Важнейшим их теоретическим источником оказалась доктрина Татхагатагарбхи (исходного, субстратного просветленного сознания) и учения о "природе Будды" ("фо син") как истинной сущности всех живых существ.

### **Вопросы и задания**

1. В чем заключаются основные особенности традиционной китайской философии? В качестве примера используйте конфуцианство и даосизм.
2. С какими трудностями столкнулся буддизм в процессе своего распространения в Китае?
3. В чем состоит специфика буддийской традиции в Китае?

## ШКОЛЫ И НАПРАВЛЕНИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Сложившиеся в VI–VIII веках школы китайского буддизма, определившие своеобразие буддийской традиции на всем Дальнем Востоке, можно разделить на три основные группы: 1) "школы трактатов", базирующиеся на одной из индийских шастр и занимающиеся по преимуществу изучением и комментированием текстов классической философии индийской Махаяны (шуньявада, виджнянавада). К ним относятся таких школы, как Саньлунь цзун (школа Трех трактатов, шуньявада) и Фасян цзун (школа свойств дхарм, виджнянавада). Эти школы, представлявшие собой островки индийского буддизма в Китае, были малочисленны и рано прекратили свое существование (частично они сохранились в Японии), хотя некоторые их представители (например, Сюань-цзан) сыграли огромную роль в истории китайского буддизма;

2) "школы сутр", т.е. 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 индийских аналогов школы как Тяньтай цзун (школа горы Тяньтайшань), основанная на учении "Сутры лотоса благого Учения" ("Саддхарма пундарика сутра", "Фахуа цзин") и Хуаянь цзун (школа Аватамсака сутры), основанная на учении одноименной сутры (китайск. – 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 специфически дальневосточные системы буддийской философии, базирующиеся на теории Татхагатагарбхи. После расцвета в VII – первой половине IX в. их влияние ослабело, хотя философские учения школы сутр сохранили свою актуальность в течение всей истории буддизма в Китае;

3) "школы дхьяны", созерцания, уделявшие внимание преимущественно практике буддийской психотехники, медитации, йоги. К этой группе прежде всего относится специфически китайская школа чань (японск. дзэн.). С известными оговорками к ней можно отнести "школу мантр" ("чжэнь янь цзун"; она же – "тайное учение", "ми цзю"), представлявшую в Китае, начиная с VIII в., тантрический буддизм, который не получил, однако, значительного распространения; школу "Чистой Земли" ("Цзин ту цзун"), центральной практикой которой является молитвенное повторение имени Будды Амитабхи; "школу виная" ("люй цзун), занимавшуюся разработкой вопросов 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 цзин ту – становятся главенствующими школами

китайского, а с XII–XIII веков – и всего дальневосточного буддизма. Они часто используют религиозную практику друг друга и заимствуют многие положения теоретического учения других школ, прежде всего, хуаянь.

*Школа тяньтай (тяньтай цзун).*

Школа тяньтай – одна из первых буддийских школ, оформившихся в Китае. Ее основатель – монах Чжи-и (538–597 гг.), хотя основы учения заложены 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 "Лотосовая сутра" (китайск. "Фахуа цзин"), то ее называют также "Школой Сутры Лотоса" ("Фахуа цзун").

Предпочтение, оказываемое школой тяньтай этой сутре, тесно связано с доктриной "классификации учений" ("пань цзяо"), обосновывающей ее преимущество перед другими школами. Эта доктрина называется обычно "пять периодов, восемь учений" ("у ши ба цзяо").

Согласно учению о "пяти периодах", Будда Шакьямуни после обретения просветления пребывал в особой форме сосредоточения, которое называется "самадхи морского отражения" ("хай ин саньмэй"). В этом состоянии сознание Будды, подобно морской глади, отражало все объекты, и Будда увидел весь мир как абсолютное единство безграничного сознания. Свое видение Будда изложил в "Аватамсака сутре" и проповедовал божествам и бодхисаттвам, но даже они не поняли его. Тогда Будда решил готовить учеников к восприятию истины постепенно и в Оленьем парке в Бенаресе проповедовал учение о Четырех благородных истинах (Хинаяну). После усвоения этого учения Будда проповедовал своим ученикам махаянское учение о пустоте дхарм (шуньяваду), и затем – махаянскую теорию сознания, виджнянаваду. Только после того, как ученики были готовы к восприятию высшей истины, Будда проповедовал им "Лотосовую сутру", которая и стала итогом его наставлений. Перед самой своей кончиной и окончательным уходом в нирвану Будда проповедовал еще "Махапаринирвана сутру", которая считается в школе тяньтай сутрой, подтверждающей учение "Сутры лотоса".

Утверждается, что содержание "Сутры лотоса" тождественно высшей истине "Аватамсака сутры", однако по форме "Лотосовая сутра" превосходит последнюю: "Аватамсака сутра" понятна, да и то с большим трудом, только людям с наиболее сильным и развитым интеллектом, тогда как "Лотосовая сутра" доступна и понятна как наиболее умным и образованным людям, удовлетворяя их требованиям, так и простым и невежественным". Следовательно, включает Чжи-и, именно учение "Лотосовой сутры" является всеобъемлющим, законченным, совершенным, "круглым" ("юань").

Обычно считается, что учение школы тяньтай базируется на шуньяваде Нагарджуны. Однако в действительности оно очень далеко



от классической мадхьямики (другое название шуньявады) и представляет собой вариант теории Татхагатагарбхи. Две важнейшие идеи школы тяньтай доктрина "в одном акте сознания – три тысячи миров" ("и нянь сань цзянь") и концепция "единого сознания" ("и синь"). Практическая, психотехническая сторона учения школы выражается в формуле "прекращение и созерцание" ("чжи гуань"), восходящей к раннебуддийской практике "шагматха-випашьяна" (успокоение и аналитическое созерцание), но приобретшей в рамках тяньтай иные формы.

И доктрина "и нянь сань цзянь", и учение о "едином сознании" 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 разветвления сознания и как соответствующий ему мир.

Таких миров/типов живых существ (ши) традиция школы тяньтай насчитывает десять. Прежде всего, это миры сансарических существ. Всего их шесть: мир адов, мир голодных духов, мир животных, мир людей (под "людьми" здесь имеются в виду только "профаны", т.е. люди, еще не вставшие на путь буддийского учения), мир воинственных титанов-асуров и мир божеств. К этим шести мирам сансары добавляется еще четыре мира "благородных личностей": мир шраваков (учеников, последователей Хинаяны), мир пратьека-будд ("будд-для-себя"), мир бодхисаттв и мир Будды.

Каждый из этих миров присутствует в любом ином мире, миры как бы проникают друг в друга. Умножение  $10 \times 10$  дает сто миров. Каждый мир рассматривается еще в трех отношениях, каждое из которых в свою очередь получает статус особого "мира" ("ши цзянь"): 1) мир существ (рассмотрение каждого мира в отношении населяющих его существ); 2) мир пяти скандх (рассмотрение каждого мира в психологическом аспекте как уровень 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 видна сущность школы тяньтай как результата взаимодействия индийской и собственно китайской традиций, которое здесь проявилось через взаимовлияние индийской философской психологии и китайской комбинаторики и нумерологии (идеологически значимые операции с математическими или квазиматематическими объектами).

Все три тысячи миров существуют не только объективно и не только как содержание сознаний живых существ, но все они равным образом опираются на абсолютное "Единое Сознание" ("и синь") – сознание Будды. Каждый акт такого сознания (и нянь) полагает эти миры целиком и полностью.

Теория "единого сознания" теснейшим образом связана с тяньтайской доктриной "вечного Будды".

В "Лотосовой сутре" Будда неоднократно говорит, что только глупцы отождествляют его с человеком Сиддхартхой Гаутамой, обретшим

10. Основы буддийского мировоззрения

просветление под древом бодхи: Будда просветлен извечно, он никогда не рождается и никогда не умирает. Основатели школы тяньтай сделали из этих высказываний вывод, согласно которому Будда есть истинная сущность, подлинная реальность как всей Вселенной в целом, так и каждого живого существа в отдельности, все наделено природой Будды. Это утверждение отличает школу тяньтай от всех других школ китайского буддизма. Школа тяньтай утверждает, что природой Будды наделены не только существа (сантана, "психические континуумы"), но и вещи, "неживая природа" (асантана, "не-континуумы"), другие же школы считают только живые существа обладателями природы Будды, тогда как "неживая природа" выступает лишь их коррелятом.

В учении школы тяньтай в полной мере проявился субстанциализм китайского буддизма, граничащий с элементами панпсихизма (учение о всеобщей одушевленности) и пантеизма (доктрина тождества сущности мира и Бога).

Еще один важный аспект учения школы тяньтай ее теория тройственной истины (сань ди).

По форме это учение восходит к "теории двух истин" одного из столпов классической буддийской философии Нагарджуны, однако по сути оно радикально отличается от нее, хотя определенная преемственность идей безусловно сохраняется.

Первая истина школы тяньтай гласит, что поскольку любое явление причинно обусловлено, оно лишено самобытия и фактически бессущностно, будучи лишь своего рода проявлением той совокупности причин и условий, которые ее породили. Эта "истина пустоты" ("куд 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"), т.е. пути между двумя крайними точками зрения. Она заключается в том, что в действительности все явления неделимы одной и той же дхармовой природой (фа син), не рождаются и не гибнут, будучи вечными проявлениями вечного Будды.

По существу, истиной в строгом смысле слова школа тяньтай считает только третью истину, тогда как первые две представляют собой лишь следствие неполного или неадекватного познания реальности. Другими словами, если мы будем рассматривать явления вне целостного миропонимания и без знания учения о тождестве чувственного мира и Единого Сознания Будды, то с неизбежностью придем к первым двум ограниченным точкам зрения. Теория единого сознания восстанавливает мир в его реальности, утверждая его тождественность с абсолютно просветленным сознанием Будды.

В учении о трех истинах опять-таки присутствует результат взаимодействия фундаментальных для махаянского буддизма учений о тож-

дестве сансары и нирваны и об относительной и абсолютной истинах с традиционной натуралистической и космологической направленностью философской мысли Китая.

Психотехническая, созерцательная практика школы тяньтай раскрывается прежде всего в трактате "Мохэ чжи гуань" ("Маха шаматхавипашьяна" – "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 психотехники сопровождается в трактате Чжи-и детальным анализом всех основных положений тяньтайского учения и категорий философии данной школы.

Школа тяньтай процветала в Китае до середины IX в., после чего постепенно пришла в упадок. В начале IX в. японский монах Сайте (767–822 гг.) начал распространять учение тяньтай (японск. тэндай) в Японии, где в IX–XII веках оно получило широкое распространение. В XIII в. из тэндай выделилась школа монаха Нитирэна (1222–1282 гг.), делавшая особый упор на почитание "Сутры Лотоса" и повторение ее названия в качестве постоянной молитвы. В остальном школа Нитарэн разделяет положения тэндайского учения, считая его наивысшим учением Единой Колесницы. В настоящее время школа Нитирэн – одна из самых распространенных буддийских школ в 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 Сянь-шоу, 643–712 гг.), по происхождению из Центральной Азии, хотя родился и жил в Китае. Формально считается третьим патриархом хуаянь, поскольку впервые комментировал "Аватамсака сутру" начал монах Ду-шунь (557–640 гг.), который при жизни считался, правда, скорее чудотворцем, нежели мыслителем.

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 "Гандавьяуха сутре". Эта сеть была сплетена из драгоценных камней, каждый из которых содержал в себе все остальные камни и в свою очередь находился сам во всех прочих камнях. В этом образе последователи хуаянь увидели метафору "дхармового мира" ("дхармадхату, "фа цзе"), единого и целостного универсума. Однажды, объясняя учение хуаянь, Фа-цзан взял десять зеркал и расположил их вокруг статуи Будды таким образом, что статуя стала до бесконечности отражаться в этих зеркалах. Этот наглядный пример иллюстрировал основную идею школы: принцип "одно во всем и все в одном" – в каждом элементе весь мир и это элемент – в каждом другом элементе.

Эта концепция формулируется школой хуаянь при помощи двух положений: 1) принципы и вещи без препятствий проникают друг в друга" ("ли ши у ай") и 2) все вещи без препятствий проникают друг в друга" ("ши ши у ай"). Прежде, чем рассматривать эти концепции, необходимо выяснить, что понимали мыслители, школы Хуаянь под "принципами" ("ли") и "вещами" ("ши").

Понятие "принцип" ("ли") восходит к конфуцианскому мыслителю III в. до Р.Х. Сюнь-цзы и философии даосско-конфуцианской школы III–IV вв. "сюань сюэ" (учение о Сокровенном), однако центральной философской категорией до хуаянь оно не было.

Как слово обыденного языка "ли" первоначально означало размежевание полей, позднее – обработку, шлифовку и огранку драгоценных камней. С самого начала в нем присутствовало значение упорядочивания, внесения порядка, структуры, оформления. Благодаря этому за "ли" закрепилось значение "принцип", "правило", "норма", "резон", "разумность". В философии это слово стало обозначать рациональный структурирующий и формообразующий принципы. В современном китайском языке слово "рациональность" передается через "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 постепенно стало употребляться как синоним слова "у" (вещь, существо в самом широком смысле слова), что связано с представлением о вещах как о "делах", т.е. 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 выдающего русского буддолога О.О. Розенберга. "Вещи–события" ("ши") – это проявление "принципа, элементы эмпирической действительности, дхармы в их инобытии (тогда как "принцип" – это дхармы,

точнее, Дхарма, как она есть). Исходя из махаянского принципа фундаментального тождества нирваны и сансары, философы школы хуаянь рассматривают "принцип" и "вещи" как не только взаимосвязанные, но и сущностно тождественные начала: "вещи" – это проявления "принципа", его обнаружение; это как бы "выход" "принципа" из его сверхбытия в мир причинно-обусловленных факторов. Поэтому они лишены собственной, независимой от "принципа", природы и по своей сути тождественны ему. Если "принцип" является в "вещах", то и "вещи" и свою очередь наделены природой "принципа".

Если теория "ли ши у ай" может быть возведена к общемахаянским доктринальным положениям, то теория "ши ши у ай" исключительно достояние буддизма хуаянь.

Поскольку "вещи" наделены природой принципа, следовательно, они несут в себе все его атрибуты, в том числе и бесконечность. Следовательно, каждая "вещь, элемент, дхарма, по своей природе бесконечны и всеобъемлющи: "каждый цветок содержит в себе мудрость всех сутр Великой Колесницы". Весь эмпирический мир – система, целостность бесконечных и поэтому содержащих друг друга элементов – "вещей" (ср. образ сети бога Индры). В каждой песчинке Ганга содержатся все бесчисленные миры, в которых столько же Гангов, сколько песчинок в тысячах Гангов; 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 заключает в себе информацию о целом. Мир в его подлинной реальности – это единая целостная система "принципа", являющегося в "вещах" и "вещей", каждая из которых несет в себе все остальные. И этот же мир (дхармадхату, фа цзе) – вселенское Дхармовое Тело Будды, Единое Сознание (и синь), олицетворенное в образе Будды Вайрочаны.

Школа хуаянь считает свое учение совершенным и полным (юань чэн) учением буддизма, Единой Колесницей (и чэн, экаяна). Это превосходство хуаянь над другими буддийскими школами не просто декларируется ее последователями, но и обосновывается в своеобразных традиционных историко-философских текстах по классификации учений (пань цзяо).

Первый такой текст ("Трактат о пяти учениях", "У цзяо чжан) был написан уже Фа-цзаном. В нем он последовательно рассматривает учение народного буддизма (учение о карме), Хиңаяну, две школы Махаяны – виджнянаваду и шуңьяваду, а также собственно учение хуаянь. В качестве критерия истинности и полноты учений взята способность разрешить проблему соотношения "я" ("во"; здесь – сознание, субъект, единство) и "дахрм" ("фа"; здесь – вещи, объекты, множественность). Результат, к которому пришел Фа-цзан, можно изложить следующим образом:

Народный буддизм ("учение богов и людей"): есть и "я" и "дхармы".

Хинаяна: "я" нет, дхармы есть.

Виджнянавада: "я" есть, дхарм нет.

Шуньявада: нет ни "я", ни "дхарм", а есть лишь отношение между ними.

Хуаянь: есть и "я", и "дхармы", но нет их оппозиции, их противопоставления друг другу.

В этой схеме важны два момента. Во-первых, ее диалектичность. Вначале признаются оба тезиса, потом последовательно – только один из них, далее отрицаются оба и утверждается лишь наличие их оппозиции друг другу и, наконец, в результате вновь утверждаются оба при отрицании их противопоставления друг другу. Во-вторых, понятия буддийской психологии ("я", "дхармы") употребляются здесь в значениях, очень далеких от классических индийских.

Высшая точка зрения, принимаемая Фа-цзаном – дхармовая Вселенная хуаянь, где есть и субъект ("чжу", "хозяин" или "ши", "это") и объект ("кэ", "гость" или "би", "то"), их единство и множественность, но нет их противопоставления, взаимоисключенности: все присутствует во всем, все имманентно всему. Классификацию Фа-цзана развил и дополнил хуаяньский мыслитель Цзун-ми (780–841 гг.), пятый патриарх этой школы. Помимо названных учений он рассматривает еще конфуцианство и даосизм как самые низшие, "внешние" учения.

Школа хуаянь как самостоятельное направление китайского буддизма приходит в упадок в конце IX в., но ее философию заимствует школа чань в качестве теоретического основания своей созерцательной практики. В рамках чань учение школы хуаянь сохранилось до настоящего времени.

Школа хуаянь имела ограниченное распространение в Коре (хваом) и в Японии (кэгон), в которую эта школа проникла одной из первых. Сейчас в Китае и Японии существует по одному хуаяньскому монастырю, однако хуаяньская философия продолжает 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. Эта точка зрения, однако, не учитывает того факта, что господствующее положение школы чань в позднем буддизме Китая и других странах региона во многом обусловлено конкретно-историческими условиями развития этих обществ в тот период. Тем не менее отрицать значимость этой школы для дальневосточного буддизма, конечно, нельзя.

Название школы точно отражает ее существо. Слово "чань" – сокращение от чаньна, что в свою очередь есть не что иное, как китайская транскрипция санскритского дхъяна (созерцание, медитация). Это указывает не преимущественно йогическую, психотехническую ориентацию данного направления буддизма. Другое название этой школы – "Школа Сердца Будды" ("буддха хридайя", "фо синь цзун").

Согласно традиции, основатель ее сам Будда Шакьямуни, который однажды поднял перед учениками цветок и улыбнулся. Никто кроме

Махакашьяпы не понял смысла этого жеста. Махакашьяпа же ответил Будде, тоже подняв цветок и улыбнувшись. В это мгновение он пережил просветление: состояние просветления было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в устной или письменной форме. Так, согласно чань, началась традиция прямой ("от сознания к сознанию") передачи просветления от учителя к ученику. В Индии Дхарма (в данном случае то же, что просветление) передавалась в течение двадцати восьми поколений наставников, к которым, согласно чаньскому преданию (конечно, легендарного характера), относились такие мыслители, как Ашвагхоша и Нагарджуна. Двадцать восьмым патриархом школы созерцания в Индии был Бодхидхарма, брахман из южной Индии, который в качестве миссионера приехал в Китай (в начале VI в.) и стал первым патриархом чань в этой стране. Исторически достоверных сведений о жизни и учении Бодхидхармы крайне мало, поздние его жизнеописания наполнены очевидно вымышленными данными, цель которых – всячески возвеличить основателя школы чань.

Тем не менее, с большей или меньшей степенью уверенности можно утверждать, что Бодхидхарма наставлял новым для Китая методом созерцания и проповедовал учение "Ланкаватара сутры" – важного доктринального текста Махаяны, содержащего теорию сознания, близкую учению виджнянавады и теории Татхагатагарбхи.

О ранней истории школы чань известно немного. На рубеже VII–VIII веков она пережила раскол на Северную и Южную школы. В основе раскола лежала дискуссия о мгновенном (внезапном, дунь) или постепенном (цзянь) характере просветления. Южная школа утверждала, что просветление, будучи самой природой сознания, не может быть ничем обусловлено и должно озарить "мирское", обыденное, профаническое сознание последователя чань подобно вспышке молнии. Северная школа, напротив, настаивала на постепенном характере просветления. Существовало и множество переходных, смешанных концепций, например теория "мгновенного просветления и постепенного совершенствования": солнце восходит внезапно (просветление мгновенно), но разгоняет туман и иссушает росу постепенно (совершенствование, приводящее к прекращению аффектов и заблуждений и их последствий постепенно). К середине IX в., а возможно, и несколько раньше, Северная школа прекратила свое существование. Южная школа, восходящая к Шестому патриарху Хуэй-нэну (ум. 713 г.), разделилась на пять направлений так называемого классического чань, два из которых – направление Линь-цзи, идущее от монаха IX в. Линь-цзи И-сюаня (японск. Риндзай), и направление Цаодун (японск. Сото), восходящее к двум наставникам того же времени – Цаошань Бэньцзи и Дуншань Лянцзе. Огромная роль в формировании классического чань принадлежит монаху VIII века Мацзу Даою, провозгласившему принцип: "Сознание обычного человека и есть сознание Будды, речь обычного человека и есть слово Будды".

До середины IX в. школа чань была менее влиятельной, чем многие другие, однако ей удалось без значительных потерь пережить антибуд-

дийские гонения императора У-цзуна (845 г.), сопровождавшиеся конфискацией монастырской собственности и массовым насильственным возвращением монахов к мирской жизни, что привело к кризису и началу упадка таких влиятельных школ, как тяньтай и хуаянь. Это во многом объяснялось отсутствием у чань в то время собственных монастырей (чаньские монахи обычно жили в монастырях школы винайя) и занятием чаньских монахов производительным трудом (выращивание чая и т.п.), что освобождало их от обвинений в "тунейдстве". В результате в X–XI веках чань превращается в одну из ведущих школ, создает большие монастыри и духовную иерархию, что дисгармонизировало с антиавторитарным и антибюрократическим духом раннего чань.

Основными принципами учения чань следующие: "Смотри в свою природу, и станешь Буддой" и "Просветление передается от сознания к сознанию 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 дзэн Догэна: "Если правильным оком посмотреть на жабу и червяка, то окажется, что даже они наделены тридцатью двумя признаками Будды"), то любой человек может усмотреть, непосредственно узреть эту природу в качестве своей собственной сути, может осознать себя Буддой, причем для этого отнюдь не надо 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.

Второе положение чань означало, что просветление, будучи собственной природой сознания, не может быть обусловлено никакими внешними факторами, в том числе и изучением канонических текстов. Оно полезно, но лишь как подспорье, поскольку природа Будды присутствует не в сутрах, а в самом сознании человека. Состояние просветления может быть реализовано любым человеком через пробуждение сознания, что осуществляется просветленным учителем благодаря особым приемам воздействия на психику ученика. Благодаря этому воздействию учитель как бы передает, транслирует свою просветленность ученику, подобно тому, как Будда передал свое просветление Махакашьяпе. Эта идея объясняет исключительную важность для чань списков преемственности Дхармы, содержащих сведения о последовательности передачи просветления от одного учителя к другому (это называлось "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 Линь-цзи Исюань 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

152



некий религиозный авторитет и законоучитель. Вместе в тем чаньская практика предполагала строжайшую дисциплину и полный авторитет учителя для ученика, что было закреплено в XII–XIII веках в нормативных уставах чаньских монастырей ("чистые правила", "цин гуй").

В своих психотехнических методах школа чань также достаточно оригинальна. Несмотря на то, что некоторые направления чань (особенно цаодун-сото) практиковали и традиционное созерцание в сидячей позе (цзо чань), эта школа не считала таковое наиболее совершенным и 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"). Иногда для стимулирования мгновенного просветления чаньские наставники 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", японск. "мондо"), т.е. парадоксальные и алогичные беседы учителя и ученика и так называемые "гун ань" (японск. "коан") – парадоксальные высказывания, цель которых – "пробуждение" сознания ученика. Иногда "гун ань" представляли собой извлечения из "вопросов-ответов". Вот примеры некоторых характерных "гун ань": "Всем известно, что такое хлопóк двумя ладонями. А как звучит хлопóк одной ладони?" "Каково было твое лицо прежде, чем родились твои родители?" "Не утверждая и не отрицая, скажи, в чем смысл чань", "Представьте, что вы, будучи связаны по рукам и по 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 стимулировать некий интуитивный прорыв сознания ученика за пределы всякой двойственности и вызвать в нем видение собственной природы как природы Будды. Иногда словесно сформулированный ответ на "гун ань" звучал так же парадоксально и не имел видимой связи с вопросом. Со временем в Китае возникла мода на "вопросы-ответы" и "гун ань" и чаньские диалоги часто просто имитировались представителями традиционной интеллектуальной элиты.

Хотя школа чань принципиально отвергала разработку отвлеченных философских проблем, она тем не менее охотно использовала готовые философские положения и теории других школ. С начала IX в. благодаря деятельности Цзун-ми, бывшего одновременно пятым патриархом школы хуаянь и наставником чаньской традиции "хэцзэ" (по имени одного из учеников Хуэй-нэна), в чань восторжествовал принцип: "цзяо чань и чжи", т.е. "доктрина (имеется в виду философия

хуаянь) и созерцание (т.е. чаньская психотехника) суть одно". Вследствие этого "Аватамсака сутра" становится одним из наиболее почитаемых в чань текстом, а сочинения хуаяньских философов – теоретическим фундаментом чань (особенно сблизились с хуаянь чаньское направление фаьянь).

Школа чань быстро распространяется из Китая в другие страны региона. Во Вьетнаме в X–XV веках чань (тхьен) фактически выступал официальной идеологией династий Ранняя Ли и Чан. Сходная ситуация была и в Корее, где чань (сон) играл очень важную роль, особенно благодаря деятельности монаха Чинуля (XII–XIII века). В Японию школа чань (дзэн) проникла поздно, на рубеже XII–XIII веков (его первыми проповедниками были монахи Эйсай и Догэн), но очень быстро приобрела большое влияние и до XVII в. по существу была официальной доктриной военной (сёгунского) правительств. Чаньские монахи проповедовали в сопредельных с Китаем странах не только собственное учение, но и другие религиозно-философские концепции (неоконфуцианство), знакомили своих учеников с китайской поэзией и живописью, пропагандировали культуру чая. Из всех буддийских школ, пожалуй, именно чань сыграл особенно важную роль в становлении дальневосточной историко-культурной общности.

Учение чань о внезапном просветлении, о непосредственном усмотрении природы Будды и другие аспекты теории и практики оказали сильное влияние на литературу, искусство и эстетическую мысль Китая и других стран региона. Здесь особенно следует отметить знаменитую китайскую монохромную живопись тушью XII–XIII веков, большинство корифеев которой 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 другие).

С середины XX в. интерес к чань (дзэн) резко возрастает на Западе (во многом благодаря его талантливому популяризатору Д.Т. Судзуки), переходя в своеобразный "дзэнский бум", достигший апогея в конце 50-х–60-х годах. Он был тесно связан с движением битников и хиппи, видевших в дзэн своеобразный образ жизни, отвергающий авторитарность, иерархию ценностей и утверждающий полную духовную свободу и раскрепощенность.

Влияние дзэн можно обнаружить в творчестве Г. Гессе, Дж. Сэлинджера, Дж. Керуака, во взглядах А. Швейцера, психологии К.Г. Юнга и Э. Фромма (написавшего даже вместе в Судзуки статью "Дзэн-буддизм и психоанализ"), в произведениях некоторых композиторов (Г. Малер) и художников конца XIX и XX веков (Ван Гог, А. Матисс).

В настоящее время чаньские (дзэнские) общины имеются в большинстве стран Европы и Америки, появились они и в России (Москва, Санкт-Петербург, Ульяновск и др.).

На Дальнем Востоке чань остается одной из лидирующих школ (Китай, Корея, Вьетнам). В Японии это одна из ведущих школ, хотя и уступающая по численности последователей школам Чистой Земли и Нитирэн.

*Школа Чистой Земли (цзин ту цзун).*

Генезис школы цзин ту (Чистой Земли) сложен. Ее предтечей считается Общество Белого Лотоса (Бай лян шэ), созданное в 402 г. Хуэн-юанем

для почитания Будды Амитабхи (Амито фо) и совместного обретения рождения в его "раю" (не путать с позднесредневековым Обществом Белого Лотоса – тайной политизированной сектой с учением мессианско-эсхатологического характера). Однако после смерти Хуэн-юаня деятельность общества прекратилась.

Следующий этап создания этой школы связан с именем монаха Тань-луаня (V–VI вв.). В молодости Тань-луань был последователем даосизма, в котором его привлекала прежде всего идея физического бессмертия. Позднее он уверовал в спасительную силу Будды Амитабхи и стал активным проповедником его культа, однако деятельность Тань-луаня вскоре после его смерти была забыта, и даже имя его предано забвению. Только много позднее в Японии его сочинения были вновь открыты, и Тань-луаня провозгласили первым патриархом школы.

Реальный основатель школы цзин ту – монах Шань-дао (613–681 гг.). Шань-дао стал монахом в молодости. В 641 г. он встретился с наставником Дао-чо, который впервые проповедовал ему сутры, посвященные культу Будды Амитабхи. Шань-дао создал собственную школу в столичном (г. Чанъянь, совр. Сиань) монастыре Гуанминсы.

Школа цзин ту не была исключительно монашеской, активно привлекала к религиозной практике мирян. Подобно школе чань и в силу аналогичных причин эта школа относительно благополучно перенесла гонения 845 г. и вместе с чань стала ведущей школой не только китайского, но и всего дальневосточного буддизма.

В основе учения школы цзин ту лежит общемахаянский культ Будды Амитабхи, оформившийся в Китае в особую школу, проповедующую этот культ как единственно возможное средство спасения.

Как и буддизм в целом, Махаяна признает существование бесконечного числа миров, подобных нашему. Некоторые из этих миров благодаря праведности населяющих их существ превратились в так называемые "поля Будды" ("буддха кшетра"), миры, жизнь в которых полностью соответствует буддийскому учению. Кроме того, Будды могут силой своего просветленного сознания сами создавать такие "поля" для спасения в них живых существ. В народном буддизме "поля Будды" стали пониматься в том же смысле, что и "рай" и других религиях.

Некогда один из бодхисаттв, Дхармакара, дал обет, что он не станет Буддой, если ему не удастся создать "поле Будды", в котором смогут возродиться все живые существа, всецело полагающиеся на его спасительную силу. Они, не рождаясь более в других мирах, перейдут в нирвану. Этот обет был исполнен, Дхармакара стал Буддой Амитабхой (Буддой Безграничного Света), а его мир – "полем Будды" под названием Сухавати, Земля Блаженства (китайск. Цзин ту – Чистая Земля или Цзи лэ ту – Земля Предельной Радости). В народном буддизме

Сукхавати воспринимается как своего рода рай – с золотым песком, чудесными цветами, деревьями и другими райскими красотами. Там нет страдания, и дети рождаются в этом мире из цветов лотоса. Все жители этого мира наделены сверхъестественными способностями. Обитатели Сукхавати занимаются совершенствованием под руководством самого Амитабхи и в конечном итоге достигают состояния нирваны. Однако в сознании большинства верующих простой и понятный образ "рая" оттеснил на второй план сложную и утонченную концепцию нирваны.

Сукхавати часто называют Западным раем, так как согласно традиционной махаянской космологии он расположен к западу от нашего мира. Культ Амитабхи и его земли Сукхавати характерен для всех религиозных направлений Махаяны, но только на Дальнем Востоке на его основе была создана школа, считавшая этот культ самодостаточным и не нуждающимся в дополнении какими-либо иными культурами или доктринами.

Существенным фактором для роста популярности школы цзин ту в Китае был определенный параллелизм образов ее учения и некоторых даосских представлений (Тань-луань сам первоначально был даосом). Для даосизма характерна вера в "счастливые земли" ("фу ди") и "пещерные Небеса" ("дун тянь"), вполне аналогичные "Западному раю" Будды Амитабхи. Кроме того, в Индии (и позднее в Тибете) один из аспектов Амитабхи почитался как Амитаюс (Будда Беспредельной Жизни). В Китае это наименование воспринималось как второе имя Амитабхи (У лян шоу фо – Будда Неизмеримого Долголетия), который выступал как податель вечной жизни, что также гармонировало с даосским идеалом бессмертия.

От прочих буддийских школ школа Чистой Земли отличалась тем, что освобождение от сансары в ней достигалось не собственными усилиями, в благодаря спасительной силе Амитабхи, почему ее и называли школой "сил другого" ("та ли"; японск. "та рики"), в отличие от прочих школ – школ "собственных сил" ("цзы ли"; японск. "дзи рики"). Необходимость опоры на силы Будды Амитабхи объяснялась последователями этой школы исходя из принципа угасания способностей существ в эпоху "конца Учения" ("мо фа"): согласно доктрине школы вся история буддизма делится на периоды "истинного Учения" (первые 500 лет после нирваны Будды), "Учения, подобного истинному" (последующие 500 или 1000 лет) и "конца Учения" (следующие 1000 лет). В последний из этих периодов люди уже не способны понимать сложности буддийской философии и заниматься изощренной техникой йоги. Единственный путь – возложить все свои надежды на спасительную силу сострадания Амитабхи. Так же обосновывал исключительную важность повторения мантры "Сутры Лотоса" один из главных противников школы Чистой Земли – японский монах XIII в. Нитирэн.

Главной формой религиозной практики школы цзин ту было постоянное повторение мантры "Наму Амито фо" ("Поклонение Будде Амитабхе", японск. "Наму Амида буцу"), что называлось "памятованием о Будде" ("нянь фо") и считалось при наличии полной веры главным

средством обретения рождения в Чистой Земле. Аналогичная практика хорошо известна и в других религиях: джапа в индуизме, повторение имен Бога в исламе, Иисусова молитва в православии.

В монашеской практике "памятование о Будде" дополнялось 16 видами созерцания Чистой Земли для обретения рождения в ней согласно одному из трех канонических текстов школы – "Сутре о постижении (Будды) Неизмеримого Долголетия". Вообще школа цзин ту не была чисто монашеской: простота вероучения и практики, созвучие представлениям народного буддизма делали ее массовым направлением не только монашеского, но и мирского буддизма.

С конца IX в. школа цзин ту вместе с чань стала лидирующей школой китайского буддизма. Обе школы часто объединяют свою практику в единое целое: многие чаньские наставники проповедуют пользу "памятование о Будде" несмотря на все различия двух школ. При этом чань рассматривает Амитабху и его "рай" как другое наименование Будды в самом человеке, внутренне присущей всем природы Будды. В результате в позднесредневековом Китае сложился единый религиозный комплекс "чань-цзин ту", дополненный хуаяньской философией, введенной в чаньскую традицию.

В Японию школа цзин ту (дзёдо) проникла из Китая в конце XII в., и ее первым проповедником стал монах Хонэн. В начале XIII в. из нее выделилось собственно японское направление – дзедо синсю (истинная вера Чистой Земли), основанная Синраном (1173–1262 гг.). Эта школа первоначально неодобрительно воспринималась властями и даже стимулировала в XV в. серию крестьянских восстаний. Синран еще больше усилил роль веры в Амитабху (японск. Амида, отсюда слово "амидизм", которым школу Чистой Земли часто обозначают в Европе) как личного спасителя каждого человека, и подчеркнул особую важность 18-ого обета Амитабхи, т.е. клятвы спасти без исключения все живые существа. Отсюда еще более "мирской" характер школы Синрака по сравнению с китайской "ортодоксией": в ней даже монахи могли иметь семью, есть мясо и т.п. Со временем дзедо синсю стала наряду со школой Нитирэн (своим главным противником) ведущей буддийской школой Японии (сейчас ей принадлежит 21,5 тыс. храмов и монастырей).

В начале XVII в. Япония познакомилась с чаньско-цзинтуским синкретизмом. В это время китайские монахи начали проповедовать в Японии чань, процветавший тогда в Китае и сильно отличавшийся от японского дзэн, воспроизводившего китайский чань XII–XIII веков, уже исчезнувший в самом Китае. В результате было создано дзэнское направление Обаку (китайск. Хуанбопо названию горы, на которой жил основатель школы), богослужение которого ведется до сих пор на китайском языке, а повторение мантры Амитабхи – важная часть религиозной практики. Значительного распространения направление Обаку дзэн в Японии не получило.

Школа Чистой Земли также существовала в Корее в Вьетнаме, хотя роль ее там была меньше, чем в Китае и Японии.

В настоящее время школа Чистой Земли получила распространение

на Западе (прежде всего в США – Гавайи, Калифорния), преимущественно в японской форме Дзёдо синсю. Вначале ее носителями были в основном представители японской и китайской диаспоры, но позднее к школе стали примыкать последователи из иных этнических групп.

*Буддизм и формирование дальневосточной историко-культурной общности.*

В целом процесс формирования культурных традиций Дальнего Востока может быть описан как распространение китайской культуры за пределы Китая и формирование на

ее основе других региональных культур (корейской, японской и вьетнамской), усвоивших и в соответствии с местными условиями переработавших китайское культурное наследие. Китай выступал своего рода культурообразующим центром, формировавшим некий культурный эталон для других стран региона.

В процессе приобщения к этому эталону культуры реципиенты не отказывались от самобытности. Вскоре после первого периода усвоения основного объема заимствованной культуры начинался период ее творческого переосмысления и создания собственной культурной традиции, не тождественной китайской.

При рассмотрении конкретного процесса распространения китайской культуры за пределы Китая и превращения ее в некоторую культурную универсалию ареала нетрудно заметить, что этот процесс совпадает с распространением в странах Дальнего Востока буддизма, который выступал в качестве посредника между китайской и местной традициями и представителя ценностей и норм культуры Китая. Именно через буддизм народы Дальнего Востока знакомы с китайской культурой, в том числе с ее небуддийскими пластами, хотя и дальнейшем буддизм мог быть (и зачастую бывал) оттеснен другими формами китайских идеологических доктрин (прежде всего конфуцианством).

Почему именно буддизм выступал проводником китайской культурной традиции? Всегда воспринимавшийся в Китае как учение в значительной степени чужеродное (хотя бы в силу своего индийского происхождения) буддизм подвергся в этой стране мощному влиянию собственно китайской культуры, что превратило специфически китайские школы и направления буддизма в своеобразный продукт межкультурного взаимодействия. Чрезвычайно важен тот факт, что буддизм – мировая религия с выраженной установкой на миссионерскую деятельность, проистекавшей из махаянской доктрины великого сострадания бодхисаттвы, дающего обет спасти все живые существа. Это делало буддизм гораздо более активным в отношении своего распространения за пределами Китая, нежели китаецентричные и не заинтересованные в проповеди своих учений конфуцианство и даосизм.

Народы Дальнего Востока стремились к усвоению китайской культуры, которая воспринималась как универсальная и единственно возможная. Это была культура с большой буквы для этих народов, подобно греко-римской культуре для раннесредневековой Европы. Именно

буддизм из всех идеологических течений Китая меньше всего связан с китайской официальной идеологией и его правящими кругами (т.е. не мог использоваться в качестве орудия политического давления), что также способствовало его популярности в качестве средства приобщения к китайской культуре у народов региона, особенно у тех, кто подобно вьетнамцам регулярно отстаивал свою независимость в вооруженных столкновениях с могучим соседом.

Поскольку буддийские монахи в Китае были носителями не только Учения Будды, но и собственно китайской культуры во всем ее объеме, то они наряду с учением буддийских доктринальных текстов пропагандировали конфуцианскую образованность, достижения классической литературы и искусства Китая, даже далекие от буддизма.

Это обстоятельство связано с господством в Китае конфуцианства, которое привело к значительному удельному весу в "большой традиции" китайской культуры "светского", внерелигиозного элемента. Будучи не только буддистом, а классически (в китайском смысле) образованным человеком, монах-миссионер из Китая нес эту образованность вместе с буддийской доктриной за пределы своей страны.

В дальнейшем судьба буддизма сложилась по-разному в различных странах, но практически везде вслед за созданием национальной системы бюрократического управления буддизм оттеснялся на второй план конфуцианством как естественной идеологией дальневосточного чиновничества. Тем не менее его культурное и духовное влияние оставалось весьма велико.

Что касается распространенности за пределами Китая различных школ буддизма, то если континентальные страны, непосредственно граничащие с Китаем, воспроизвели у себя китайскую ситуацию с практически монопольным господством со времен позднего средневековья школ чань и цзин ту, то в Японии сохранилось гораздо большее многообразие школ, многие из которых практически исчезли на континенте. Японцы в значительной степени сохранили (во многом благодаря известной изолированности островного государства) формы культуры без изменения со времени распространения этих школ в Японии, тогда как в Китае и обрядность, и формы религиозной практики с тех пор претерпели несравненно более серьезные изменения.

Буддизм сыграл решающую роль в формировании дальневосточной (восточноазиатской) историко-культурной общности, продолжая оставаться важным фактором духовной, культурной, а подчас и политической жизни стран этого региона и в настоящее время.

### **Вопросы и задания**

1. Каковы основные типы школ китайского буддизма?
2. Дайте краткую характеристику основным школам китайского буддизма.
3. Какова роль буддизма в формировании Дальневосточного культурного региона?

## "БЛАЖЕННЫЕ НЕБЕСА И АДСКИЕ ЗЕМЛИ": ПОТУСТОРОННИЙ МИР РАННЕГО КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА ПОПУЛЯРНЫХ ФОРМ

*Особенности протонародного китайского буддизма.*

Космологические представления не обладают той высокой степенью упорядоченности и философского осмысления, которая отличает буддийскую космологию образца Абхидхармакоши. Интересующий нас тип представлений тяготеет к примитивным массовым формам сознания; ему свойственны бессистемность и иррационализм, стихийность и определенная фрагментарность. И все же экскурс в популярные представления о мире, бытовавшие в раннем китайском буддизме, не только уместен, но и закономерен. В буддийской религиозной системе как одной из мировых религиозных систем перманентно сосуществуют два уровня: с одной стороны – элитарный или "высокий" буддизм ученого монашества, приобретенного к книжной премудрости Учения, а с другой – популярный или "низовой" (допускается также определение "примитивный") буддизм мирян, в котором преобладают иррациональный элемент, религиозная фантазия, мистицизм. Именно популярный или "низовой" буддизм был и остается основной формой конфессии в странах буддийского ареала.

Представления о потустороннем мире, бытующие в китайском буддизме, вызывают неизменный интерес исследователей, и интерес этот вполне оправдан. Укоренившись на китайской почве, буддизм внедрился, а затем и поднижил себе китайские верования, связанные с жизнью после смерти и запредельным миром. Все же при обилии исследований (многие из которых выполнены на самом высоком уровне) проблема не может считаться исчерпанной в полной мере уже потому, что вне сферы внимания оставался наиболее архаичный период в развитии этих представлений, совпадающий с ранним периодом в истории китайского буддизма. Попытаемся восполнить этот пробел, опираясь на литературу, которая до настоящего времени не удостоилась того внимания исследователей, которого несомненно заслуживает.

Исследование популярных религиозных форм на значительном историческом отдалении, как правило, затрудняется недостаточной оснащенностью литературными материалами, и казалось бы, китайский буддизм в этом отношении не составляет исключения. Китайский буддизм, в том числе раннего периода, оставил многие образцы исторической литературы, содержащие точные исторические факты [см., например: *Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн



чжуань). Пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М.Е. Ермакова. Т. I. Раздел 1. Переводчики. М., 1991], однако сведения о популярном буддизме в источниках такого рода практически отсутствуют. Высокая буддийская книжность и ее представители, продуцирующие буддийское письменное наследие, предавали забвению все связанное с "невежественным" буддизмом, отстранялись от буддизма в его низовых формах. Благодаря открытию и последующей обработке материалов Дуньхуана, этот пробел удалось существенно восполнить, но только в хронологических пределах нескольких веков на рубеже I–II тысячелетий. Что касается популярного китайского буддизма предшествующих "темных" столетий, то, казалось бы, не остается ничего иного, как вслед за Эриком Цюрхером "ждать открытия второго, более древнего Дуньхуана". Все же ситуация представляется не столь безнадежной. Китайская литература дает возможность если не исчерпать, то внести определенную ясность в проблему популярного китайского буддизма раннего периода. Такую возможность заключает в себе дошедшая до нас литература буддийских коротких рассказов – "сяошо".

*Зарождение жанра короткого буддийского рассказа – "сяошо".*

В период Шести династий (229–589) из общего потока исторической, философской и географической литературы выделилась повествовательная проза малых форм, объединенная в ряд сборников.

В основе этих сборников – короткий (нередко в две-три фразы) рассказ о таинственном и необычайном, занимательном и комическом, почерпнутый или из династийных историй, хроник и других исторических источников, или из фольклорных источников, восходящих к легенде, сказу, преданию, анекдоту [см.: Голыгина К.И. Китайская проза на пороге Средневековья. М., 1983]. Короткий рассказ III–VI вв. запечатлевает занимательное событие как бы само по себе, не привнося в него назидательного смысла или дидактического оттенка, что служит основанием к его определению как сюжетной прозы.

Становление "сяошо" приходится на период возрастающего влияния буддизма в китайской духовной жизни. Буддийские темы и образы, персонажи и реалии проникают в литературу "сяошо", отчетливо прослеживаются в таких классических ее образцах, как "Ши шо синь юй" ("Новое изложение рассказанного в миру") и "Ю мин лу" ("Записи о скрытом и явном") Лю Ицина (403–444), "Соу шэн хуо цзи" ("Продолженные записи о поисках духов") Тао Юаньмина (365–420) и др. На рубеже IV–V вв. появляются сборники, составленные буддистами-мирянами на потребу широкой публики, призванные возбудить религиозное чувство в тех, кто "не чтит Будду", укрепить в вере его почитателей.

Сборники буддийских "сяошо" дошли до нас с существенными потерями. В труде Лу Синя "Изыскания по старинной прозе" приводятся среди прочих подборки фрагментов трех сборников буддийских "сяо-

шо": "Сюань янь цзи" ("Подлинные события") Лю Ицина, "Мин сянь цзи" ("Вести из потустороннего мира") Ван Яня (ок. 450–ок. 500) и "Цзин и цзи" ("Достопамятные чудеса") Хоу Бо (вторая половина VI в.). В последние десятилетия коллекция буддийских "сяшо" значительно пополнилась благодаря публикации вновь открытой серии китайских сборников о бодхисаттве Гуаньшине (Авалокитешваре), хранившейся в японских монастырях. В этой серии значатся следующие сборники: "Гуаньшинь инъянь цзи" ("Записки свершений Авалокитешвары") Се Фу (вторая половина IV в.), "Сюй Гуаньшинь инъянь цзи" ("Продолженные записи свершений Авалокитешвары") Чжан Яня (первая половина V в.) и "Си Гуаньшинь инъянь цзи" ("Последующие записи свершений Авалокитешвары") Лу Гао (459–532).

*Сборник "Вести из потустороннего мира" ("Мир сянь цзи") Ван Яня.*

Наибольший интерес в литературном ряду буддийских "сяшо" представляет сборник Ван Яня "Мин сянь цзи" (далее: МСЦ), благодаря которому стал возможен экскурс в популяр-

ные представления о потустороннем мире, бытующие в раннем китайском буддизме.

В подборке Лу Синя приведен сто тридцать один сюжет и авторское предисловие к МСЦ, что составляет едва ли не большую часть от первоначального объема сборника, на эти обширные фрагменты приходится и большая часть дошедшей до нас коллекции буддийских "сяшо" в целом. МСЦ обращены не к просвещенному монашеству, а к буддийской пастве, к мирянину, жаждущему чуда, благ свыше, чудесного избавления, страшачемуся гнева буддийских божеств. Здесь приводятся краткие эпизоды из жизни воина, купца, крестьянина, чиновника, мало преуспевавших в постижении отвлеченных буддийских истин и понятий, но уверовавших (нередко на горьком опыте) в могущество буддийских божеств, ожидающих от них благ в настоящей или загробной жизни. Конечно, основным персонажем МСЦ выступает чиновник чаще среднего, а иногда и высокого ранга, но в литературном контексте "сяшо", а, быть может, и в исторической реальности, этот чиновник-грамотей ближе к непросвещенному, темному мирянину, нежели к ученому монаху-книжнику. Буддийские "сяшо" предстают продуктом не высокой буддийской книжности, а буддизма в его низовых или популярных формах.

Автор МСЦ, судя по косвенным данным, происходил из служилого сословия. Ван Янь родился в семье, принадлежавшей к знатым родам столицы династии Сун (420–479) Цзянье. В юные годы он принял обеты мирянина-упасака, много путешествовал, собирая свидетельства могущества буддийских божеств, был прихожанином и донатором одного из столичных монастырей.

Ван Янь черпает свои сюжеты главным образом из буддийского (общинного, местного или семейного) предания, полагается на собственные впечатления, письменные свидетельства о чудесных событиях, рассказы очевидцев или участников этих событий. МСЦ несут на себе

определенный отпечаток устного творчества, а сам автор в некоторой мере напоминает фольклориста, опубликовавшего материалы своих полевых исследований, но с той разницей, что этот фольклорист безусловно верит в достоверность изложенного.

*Сюжеты о бодхисаттве Гуаньшине-Авалокитешваре.*

Едва ли не каждый четвертый сюжет МСЦ посвящается бодхисаттве Гуаньшине-Авалокитешваре. Эти сюжеты отличаются предельной простотой, крайней незатейливостью: Гуаньшинь (все еще в мужском облике) спасает страждущего от меча, кандалов, огня, водной стихии и болезни, берет на себя функции "дарования сыновей", причем откликается на мольбы мирянина и не вполне благочестивого, прежде буддизм не исповедовавшего. Создается впечатление, подтверждаемое на материале упомянутой серии о Гуаньшине, что бодхисаттва Милосердия господствует в пантоне китайского мирского буддизма.

*Сюжеты о вотивных предметах.*

Значительное место в МСЦ отводится сюжетам, посвященным буддийским вотивным предметам. Поклонение разным вотивным предметам, включая ступы, статуи, иконы (а в контексте МСЦ – и сутры), приобретает чрезвычайно широкое распространение в раннем китайском буддизме популярных форм, становится основным содержанием его культовой практики. Эти предметы служат мирянину реальными символами отвлеченных (а потому и мало доступных ему) буддийских понятий. Чудодейственная сила изображаемого – будд и бодхисаттв переносится в МСЦ на изображенное – статуи и иконы, которые наделяются способностью благодетельствовать и карать. К этому же типу сюжетов сводится в МСЦ исторический эпизод, с которым связывают проникновение буддизма в Китай.

*Сюжеты о буддийских деятелях.*

Обширный класс сюжетов МСЦ посвящается буддийским историческим деятелям. В контексте МСЦ эти сюжеты приобретают отчетливое житийное свойство и сводятся к описанию необычайных происшествий, случившихся с подвижником; разных чудес, вызванных или сотворенных его усилиями. Образ подвижника наделяется импонирующими народному сознанию чертами заклинателя, мага, чудотворца. Народному сознанию импонирует и та миссия покровителя и спасителя простого человека, которую в ряде сюжетов возлагает на себя буддийский подвижник.

*Сюжеты о сошествии божеств.*

Еще один довольно распространенный класс сюжетов варьирует тему сошествия на этот свет буддийских божеств. Явлению божеств – будд и бодхисаттв – предшествуют чтения сутр, молитвы, посты и т.д., понимаемые как акты прямой коммуникации буддийских адептов с

божествами; само явление происходит в первозданном божественном образе или чаще в облики убогого странника, заурядного монаха и т.д.; уход, а точнее сказать, вознесение сопровождается устойчивым набором чудес: в небо вздымается вихрь, а по воздуху растекается дивный аромат. (Интенсивность того и другого строго обусловлена мерой величия божества.)

*Структура и функции сюжетов о загробных путешествиях.*

Последний обширный класс сюжетов МСЦ представляет особый интерес и находит многие признаки сходства с жанром "загробных видений", широко бытующем в популярной

литературе средневекового христианства [см.: Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981]. Обычная сюжетная схема здесь такова. Персонаж (с точным указанием имени, места рождения и рода занятий; имени и рода занятий его родителей) заболевает и находится при смерти или (на языке современной медицины) в коматозном состоянии. Через некоторое время (обычно от двух до семи и более дней, но не позже акта захоронения) он оживает, постепенно приходит в себя и рассказывает следующее. На пороге смерти к нему являлись посланцы из загробного мира и в экипаже, на коне или пешком препровождают его к месту загробного суда. (Описание маршрута изобилует подробностями.) На суде, сцена которого описывается наиболее подробно, выясняется, что ответчик доставлен в мир иной раньше отмеренного ему и занесенного в соответствующие списки срока. Его возвращают на этот свет, предварительно снабдив рекомендациями о том, как провести остаток дней (определенный иногда с точностью до дня) с наибольшей для себя (и своей последующей участи в потустороннем мире) пользой. Прежде чем отправиться в обратный путь, он пользуется предоставленной (также и в назидание другим людям) возможностью обойти многочисленные сферы потустороннего мира, наблюдать (или во искупление уже совершенных грехов испытать на себе) муки ада, зреть картины райских блаженств. Обстоятельства возвращения на этот свет и в особенности проникновения в собственную уже тронутую тленом плоть – неперменная принадлежность такого рассказа.

Сюжеты такого содержания служили весьма эффективным идеологическим средством для вовлечения и удержания паствы в сфере буддийского влияния. Для нас загробные видения или хождения на тот свет – основной источник по популярной космографии раннего китайского буддизма. Прежде чем вслед за персонажами буддийских "сяошо" отправиться в "потусторонний мир" раннего китайского буддизма, попытаемся уяснить для себя те базовые элементы массового сознания, которые лежали в основе и питали такие представления. В сюжетном ряду МСЦ прослеживаются три базовые идеологемы: бессмертие души, загробное воздаяние, собственно представления о потустороннем мире.

*Представления о душе в протонародном китайском буддизме.*

Классическому буддизму чуждо понятие "души" как некой нематериальной субстанции, присутствующей при жизни и после смерти человека. Здесь господствует представление об отсутствии души – "анатма" (букв.: "не-душа"), опирающееся на теорию дхарм. Однако этот строгий теоретический постулат был отвергнут стихией популярного китайского буддизма. Одной из идеологических основ популярного китайского буддизма становится представление о душе в том виде, в каком оно существовало в традиционных китайских верованиях добуддийского периода. Согласно этим представлениям, сформировавшимся по меньшей мере в середине I тыс. до Р.Х., человек есть сочетание "духовной" или "небесной" субстанции, заключенной в душе "хунь", и "материальной", "земной" субстанции, заключенной в душе "по". Предполагалось, что "по" возникает в момент зачатия, а "хунь" при рождении; гармоническое сочетание этих субстанций нарушается в период болезни, во время сна и, конечно, в момент смерти. После смерти "по" вместе с телом уходит в землю и становится злым и опасным духом "гуй", а "хунь" возносится на небо, превращаясь в доброго духа "шэнь". Отголоски таких представлений прослеживаются в буддийских "сяошо"; в частности, превосходной иллюстрацией служит следующий эпизод из МСЦ<sup>1</sup>:

"Сыма Вэньсюань, уроженец Хэнэй, истово верил в закон Будды. В девятом году под девизом правления Юань-цзя (433)<sup>2</sup>, когда семья была в трауре по покойной матушке, скончался младший брат Вэньсюаня. Через пятнадцать дней у таблички с именем покойного Вэньсюань увидел брата таким же, каким он был при жизни. Тот извивался в корчах и издавал стоны, слезно моля накормить его. Вэньсюань дал ему поесть, но сказал при этом:

– При жизни ты осуществлял десять добродетелей<sup>3</sup>. Согласно сутрам, ты должен был обрести рождение на небе или же на стезе людей. Отчего же ты родился среди духов-гуй?!

Задумавшись, тот согласно кивал головой, но так ничего и не ответил. Ночью во сне Вэньсюань вновь увидел своего брата. Тот молвил:

– Я при жизни осуществлял десять добродетелей и удостоился переродиться на небесах. Тот дух-гуй, что появился утром у алтаря –

---

<sup>1</sup> Здесь и далее переводы сюжетов МСЦ даются с издания: *Лу Синь*. Гу сяошо гоучэнь (Извлечения из старинной прозы). Пекин, 1953.

<sup>2</sup> Здесь и далее в круглых скобках в тексте переводов даны европейские соответствия китайским датам и краткие пояснения.

<sup>3</sup> Десять добродетелей – недопущение десяти зол или прегрешений, включая убийство, воровство, прелюбодеяние (3 прегрешения тела), обман, болтовню, брань, пустословие (4 греха, исходящие из уст), скупость, злобу, зависть (3 греха мыслей).

это голодный дух-скиталец, а не я сам. Опасаясь, как бы Вам не впасть в заблуждение, я пришел Вас вразумить.

Наутро Вэньсюань позвал монахов вращать Шурамгама-сутру и приказал слугам схватить и связать голодного духа. Тогда дух-гуй скрылся под алтарем, а затем выскочил в дверь. При этом вид его был отвратителен. Все семейство страшно перепугалось, принялось криками отгонять его прочь. А дух-гуй все повторял:

– Я голоден и хочу есть!

Прошло много дней, прежде чем он исчез".

Этот весьма любопытный сюжет содержит, по существу, полный набор традиционных китайских представлений о душе. Не исключено, что образ голодного духа-прета заимствован из индийской мифологии. После смерти младшего брата его душа "хунь" – "шэнь" – воспарила в небеса и в награду за буддийские добродетели пребывает в райском блаженстве, а душа "по"–"гуй", – вероятно, не упокоенная должным образом (быть может, был нарушен обряд похорон), голодная скитается в мире людей. Приведенный сюжет единичен в сюжетном ряду МСЦ, в некотором смысле аномален, а, быть может, и является анахронизмом. Массовое сознание, запечатленное в буддийском коротком рассказе, тяготеет к более односложным представлениям о душе как о некоем нематериальном двойнике человека, при жизни заключенном в его физической оболочке, а после смерти существующем от этой оболочки обособленно. В том, что речь здесь идет именно двойнике, т.е. о полном "тождестве" души и тела, убеждают нас сюжеты "загробных видений", а также эпизоды, рассказывающие о кратких визитах умерших в этот мир к родственникам или друзьям. В том и другом случаях с нарочитым постоянством упоминается, что ни обитатели загробного мира, ни визитеры с того света ничем не отличались от тех, кем они были при жизни. Еще более убедительны эпизоды, рассказывающие о возвращении визитеров в потусторонний мир в свою уже тронутую тленом плоть, которыми по обыкновению заканчиваются сюжеты "загробных видений". Приведем некоторые из них:

"Односельчане заполнили всю гостиную залу. Как ни хотел Ли Цин пройти внутрь, ничего не получалось. Случилось так, что тем временем принесли доски, закупленные для изготовления гроба: все домашние и гости вышли на улицу поглядеть. Труп остался лежать в зале. Ли Цин проник в залу и подошел к трупу спереди. Он знал, что тело уже оплакали, и втайне сожалел, что вернулся. Возвратившиеся с улицы люди подтолкнули его сзади. И в тот же миг слился с тотчас ожившим телом".

"Еще издали увидев свое покоящееся тело, Сахэ раздумал возвращаться. Провожатый затолкал его силой, и он долго-долго соединился с собственной плотью, прежде чем ожил".

"Скоро Чжанхэ прибыл домой. Его отвратил идущий от тела запах, и он не пожелал соединиться с ним. Он стоял у изголовья, когда младшая сестра сзади толкнула его. Чжанхэ упал ничком на труп и сразу ожил".

Простыми, но действенными средствами буддийского короткого рассказа Ван Янь парирует любые попытки поставить под сомнение существование души и поколебать веру в ее бессмертие. Такую попытку в духе конфуцианского рационализма предпринимает один из персонажей МСЦ:

"Ван Чжуньчжи, по прозвищу Юаньцзы, был уроженцем Ланье. Происходил он из семьи конфуцианцев и не верил в закон Будды. Чжуньчжи говаривал:

– Если тело и душа после смерти полностью исчезают, тогда причем же здесь Три Периода?!<sup>1</sup>

В годы под девизом правления Юань-цзя (424–453) Чжуньчжи был правителем округа Даньян, а в десятом году заболел и испустил дух. Вскоре он на время ожил. Цзяньканский правитель Хэ Даоли пришел навестить больного, склонился над его ложем. Чжуньчжи промолвил:

– Я только сейчас понял, что учение Шакьямуни не ложно. Душа существует и после смерти, и я получил тому доказательство.

– Вы, господин наместник, всю жизнь рассуждали иначе, – возразил Даоли, – Так что же заставило Вас изменить своим убеждениям?!

Чжуньчжи смежил воспаленные веки.

– Дух воистину беспределен, а не верить в учение Будды недопустимо, – изрек он и скончался".

*Аргументы и контраргументы в литературной полемике о бессмертии души.*

Этот эпизод, утверждающий тождество веры в бессмертие души и закона Будды, возвращает нас к полемике, развернувшейся между противниками и последователями буддизма

в эпоху Шести династий. Кульминацией этой полемики становятся острые дебаты вокруг трактата конфуцианца-рационалиста Фань Чжэня (ок. 450–515) "Об уничтожимости души", происходившие на рубеже V–VI вв., т.е. в период написания МСЦ. Трактат Фань Чжэня и полемика об уничтожимости души в целом привлекли внимание современных исследователей [см.: *Ян Хин-шун, Фань Чжунь. О смертности духа // Вопросы философии. 1955. № 6*], но окончательному решению этой проблемы препятствует, на наш взгляд, не вполне отчетливое понимание одного важного обстоятельства. Своим острым доводом Фань Чжэня и его сторонников были направлены не на "высокий", ученый буддизм, который отрицал существование души, а на идеологические основы "низового", популярного буддизма, приобретавшего все большее (если не главенствующее) влияние в духовной жизни Китая V–VI вв. Оппонентами Фань Чжэня выступали по преимуществу не представители ученого монашества, а буддисты-миряне, вряд ли сведущие в буддийской догматике. Выясняется и чрезвычайно любопытное обстоятельство, что среди оппонентов Фань Чжэня был и автор МСЦ Ван Янь. Его реплика приводится в

<sup>1</sup> Три периода – прошлое, настоящее и будущее перерождения.

биографии Фань Чжэня из "Нань ши" ("История южных династий") дословно:

– "О горе! Господин Фань не знает, где пребывают души его предков!"

Довод Ван Яня столь же незатейлив, сколь и традиционен: к нему прибегали многие буддисты-миряне, отстаивающие бессмертие души в полемике с Фань Чжэнем. Представления о душе тесно связаны с культом предков – едва ли не важнейшим элементом традиционных китайских верований. Чужеземная религия, исключившая культ предков из сферы своих интересов, вряд ли могла рассчитывать на широкий приток китайских адептов. По ряду сюжетов из сборника Ван Яня можно судить, что уже в IV–V вв. буддизм внедрился и освоил эту важнейшую область китайской духовной жизни. Буддийское монашество активно участвует в отправлении культа предков, кульминацией которого становится пятнадцатый день седьмого месяца, а буддист-мирянин, озабоченный участью своих предков в загробном мире, пользуется набором средств, сложившемся в популярном китайском буддизме: пожертвования и участие в буддийских обрядах, совершаемых во благо усопших предков, накопление религиозных заслуг для последующей передачи покойным, пожертвования монашеской общине, которые также могут быть переданы на счет усопших и т.д. Именно культ предков стал главным и наиболее весомым аргументом Ван Яня и других буддистов-мирян в споре о "неучтожимости души".

Другим аргументом в пользу бессмертия души служат сюжеты, содер­жание которых сводится к метампсихозу, или трансмиграции душ. Приведем один из таких сюжетов:

"Сян Цзин, по прозвищу Фэнжэнь, был уроженцем Хэнэй. Семья Фэнхэня жила в круге Усин, когда умерла его малолетняя дочь. Болезнь еще только начиналась, когда девочка играла с маленьким ножиком. Мать вырвала у нее нож, но при этом поранила себе руку. Минул год после окончания траура, и мать родила еще одну дочь. Когда дочери было четыре года, она спросила у матери:

– Не у Вас ли сейчас нож, которым я играла когда-то?

– У меня нет никакого ножа, – ответила мать.

– Ведь Вы выхватили его у меня и поранили себе руку. А говорите, что его у Вас нет, – настаивала дочь на своем.

Мать была крайне изумлена и обо всем рассказала мужу. Тот спросил:

– А тот нож все еще у тебя?

– Я храню его в память о покойной дочери, – ответила жена.

– Нужно положить этот ножик вперемешку с другими. И пусть она сама его отыщет, – сказал Фэнжэнь.

Дочь обрадовалась, схватила тот самый нож.

– Вот он! – воскликнула она.

Отец и мать, взрослые и дети поняли тогда, кем она была в предшествующем перерождении".



Этот и несколько других сюжетов столь же занимательного содержания призваны подтвердить бессмертие души и ее способность к переселению. Однако они довольно редки в корпусе МСЦ, ибо основной сюжетный ряд сборника связывает идею бессмертия и трансмиграции души с представлениями о загробном воздаянии.

*Загробное воздаяние: "норма-рамка" для буддиста-мирянина.*

В литературе "сяошо" эпохи Шести династий короткий рассказ, определяемый иногда как сюжетная проза, изначально был вовсе лишен дидактического смысла, даже оттенка на-

зидательности. В этом отношении буддийский короткий рассказ представляет собой полную противоположность. МСЦ пронизаны откровенной дидактикой, насыщены отчетливо выраженным нраво-учительным смыслом. В основе назидательного содержания буддийского сборника лежат представления о загробном воздаянии, определяющие этическое содержание мирского буддизма, регулирующие повседневную жизнь и нормы поведения мирянина.

Современные исследователи сходятся во мнении о том, что идея загробного воздаяния, обуславливающая участь в потустороннем мире земными добродетелями, не сформировалась (или оформилась не вполне отчетливо) в китайском массовом сознании добуддийского периода. Здесь, как и в земной реальности, преобладало "право сильного" или сословный принцип, предписывающий императору, его приближенным, знатым особам и чиновникам высокого ранга благоую участь и в жизни после смерти. Похороны и последующие регулярные жертвоприношения родственникам, совершаемые в соответствии с рангом умершего при жизни, были призваны подтвердить и обеспечить его посмертный статус.

Существенные трансформации в китайском массовом сознании происходили под влиянием буддизма во II–III вв., а особенно интенсивно в IV–V вв. Как свидетельствует буддийский короткий рассказ, именно в IV–V вв. в китайском массовом сознании возобладал принцип загробного воздаяния, ставящий посмертную участь в исключительную зависимость от добрых либо дурных деяний при жизни. Универсальным и абсолютным критерием в оценке деяний служат буддийские религиозно-этические нормы, идеал праведности буддиста-мирянина, предписывающий безусловную веру (не обязательно помноженную на знание) в закон Будды и в могущество буддийских божеств, поклонение Трем драгоценностям (Будде, его Учению и общине), наконец, накопление религиозных заслуг, под которыми понимаются исполнение буддийских обетов мирянина, жертвоприношения общине и монахам, просящим подаяния, донаторство или участие в строительстве буддийских культовых сооружений, изготовление буддийских вотивных предметов, жертвоприношения и участие в религиозных церемониях и т.д.

Идея воздаяния в популярном китайском буддизме коррелирует с понятием "карма", обладающим сложным религиозно-философским

содержанием. В массовом сознании понятие "карма" утрачивает это содержание и в некотором смысле напоминает понятие "участь", "удел", "доля". По замечанию выдающегося отечественного буддолога О.О. Розенберга, в таком значении карма может быть сближена с учением о возмездии в других религиях мира [см.: *Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 170*].

*Загробный суд: неоправданность воздаяния.*

В контексте МСЦ кульминацией темы загробного воздаяния становится изображение загробного суда, которое служит действенным средством

по вовлечению и удержанию паствы в сфере буддийского влияния. Идея воздаяния находит свое воплощение в сценах загробного суда, ужасающих буддиста-мирянина своей предельной конкретностью.

"...Чжао Тай направился в город, прошел двусторчатые ворота и очутился перед черным строением этак с несколько тысяч этажей. Мужчин и женщин, старых и малых было там тоже несколько тысяч. Они стояли рядами, и служки одевали их в черные одежды. Пять или шесть служек записывали имя и фамилию каждого для представления в соответствующее ведомство. Имя Тай было тридцатым в списке. Вдруг несколько тысяч мужчин и женщин, а с ними и Чжао Тай, все разом двинулись вперед. Глава ведомства сидел, обратясь лицом к западу. Он бегло сверил списки, и Чжао Тая отправили на юг через черные ворота.

Человек в темно-красных одеждах сидел у большого здания и по очереди вызывал людей. Он вопрошал Чжао Тая о содеянном при жизни:

– Какие ты содеял преступления и совершил какие благодеяния? И посмотрим, правду ли ты скажешь? Среди людей постоянно находятся наши представители от Шести отделов<sup>1</sup>. Они по пунктам записывают все доброе и дурное. И упущений не может быть никаких!

– Мой отец и старшие братья служили и получали содержание в две тысячи даней<sup>2</sup>. Я же с молодых лет был при семье, предавался ученым занятиям, и только. Не служил и не совершал преступлений, – отвечал Чжао Тай.

Чжао Тая послали служить чиновником по поручениям в водное ведомство. Ему были приданы две тысячи человек, которые вычерпывали со дна песок и укрепляли берега. Трудился он денно и ночью без усталости. Потом из чиновников по водному ведомству его перевели в военные наместники, и там он узнал, что происходит в аду".

Всякого, кто смертен, ожидает решение загробного суда, обладаю-

---

<sup>1</sup> Шесть отделов – аналог системы административного управления, реально существовавшей в Китае того времени. Состояла из следующих центральных ведомств: чинов, учета населения и сбора налогов, ритуала, воинского, судебного, общественных работ.

<sup>2</sup> Две тысячи даней – размер годового кормления чиновников высокого ранга в расчете на рис (1 дань – прибл. 3 л); также иносказательное обозначение категории чиновников высокого ранга.

щего высшей прерогативой и компетенцией. Избранная загробным судом мера наказания и поощрения всегда справедлива (суд располагает подробнейшим досье на каждого, кто предстанет перед ним, и учитывает как отягчающие, так и смягчающие обстоятельства) и определена соотношением заслуг и прегрешений мирянина в предшествующей жизни. Праведник вправе надеяться на вполне приемлемую форму перерождения, либо уповать на райское блаженство; грешника неизбежно ожидают адские кары с последующей неблагоприятной формой перерождения. Форма такого перерождения строго обусловлена мерой прегрешений.

"... Покинув обитель, Чжао Тай увидел город в две сотни ли под названием Город меняющих обличие. Тот, кто завершил пребывание в земном аду, получал в этом городе превращение согласно содеянному. Чжао Тай вошел в город и увидел земляное здание в несколько тысяч комнат, крытое черепицей. К каждой комнате вела улочка, а посередине города стояло высокое кирпичное здание, обнесенное разукрашенной изгородью. Там было несколько сотен служащих. Сверяясь по бумагам, они определяли губителей живых существ в бабочки-поденки, рождающиеся утром и гибнущие вечером, грабителей и разбойников – в свиней и баранов, приготовленных на убой, развратников и лентяев – в журавлей и уток, кабаргу и оленя, болтунов – в гусей, сов и филинов, должников и ростовщиков делали мулами, овцами и лошадьми".

Отвлекаясь от живописных подробностей, мы по поводу приведенного эпизода должны заключить, что идея загробного воздаяния в сочетании с идеей о бессмертии души неизбежно приводит адепта популярного буддизма к эмоционально окрашенному представлению о переселении или трансмиграции души. Представление о трансмиграции служит для профана-мирянина заменой или упрощенным вариантом высокой теории перерождения классического буддизма. Такого рода представления лишь в малой степени и весьма приблизительно соотносятся с догматикой ученого буддизма, но в полной мере доступны и чрезвычайно привлекательны для упрощенного мирского сознания, примитивного типа мышления.

*Добуддийские представления о загробном мире в Китае.*

Представления о потустороннем мире входили в древний добуддийский пласт китайских народных верований. В рамках этих представлений смерть воспринималась не как уход в

вечное небытие, но как переход в иное состояние или инобытие, развернутое в ином, нежели мир живых, пространстве. Иной мир вписывается в китайскую картину мира как царство мертвых, противопоставленное миру живых, обитель божеств, небожителей, духов и других мифологических персонажей. В сфере этих представлений главенствует культ Неба как высшего, направляющего начала, персонифицированного в образе Небесного или Верховного императора, повелевающего судьбами всех сущих: живых и мертвых.

Подчиняясь закономерностям массового сознания, географические

координаты добуддийского потустороннего мира колеблются в весьма широких пределах. Наиболее архаичный пласт представлений восходит к идее "мировой оси" и относит мир иной далеко на запад, в горы Куньлунь, где царствует Матушка-правительница Запада – Сиванму. Впоследствии обитель душ умерших перемещается в ближние пределы Китая, в горы Суншань (соврем. пров. Хэнань); в первые века нашей эры в этом качестве с наибольшим постоянством упоминаются горы Тайшань (соврем. пров. Шаньдун). В мифологических представлениях о мире гора – это трансформированный образ мирового дерева, а также место входа в нижний/верхний миры. С верхом горы связаны небесные персонажи, с низом и подземной ее частью – различные чудовища, злые духи [см.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 311–315].

Местоположение иного мира в горизонтальном пространстве дополняется стратификацией по вертикали, разделяющей три сферы: небо, землю и подземное царство. В добуддийском коротком рассказе, запечатлевшем мифологизированные китайские представления первых веков нашей эры, потусторонний мир все более "приземляется", сближается, а в каком-то смысле отождествляется с поюсторонним миром. Царство мертвых локализуется в глухом, окраинном, но действительно существовавшем уезде, который, кстати сказать, обладал реальным административным статусом, либо оказывается на дне колодца, пещеры, глубокой расщелины, где всякий может очутиться по неосторожности. Соединяет этот и тот миры также мост, появляющийся в различных вариациях и контекстах, а разъединяет – водная преграда, чаще река. В этих образах легко угадываются универсальные архетипы границы/связи между мирами, свойственные и другим системам мифологических представлений [см.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 176–177, 374–376]. В иных случаях граница потустороннего мира, принимающего подчас облик большого города со множеством китайских архитектурных признаков, проходит по городской крепостной стене с неизменными воротами.

### *Космография протонародного китайского буддизма.*

Приступая к рассмотрению популярной космографии раннего китайского буддизма, следует оговориться, что в изложении МСЦ такие представления не претендуют ни на строгую определенность, ни на исчерпывающую полноту. Массовому сознанию, отраженному в буддийском коротком рассказе, чуждо стремление (как, впрочем, и способность) к четким дефинициям или системному анализу. Однако МСЦ предоставят нам уникальную возможность познакомиться с "реальной" картиной потустороннего мира, пусть фрагментарной и нечетко оформленной, но запечатленной и глубоко укоренившейся в сознании китайских буддистов-мирян.

Потусторонний мир раннего китайского буддизма, запечатленный в буддийском коротком рассказе, несравненно более сложное и идеологизированное явление, нежели иной мир предшествующей китайской традиции. Идеи бессмертия души и загробного воздаяния лежат в

основе, структурируют и придают этим представлениям этическое содержание. В момент смерти, когда душа расстается с телом, покойный, а точнее, дух-двойник покойного, берется под стражу гонцами из потустороннего мира и с этого мгновения подпадает под компетенцию загробного суда. Описание маршрута арестанта и его конвоиров к месту загробного суда содержит некоторые живописные подробности ("... по обеим сторонам росли заросли терновника, через которые прогоняли всех преступников – такие густые и колючие, что невозможно ступить", "... шли по очень гладкой и чистой дороге", "... его взору открывалась дорога, пролегающая по местности пустынной и суровой"), а в ряде сюжетов – и дополнительную ориентировку по сторонам света: куда лежал их путь от смертного овра. Такая ориентировка, казалось бы, дает основания для более или менее точной локализации потустороннего мира. Между тем эти основания оказываются весьма зыбкими, поскольку подобные указания разнятся от сюжета к сюжету: восток, северо-запад, север, юго-восток. Остается предположить, что раннебуддийский потусторонний мир не поддается точной локализации, а по сути лишен строго фиксированного местоположения. Это подтверждается следующим любопытным эпизодом:

"Жуань Чжицзун был уроженцем Хэдуна. В шестнадцатом году под девизом правления Юань-цзя (439) он был в округе Чжунли (соврем. пров. Аньхой) при окружном наместнике Жуань Ине. Жуань Инь вместе с Чжицзуном прибыл в глухую деревню. Их сопровождал окружной чиновник по тайному надзору Бянь Дин. Они пришли к людям, которые как бы заснули, да так и не могут проснуться. Народ этот считался мертвым. Всем скопом он высыпал из ворот и уложил Чжицзуна в гроб. По прошествии ночи он мог говорить".

Последующий рассказ Чжицзуна о той профилактической экзекуции, которую учинили над ним обитатели иного мира, не менее любопытен, чем приведенный отрывок. Нас, однако, интересуют не эти драматические события, а исключительно указания на местоположение царства мертвых в пространстве, географические координаты потустороннего мира. Выясняется, что иной мир вполне уместается в пределах реального китайского мира, в данном случае в границах округа неподалеку от столицы Цзянькан (соврем. Нанкин). Подчиняясь закономерностям массового сознания, стихия популярного китайского буддизма легко переносит потусторонний, запредельный мир в мир реальный.

*Священные горы.*

К добуддийскому периоду в истории Китая восходят представления о горах Суншань и Тайшань как обителях душ умерших. В том же качестве эти горы фигурируют и в буддийском коротком рассказе. В одном из них излагаются события, случившиеся в доме Ван Ху. Неожиданно в дом вернулся дядя, давно уже покойный. На том свете он удостоился высокого чина, и стал взыскивать с Ван Ху за нерадивое ведение домашнего хозяйства. На

первый раз он ограничился пятью ударами палки, и пообещал в установленное время прибыть вновь и провести племянника по "тайной стезе".

"К условленному сроку дядя вернулся и сказал домачадцам Ху:

– Я пойду прогуляться с Ху. А когда прогулка закончится, он вернется домой. Ни о чем не беспокойтесь!

Ху, меж тем, недвижно лежал на топчане, как будто бы совсем неживой. Дядя повел Ху в горы, дабы тот вдоволь насмотрелся на духов-гуй и чудищ. Наконец они пришли в горы Суншань. Духи встречали Ху и потчевали яствами, которые по вкусу не отличались от тех, что едят люди, но с приторным запахом имбиря. Ху подумал про себя, что пора возвращаться, но все вокруг засмеялись:

– Отведав такой пищи, непозволительно собираться восвояси!

Затем Ху увидел строение с великолепными просторными залами с занавесями и бамбуковой дорожкой безупречной чистоты. Жили в нем два молоденьких монашка. Ху был у них с визитом, и они угощали его всевозможными фруктами: плодами арековой пальмы и другими.

Прогулка Ху была очень долгой. Он обозрел все виды воздаяний, будь то кара или благодать, страдание или наслаждение, и тогда только распрощался с дядей".

Этот отрывок служит превосходным свидетельством того, что священная гора Суншань остается обителью душ умерших в раннем китайском буддизме популярных форм. Наряду с горой Суншань в том же качестве упоминается, а впоследствии и полностью ее замещает, гора Тайшань. Гора Тайшань доминировала в сфере представлений китайцев о потустороннем мире уже в первые века нашей эры, и буддизм, обладающий поистине уникальной способностью адаптироваться в инородной культурной среде, выбрал и переначил эти представления в духе собственных доктрин.

Уже в конце III – начале IV веков гора Тайшань попадает в непривычный для себя буддийский контекст: миссионер-переводчик Кан Сэнхуэй (ум. 280) упоминает о "стеze гор Тай" в своем переводе Шатпарамитасаннипата-сутры (кит. Люду цзицзин), а затем Фа-цзюй и Фа-ли помещают ремарку о "земных пленниках гор Тай" в перевод Дхармапада-сутры (кит.: Фацзюй пиюй цзин). Как одна, так и другая сутры активно используют традиционный буддийский прием "уподоблений" – "авадана", понимаемых как вынужденное, но допустимое "средство" – "упайя" в предельно широкой пропаганде Закона. В форме притчи, легенды, предания подобного рода сутры как бы популяризируют Учение, внедряют азы буддийского премудрости в среде мирян [см. об этом: Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. с кит. и ком. И.С. Гуревич. Вст. статья Л.Н. Меньшикова. М., 1981. С. 7–9]. В китайском массовом сознании гора Тайшань устойчиво ассоциируется с буддийскими представлениями о потустороннем мире с IV в., приобретаемая при этом отчетливые признаки земного узилища душ умерших или преисподней. В этом качестве она присутствует и в буддийском коротком рассказе: один из персонажей МСЦ, явившийся с того света

родственникам, сообщает, что его прежде успокоившийся дед занимает должность наместника преисподней гор Тай.

*Архетипические образы границ между мирами в буддийских "сяшо".*

К архаическим элементам китайского мифологического комплекса следует отнести и архетипический образ пограничной реки, разделяющей мир живых и царство мертвых.

В том же или близком значении образ реки появляется в одном из эпизодов МСЦ, излагающем обстоятельства возвращения персонажа в сей мир:

"В сопровождении трех служек Аньцзюнь вышел за ворота. Не прошли они и нескольких шагов, как их догнал нарочный, вручивший Аньцзюню верительную бирку со словами:

– Владейте этой биркой, господин! Покажите ее, когда будете проходить через пограничную заставу. И не пытайтесь проскользнуть незамеченным! Нарушитель наказывается каторжными работами! Когда Вам встретится водная преграда, бросьте в нее эту бирку, и Вы сможете ее преодолеть!

Аньцзюнь принял бирку и тронулся в обратный путь. Шел он долго и пришел к большой реке: переправиться через нее не было никакой возможности. Как было велено, он бросил бирку в реку, и в глазах у него сразу же помутилось. Очнулся он в своем доме".

При столь причудливом развитии сюжета, излагающего перипетии не хождения в потусторонний мир, а возвращения с того света, река и здесь сохраняет свою основную пограничную функцию.

Судя по другому эпизоду из МСЦ, мост, соединяющий реальный и запердельный миры в китайских мифологизированных представлениях добуддийского периода, несколько видоизменяет свои функции в популярном китайском буддизме.

"Вэйюань с юных лет уверовал и чтит Три драгоценности (Будда, его учение и община); не ослабевала его вера и теперь – на склоне лет. В седьмом месяце второго года под девизом правления Юань-хуэй (475) с наступлением ночи он лег спать, а перед сном стал раздумывать о том, что все сущее в его бесконечном многообразии умирает и рождается вновь, и круговорот бытия бесконечен. Подумал он и о том, откуда произошел сам, и совсем было собрался спать. Совсем стемнело. Светильника в комнате не было, но вдруг Вэйюань увидел у изголовья свет, как будто излучаемый светлячком. Тот ясный лучезарный свет разлился во мраке, а затем исчез. И вдруг вся комната осветилась, как будто на рассвете. Вэйюань поднялся и сел, сложив ладони в молитве. На высоте четырех-пяти чжанов (чжан – 3,3 м) над входной дверью он увидел висящий в воздухе мост с красными перилами и беседкой. Неведомая сила подняла Вэйюаня вверх, и он очутился на мосту. По мосту туда-сюда ходили мужчины и женщины. Их одежда покромом не отличалась от той, что носят в этом мире. Последней была женщина лет этак тридцати. На ней была черная куртка и белые полотняные штаны. Она подошла и стала слева от

Вэйюаня. Вскоре появилась еще одна женщина: вся в белом, волосы связаны в узел, в руках держит цветы и благовония. Она стала перед Вэйюанем и молвила:

– Вы хотели увидеть свое прежнее обличие?! Это я и есть! Эти цветы я поднесла Будде и потому перевоплотилась в Вас.

Она повернулась к седой женщине:

– А это мое предшествующее обличие, – сказала она и удалилась.

После того, как она ушла, моста не стало, а Вэйюань, неведомо как, очутился внизу на прежнем месте. Свет сразу же померк".

Приведенный отрывок позволяет сделать предположение, что прежняя функция моста, соединяющего свой и чужой миры, в контексте популярного китайского буддизма несколько усложнилась, дополнилась в сознании мирянина представлениями, обусловленными его конфессиональной принадлежностью: мост становится связующим звеном в круге перерождений, который проходят все живые существа.

Китайская архаика представлена в МСЦ также в образе крепостной стены, разъединяющей посюсторонний и потусторонний миры, а также ворот, их соединяющих. Эти архаические элементы входят в категорию универсальных образов или архетипов (мировая гора или "мировая ось", пограничная река и мост между своим и чужим мирами и др.), создающих во многом сходную картину мира в различных культурных традициях. Китайский буддизм инкорпорировал эти архетипы либо в первозданном, неизменном виде, либо с незначительными модификациями.

### *Небесный император.*

Существенная метаморфоза происходит с образом Небесного императора, появляющимся в одном из сюжетов МСЦ. В ходе рассказа о том, как некий шрамана Сэн-гуй был доставлен в мир иной и подвергся загробному суду, выясняется, что его прибытие было преждевременным. Чиновник-цензор удостоверяет акт произвола по отношению к Сэн-гую, сверившись по соответствующей книге, и строго наказывает духов, превысивших свои полномочия. Далее в ход расследования вмешиваются высшие инстанции.

«Появился посыльный и известил: "Небесный император призывает праведника к себе!" Сэн-гуй прибыл в небесный дворец. Все, что предстало его взору, блистало золотом и драгоценностями, да так ярко, что слепило глаза. Приближенные императора были в красных одеждах и в головных уборах, украшенных драгоценными камнями, в цветах и жемчуге. Император обратился к Сэн-гую со словами:

– Отчего же ты вопреки долгу позволил ничтожным духам вот так запросто схватить тебя?!

Сэн-гуй бил челом всем буддам, взывал к их милосердию, просил о милости. А император продолжил:

– Срок твоей жизни еще не истек. Ныне ты должен вернуться к жизни. Непрестанно радей и всецело совершенствуйся! И не смей часто бывать в домах мирян. Духи-убийцы хватают людей, кого ни попадя. Так случилось и с тобой.



– Каким же образом мне избежать такой участи: быть схваченным? – встревожился Сэн-гуй.

– Повсеместно творите благие дела. Это самое лучшее! Если же не располагаете средствами, то блюдите восемь заповедей!<sup>1</sup> Тогда при жизни не причините никому непредвиденного зла, а по смерти избежите ада. Так будет с тобой и в следующий раз, – заключил император и велел Сэн-гую отправляться в обратный путь».

В популярном китайском буддизме небесный император сохраняет за собой статус Верховного владыки запредельного мира, но осуществляет свою абсолютную власть исключительно во благо буддизму и сообразуясь с его постулатами. Его выдержанные в духе буддизма сентенции не оставляют в этом сомнения.

В массовом сознании китайских буддистов-мирян на ту же высшую позицию в иерархии запредельного мира претендует мифологическая фигура явно некитайского, заимствованного происхождения. Боже-ства, наделенные в сюжетном ряду МСЦ священным титулом китайских императоров, а именно, Четыре Сына Неба, в изначальной иноземной традиции именовались Четырьмя Владыками (Чатурмахарджас) и являлись в образах повелителя слонов на юге, владыки драгоценностей на западе, повелителя лошадей на севере, людей – на востоке. В китайском варианте владыка востока трансформируется в правителя Китая. Подобная эволюция образов Небесного императора и Четырех Владык (Чатурмахараджас) отражает общую тенденцию в популярной космографии раннего китайского буддизма: ее исконно китайские элементы наполняются буддийским религиозным содержанием, а элементы, привнесенные буддизмом из иных культурных традиций, ассимилируются, приобретают китайские признаки, китаизируются. Такая тенденция позволяет столь разнородным (и, казалось бы, несочетаемым) элементам различных культурных традиций свободно сочетаться в рамках единых религиозно-мифологических представлений.

*Загробный суд: отражение китайского судопроизводства.*

Исследователи религиозных представлений о запредельном мире, бытующих в различных культурных традициях, неизменно обращают внимание на то, что иной мир с боль-

шой степенью приближения к оригиналу копирует мир реальный, в значительной мере воссоздается по образцу и подобию окружающей действительности. Это универсальное правило тем более верно в отношении китайских представлений о потустороннем мире. В популярной космографии раннего китайского буддизма детали, почерпнутые из реального бытия, абсолютно преобладают над фанта-

---

<sup>1</sup> Восемь заповедей – обеты мирянина, включающие пять основных запретов на убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, питье вина, а также три дополнительные: не употреблять косметику, украшения и не увлекаться танцами и музыкой, не спать на хорошем ложе, не есть в неположенное время.

тическими, внереальными образами. В запредельный мир переносятся и с нарочитым постоянством упоминаются отдельные элементы китайской материальной культуры: жилище, мебель, одежда, средства передвижения, орудие труда, утварь и даже пища ("... ни одно из блюд ни по виду, ни по вкусу не отличалось от тех, что едят в миру"; "... потчевали яствами, которые по вкусу не отличались от тех, что едят люди, но с приторным запахом имбиря"), и крупные объекты человеческой деятельности ("... шли улицей, минуя протянувшиеся один за другим кварталы: люди в мире живут в таких же"; "... они увидели город размером с Чаньань, однако цвета он был черного и весь из железа"), и, наконец, элементы социальной структуры, в основном представленные институтом чиновничества в сферах управления и, конечно же, судопроизводства. Именно в сценах загробных судов насыщение запредельного мира элементами китайской бюрократической системы достигает предельных степеней.

Бюрократизация потустороннего мира популярного китайского буддизма – обстоятельство, давно отмеченное в ряде синологических исследований, опирающихся на материалы сравнительно поздних источников. На материале буддийских коротких рассказов удается установить, что "бюрократическая система" потустороннего мира в основных чертах сложилась уже в раннем китайском буддизме IV–V вв. Эта сложная иерархическая система обслуживает буддийскую идею загробного воздаяния, являясь при этом точным слепком или зеркальным отражением китайской системы судопроизводства того времени. По обыкновению суд находится на территории городского комплекса, чаще в здании городской управы со многими отделами и службами. Суд прекрасно осведомлен: в загробных Шести отделах, упомянутых в одном из приведенных эпизодов, накапливается исчерпывающая информация обо всем, что происходит в мире людей. В распоряжении суда – разветвленный канцелярский аппарат, в ведении которого досье на каждого подсудимого, "книги-реестры", "приходно-расходная книга прегрешений" и другая документация. Суду заранее известна мера вины подсудимого, в связи с чем его допрос становится пустой формальностью. Изменить меру наказания способны либо какие-то вдруг открывшиеся смягчающие обстоятельства, либо заступничество присутствующего в суде родственника, знакомого, монаха-наставника, либо мольбы и пожертвования живых родственников, радеющих в мире о судьбе покойного. Ошибки и превышения полномочий, возможные в низших судебных инстанциях, в высших неизменно пресекаются и строго наказуются: выявление злоупотреблений низших чинов и надзор за порядком судопроизводства входит в круг обязанностей особого чиновника в должности инспектора или цензора. Чтобы дополнить наши представления о системе загробного суда, приведем с некоторыми купюрами следующий эпизод из МСЦ:

"... Вначале появился человек, похожий на посланника, в сопровождении нескольких десятков воинов с мечами и приказал увести

Аньцзюня. Воины собирались связать Аньцзюня, но посланник сказал:

– У этого человека есть заслуги. Не связывайте его!

Они прошли более трех сотен ли и прибыли к прекрасному дворцу. То была городская управа. Посланник провел Аньцзюня через помещения, похожие на те, в которых размещаются канцелярии. В последнем Аньцзюню вручили бумагу и кисть.

– Двадцать четыре раза напишите имя, которое Вы носили до смерти, – приказали ему.

Аньцзюнь, как ему было велено, принялся писать свое имя. Он написал его лишь несколько раз, когда вошел чиновник для поручений и крикнул громовым голосом:

– Аньцзюнь, войдите!

Когда он вошел, ему объявили приказ о переводе в следственную тюрьму. Служки заспорили: один говорил:

– В большие колодки его!

– У этого человека много благодеяний. Ограничимся колодками в три чи (1 чи – 0,32 м), – возражал ему другой.

Служки долго препирались, да так ничего и не решили. Они принялись смотреть бумаги, долго их изучали и, наконец, надели на Аньцзюня колодки в три чи.

...Появился глашатай и изрек:

– Начальник управы вызывает к себе Аньцзюня!

... Аньцзюнь подошел к управе и увидел там несколько сотен человек, закованных в кандалы. Он вошел в управу вместе с ними. Аньцзюнь был третьим по списку. Они подошли к ступеням. Человек в парадной чиновничьей шапке на голове встал перед узниками и стал зачитывать перечень их преступлений.

– Настала очередь Аньцзюня, и человек, стоявший подле ступеней, зачитал донесение на его имя, к которому присовокупил обвинения, предъявленные его умершему дяде. Начальник управы изрек:

– Этот человек служил Будде. Он человек великой добродетели. Его дядя губил невинные жертвы, вводя в заблуждение простой люд. Его преступления уже были подвергнуты тщательному расследованию, но поскольку у него были кое-какие заслуги, ему не вменялись в вину отягчающие обстоятельства. Ныне же он еще и возвел напраслину на безвинного!

Начальник приказал немедля схватить и притащить сюда дядю, а Аньцзюню велел возвращаться:

– Когда вернешься, добром послужи правому делу упрочения Закона. Тебе отмерен срок в девяносто три года. Неукоснительно его соблюди! И не сей приходить еще раз раньше времени!

Когда Аньцзюнь выходил из управы, его остановил начальник отдела:

– Вы, господин, должны быть исключены из списка умерших.

... В сопровождении трех служек Аньцзюнь вышел за ворота. Не прошли они и нескольких шагов, как их догнал нарочный, вручивший Аньцзюню верительную бирку".



перед нами описание загробного суда под предводительством и при участии представителей монашеской общины. Подобная персонализация наводит на размышление по поводу особого статуса монаха в представлении китайского мирянина и, казалось бы, освобождает нас от попыток идентифицировать Главу загробного суда с его индийским прототипом Ямараджей. Между тем, отдельные эпизоды МСЦ заставляют воздержаться от столь категоричных выводов. В обширном сюжете, описывающем загробное хождение Вэньхэ, в качестве высшего должностного лица в загробном суде фигурирует "человек лет сорока-пятидесяти, сидящий лицом к югу". Оставляя без внимания указание на возраст означенной персоны, следует подробно остановиться на точном определении ее местоположения в пространстве. В китайской традиции персона, обращенная "лицом к югу", устойчиво ассоциируется с лицом, исполняющим высшие властные функции в государстве, будь то правитель, государь, император. Попадая в буддийский контекст, эта метафора неизбежно вызывает иную ассоциацию, связанную с владыкой Ямараджей, правившим в южных пределах. Вероятно, восприятие этого персонажа в китайском массовом сознании происходит по правилу сочетания традиционных китайских и заимствованных иноземных признаков. В самом тексте МСЦ мы не находим тому окончательного подтверждения: глава загробного суда, обращенный "лицом к югу", остается здесь безымянным. Однако в одной из ранних версий загробного видения Вэньхэ, помещенной в сборнике Лю Ицина "Сюань янь цзи" ("Подлинные события"), такая номинация осуществлена с полной определенностью. Приведем эту краткую версию полностью.

«Чэн Даохуэй, по прозвищу Вэньхэ, был уроженцем Учана. Его семья истари не веровала в Будду, из поколения в поколение чтит закон Дао. Всякий раз, когда шрамана (буддийские монахи) приходили к Вэньхэ за подаяниями, он осыпал их попреками, рассуждая при этом так: "В поисках истины и постижения ее проявлений никто не превзошел Лао-цзы и Чжуан-цзы". А потом он заболел и умер. Повстречавшись с Яньло-ваном (Ямараджей), он уразумел, что закон Будды достоин почитания, и стал поклоняться Будде».

Приведенный сюжет служит хотя и косвенным, но довольно убедительным свидетельством того, что ключевой персонаж буддийского короткого рассказа – глава загробного суда – идентифицируется (либо не исключает идентификации) с владыкой Ямараджей.

*Глава загробного суда и культ Ямараджи.*

В традиции популярного китайского буддизма известны периоды и возвышения, и относительного упадка культа Ямараджи. Период наибольшего возвышения приходится на VII–IX века, когда владыка Яма становится единоличным правителем царства мертвых и подобно Сыну Неба в Поднебесной олицетворяет верховную власть в подземном царстве. Начиная с X в., Ямараджа постепенно утрачивает свое господствующее положение в адском пантеоне, низведя его с течением

времени до статуса лишь одного из десяти владык. Статус Ямараджи в сюжетном ряду буддийских "сяшо" приближается к тому, которого достиг в эпоху Тан (618–907). Казалось бы, уже в раннем китайском буддизме Ямараджа приобретает облик грозного и всесильного владыки подземного царства, совмещающего функции и главы загробного суда, и повелителя адских земель. Между тем, сюжетный ряд МСЦ оставляет устойчивое впечатление, то владыка Яма раннего китайского буддизма главным образом функционирует в первом качестве: его персона появляется, фигурирует, главенствует только в сценах загробного суда, повторяемых с нарочитым постоянством и со множеством подробностей. В контексте буддийского короткого рассказа загробный суд предстает в некотором смысле гипертрофированной и в чем-то самодовлеющей величиной. (Если описания адов и мучений грешников бывают опущены в тексте МСЦ с отсылкой к предшествующим сходным сюжетам, то многочисленные сцены загробных судов приводятся полностью при всем их иногда детальном сходстве.) В китайских популярных представлениях о потустороннем мире позднего времени господствует десятиричная структура подземного царства. Судебная палата жестко инкорпорирована в этой структуре наряду и на равных основаниях с восемью департаментами по наложению наказаний (во главе одного из них неожиданно оказывается Ямараджа), а также департаментом, ведающим возвращением грешников, принявших муки, в круг перерождений.

В представлении буддиста-мирянина IV–V веков загробный суд и система адов сосуществуют как равные величины, не подавляющие одна другую, а в некотором роде и обособленные. В подтверждение сказанному приведем еще один отрывок из серии сюжетов о загробных судах, рассказывающий о злоключениях нерадивого монаха Чжи-да:

"... Посыльные, не переводя дух, примчали Чжи-да к красным воротам. Ворота были красоты необычайной. Чжи-да вошел во внутренний двор. В судебной палате восседал знатный господин в красных одеждах и тюрбане, обличия крайне торжественного и чрезвычайно грозного. По сторонам от него за рядом ряд стояла сотня охранников: все в красном и с мечами наперевес. Увидев Чжи-да, господин присоңился и сурово спросил:

– Человек, ушедший в монахи! Почему у тебя так много грехов?!

– С тех пор, как я стал сведущ в Законе, мне не приходилось помышлять о грехе, – возразил Чжи-да.

– А обеты почитать Вы не перестали? – спросил господин.

– К принятию монашеского сана я воистину все обеты заучил наизусть. Последнее время я постоянно исполняю на молебнах обязанности вращающего сутру<sup>1</sup>. Потому и перестал читать обеты, – отвечал Чжи-да.

– Если шрамана не читает обеты, разве же это не преступление?!

---

<sup>1</sup> Вращать сутру – совершать многократный повтор отдельных частей сутры; род буддийского богослужения.

Ну, а сутру Вы можете прочитать? – продолжал допытываться господин.

Чжи-да начал было читать Сутру цветка закона (Лотосовая сутра), но произвел лишь троекратный повтор и замолк. Знатный господин приказал слугам, доставившим Чжи-да:

– Отведите его напрямик в землю преступников! Но не смейте мучить слишком жестоко!

Слуги выволокли Чжи-да за двери. Они прошли несколько десятков ли: все явственнее слышишь во мраке грохот и гвалт, клочкотанье и рев. Дорога петляла и терялась во мраке. Наконец, они пришли к иссиня-черным воротам высотой в несколько десятков чжанов. Те ворота были железными; такими же были и стены города. Чжи-да подумал про себя, что это и есть та адова земля, о которой рассказывают сутры".

В грозном господине, окруженном стражниками, легко узнаваем владыка Яма, исполняющий функцию главы загробного суда. Наделение означенного господина функцией владыки ада теоретически возможно, но довольно проблематично: судебная палата и система адов или "адовы земли" некоторым образом обособлены и территориально отделены друг от друга ("... прошли несколько десятков ли"). Подтверждается наше предположение о том, что в массовом сознании буддистов-мирян первых веков нашей эры загробный суд в какой-то мере автономен и определенно равновелик по отношению к другим системам потустороннего мира: аду и раю. Остается выяснить, что же представляли собой эти две системы, наряду с загробным судом формирующие картину потустороннего мира. Но прежде чем последовать за персонажами МСЦ в адовы земли, сделаем краткое отступление, касающееся концепции ада, выработанной в рамках классического буддизма.

*Живописание адских мук: наглядность воздаяния.*

В классическом буддизме ад предполагается низшей из пяти либо шести ступеней всего сущего в смене перерождений, где наряду и на рав-

ных основаниях с обитателем ада присутствуют состояния голодного духа-прета, животного (в шестисложной классификации за ним следует состояние демона-асура), человека и небожителя. В качестве антитезы нирваны, ад – Нарака (букв.: "Лишенный счастья") становится предельным выражением, своего рода гиперболой страданий всего сущего в круге перерождений, обусловленных законом кармы. В традиции абхидхармистской философии, опирающейся на учение о дхармах, ад предстает строгой космологической категорией. В медитативной практике монашества видения ада, достигаемые посредством индивидуальных психотехнических примеров, служат подтверждением иллюзорности окружающего мира, визуализированным выражением идеи бренности и страдания всего сущего.

В популярном китайском буддизме ад становится эффективным средством по вовлечению и удержанию паствы в сфере буддийского

влияния и приобретает иной смысл и содержание. В представлении мирянина, уверовавшего в загробное воздаяние, ад представляется аффективно окрашенным объектом, переносится в сферу непосредственного переживания, абсолютизируется. Преисподняя с неизбежностью ожидает того, чьи грехи перевешивают заслуги: только испытав на себе отмеренные ему адские мучения, грешник удостоивается последующего перерождения. В этом значении ад может быть уподоблен (и уподобляется рядом европейских исследователей) чистилищу средневекового христианства, но с одной существенной поправкой: буддийское чистилище в отличие от христианского служит промежуточным звеном между прошлым и будущим перерождениями. Такое уподобление если и правомерно, то только потому, что в мифологизированном массовом сознании буддистов-мирян это промежуточное звено приобретает гипертрофированное, самодовлеющее и едва ли не главенствующее значение.

Для обозначения понятия, которое мы переводим как "ад", "ады" или "преисподняя" в буддийском коротком рассказе встречается сочетание "ди-юй" – буквально: "земная (подземная) тюрьма", которое остается наиболее употребительным начиная с первых веков китайского буддизма по настоящее время. Для обозначения понятия "ад" в МСЦ применяется также словоупотребление "э-ди", т.е. "земля зла"; буквальная передача понятия "Нарака" посредством транслитерации здесь не используется. Буддийская ортодоксия в лице монаха Даоши (?–683) предложила собственное толкование этого термина: "подземный" означает лежащий под континентом Джамбудвипа в нижней из сфер перерождений, а "тюрьма" – отсутствие свободы при полном лишении радости и счастья. В сюжетном ряду буддийских "сяошо" мы не находим ни столь однозначного, ни столь же упорядоченного определения понятия ада. Отдельные эпизоды позволяют предположить, что в сознании буддиста-мирянина, не искушенного в буддийском догматике, термин "ди-юй" воспринимается в буквальном, более прозаическом значении, заимствованном из земной реальности. Одному из визитеров в потусторонний мир позволено посетить умерших прежде родителей.

"...Тогда с Юань Ко послали провожатого, и тот повел его по присутственным местам, пока, наконец, они не добрались до городской стены. Ворота того города были воротами тюрьмы. Юань Ко провели внутрь прямо в дальний конец тюрьмы. Там было множество ветхих углых строений, стоявших одно за другим тесными рядами. Последним был дом, в котором Юань Ко увидел свою мать, урожденную Ян. Вид у нее был несчастный, совсем не такой, как при жизни. Она увидела сына и обрадовалась. У окна стояла женщина, вся в ранах и рубцах, изуродованная до неузнаваемости. Она позвала Юань Ко, но тому было невдомек, кто с ним разговаривает.

– Это же госпожа Ван. Ты не узнаешь ее?! – удивилась мать, а госпожа Ван молвила:

– В миру я не верила в воздаяние. Хотя у меня было не так много



грехов, но однажды я наказала прислугу плетью. Теперь и я приняла кару. От самой смерти меня мучали терниями и не давали перевести дух. Только теперь мне выпало свободное мгновение. Я слышала, как сюда вызывают по имени твою старшую сестру, и понадеялась, что она заменит меня. Но так не случилось, и нам придется мыкаться вместе.

Она закончила говорить и зарыдала. Госпожа Ван была главной женой отца. Старшая сестра Юань Ко в это время стояла неподалеку. Провожатый увел Юань Ко".

Буддийская мораль и китайское уголовное право существенно расходятся и в определении меры наказания госпожи Ван. Остальные обстоятельства посещения Юань Ко осужденных родственников приблизительно соответствуют китайской реальности первых веков нашей эры: массовое сознание китайских буддистов-мирян наполняет представления о подземном адском узилище реальным земным содержанием. Доля таких "земных" реалий довольно велика в представлениях об аде, благодаря чему создается впечатление некоторой "приземленности" или определенной обыденности этих представлений. Это впечатление уравнивается только благодаря обширным заимствованиям из буддийской мифологии некитайского происхождения. Приведем подборку таких эпизодов из сюжетного ряда МСЦ:

"...Вскоре они увидели какой-то город размером этак с Чаньянь. Однако цвета он был черного и весь из железа. Люди там были большущего роста: тела как будто покрыты черным лаком, волосы на голове отросли так, что волочатся по земле. Шрамана (буддийские монахи) сказали:

– Это демоны – обитатели ада.

Было там очень холодно, и ветер трепал одежды демонов. Лед, будто циновка, устилал все вокруг. Он лежал повсюду и на тех людях: попадал на их головы, и головы отваливались, попадал на ноги, и отваливались ноги.

– Это ледяной ад, – сказали шрамана".

"...Несколько человек зацепили Чжан Ина железными крючьями, потащили на север и бросили на склоне высокой горы. Под горой он увидел кипящий котел, мечи и орудия пыток. Чжан Ин уразумел, что перед ним ад".

"...Когда Чжи-да прошел в ворота, гвалт вначале усилился, а затем оборвался. Он понял, что то были людские вопли. За воротами сгусталась тьма: снова не видно ни зги. Свет пламени то угасал, то разгорался, и тогда Чжи-да видел впереди себя узников, а за ними людей, истязующих их щипцами. Кровь лилась ручьями.

Среди узников оказался дядя Чжи-да. Они увиделись и хотели было перемолвиться, но дяде причинили такую боль, что он не мог вымолвить ни слова.

Чжи-да прошел две сотни шагов и увидел нечто похожее на рисовый амбар высотой в чжан или более. Охранники затащили Чжи-да на крышу амбара. Внутри горел огонь и пламя охватило Чжи-да: его тело

обгорело наполовину. Боль была нестерпимой. Он свалился с амбара на землю и долго не приходил в сознание. Затем охранники увели его.

Чжи-да увидел десять больших железных котлов, в каждом из которых варились грешники. Они то погружались в кипяток, то всплывали на поверхность, а у котлов стояли люди, истязавшие их щипцами. У тех грешников, кто все же выбирался из котла, глаза были вытаращены, язык вывалился изо рта на целый чи, тело покрыто язвами и ожогами. Но смерть так и не брала их. Все котлы были заполнены, и только один оставался пустым".

"...Его подцепили на вилы и бросили в кипящий котел. Сахэ видел, как его собственные конечности разрушаются и разваливаются. Вдруг подул ветер, согнавший эти ничтожные останки на край котла. В один неуловимый миг Сахэ стал таким, как прежде".

"...Те, кто прибывали в ад, подвергались наказаниям и карам разного рода. Или им иглой прокалывали языки, и кровь растекалась по всему телу. Или с непокрытыми и мокрыми головами, голыми и босыми они брели, связанные друг с другом, а человек с большой палкой подгонял их сзади. Там был железный одр на медных ножках, под которым разводили огонь. Людей загоняли на одр, до смерти жарили и парили, а затем возвращали к жизни. Был там еще раскаленный докрасна громадный котел. В нем варили грешников: тела вперемешку с головами разваривались до мельчайших частиц. Кипящее масло бурлило и клокотало, а по краям котла толпились черти с вилами. Триста-четыреста грешников стояли на очереди. Они обнимались и рыдали. Или было там меченосное дерево, высокое и раскидистое, величины необъятной. Корни, ствол, ветви и листья – все было из мечей. Люди, возводившие хулу на других, как будто по собственному желанию взбирались на дерево, цепляясь за ветки. Туловище и голова были в сплошных порезах: раны были так глубоки, что обрубки отваливались".

"...Они пришли к горе, вокруг которой не было ни травинки, ни деревца и только земля черным-черна. Была та гора из породы твердой, как железо, а по обеим сторонам от нее – груды белых костей".

"...Путь их пролегал через города, и города эти были земным адом. Народу там было великое множество, и каждому воздавалось за прегрешения. Были там сторожевые псы, кусающие людей, куда ни попадя. Куски живой плоти были рассеяны по земле, пропитанной потоками крови. Еще были там птицы с клювами, как острые копыя. Они с лету вонзали свои клювы, и в кровь людей проникал яд. Птицы то влетали людям в рот, то снаружи клевали их тела. Те уворачивались и истошно вопили, а их кости и мышцы падали на землю".

Приведенная подборка не позволяет воссоздать полностью оформленной и строго систематизированной картины ада в популярном китайском буддизме первых веков нашей эры. В таком виде картина ада попросту не существовала в сознании мирянина, склонного к религиозным аффектам и эмоциональному переживанию в ущерб

строгому осмыслению. Буддийский короткий рассказ тем и интересен, что фиксирует эти представления без грубых искажений в виде, предельно приближенном к первоначальному. Местоположение ада в потустороннем пространстве устанавливается лишь приблизительно и определяется низшим положением в вертикальной плоскости по отношению к миру людей и далее раю. Местоположение ада в основании мировой горы – в ней легко угадывается гора Сумеру, символизирующая ось мира в индийской мифологии – классическая схема буддийского мироустройства, влияние которого четко прослеживается в буддийском коротком рассказе. Гора Сумеру появляется в этом значении наряду с ее китайскими аналогами – горами Тайшань и Суншань.

Китайское массовое сознание легко усвоило и классическую символику буддийской инфернальной мифологии: черный цвет и железо в качестве основных составляющих элементов доминируют и в китайских картинах ада. В представлениях китайского мирянина об аде прочно запечатлелись и те мифологемы – холодные ады, меченосные деревья, кипящие котлы, огнедышащие одры и амбары, адские птицы, кровожадные псы, – которыми изобилуют буддийские канонические сочинения – сутры.

*Источники представлений  
об адах и адских муках.*

Буддист-мирянин черпал представления об аде не из сутр (чтение сутр предполагало грамотность весьма высокого уровня, которой миряне в большинстве своем не обладали либо обладали не в полной мере) или, точнее, не из сутр непосредственно. Приобретение паствы к "слову Будды" осуществлялось в основном через устную проповедь, учитывающую специфику аудитории в ее непросвещенной части. Уже в раннем китайском буддизме сложилась и получила повсеместное распространение практика чтения проповедей, приспособленная к вкусам, потребностям и уровню восприятия буддистов-мирян, призванная в доступной и занимательной форме донести до них основное содержание канона. Инфернальные сюжеты, обладающие наибольшим эмоциональным воздействием на слушателя, занимали в этих проповедях особое и весьма значительное место, как, впрочем, и в образцах буддийской живописи, в первую очередь, в монастырских росписях [см.: Бэньвэнь по Лотосовой сутре. Издание текста, пер. с кит., введение, коммент. и словарь Л.Н. Меньшикова. М., 1984]. Эти вторичные источники в основном и питали популярные представления об аде, бытующие среди китайских адептов буддизма. Уяснив для себя и имея в виду это важное обстоятельство, попытаемся очертить тот круг канонических сочинений, который послужил первоисточником или литературной первоосновой популярных представлений об аде, зафиксированных в коротком рассказе.

К середине V в. в Китае сложился большой набор сутр, либо полностью посвященных описанию адских муках, либо в своей значительной части толкующих инфернальные сюжеты. Такие образцы впервые появились во второй половине II в. в переводах Ань Шигао: "Сутра о

восемнадцать адах-нарака" (кит. "Шибанли цзин") приводит inferнальную конструкцию из восьми горячих и десяти холодных ад, а "Возвещенная Буддой сутра о сошествии в ад в воздаяние за грехи" (кит. "Фо шо цзуйе инбао цзюхоуа диюй цзин") содержит описание двадцати видов адских мучений, среди которых важно упомянуть известные нам по буддийскому короткому рассказу кипящие котлы, меченосные деревья, снежные горы, продуваемые ледяным ветром, а также муки грешников, связанных путами. Немного позже, в конце II в., в переводе Кан Цзюя получила известность "Сутра вопросов об аде" (кит. "Вэнь диюй цзин"), в которой преисподняя подразделяется на шестьдесят четыре отдела. Длинные пассажи о мучениях грешников в аду содержит "Сутра ожерелья бодхисаттвы" (кит. "Пуса инло цзин"; санскр. "Бодхисаттвabhумисутра"), во второй половине IV в. переведенная Чжу Фоянем. Им же в содружестве с Буддхашасом выполнен перевод "Диргхагама-сутры" (кит. "Чан ахань цзин"), который содержит описание восьми больших ад, каждый с шестнадцатью малыми адами. Система из восемнадцати ад со столькими же дополнительными каждый излагается в "Буддханусмритисамадхи-сутре" (кит. "Гуань фо саньмэй хай цзин"), переведенной в начале V в. Буддхадхой. Тогда же в переводе Ши Бао-юня увидела свет "Буддхапурвакарья-сутра" (кит. "Фо бэнь син цзань цзин"), содержащая подробное описание визита в ад двоюродного брата злейшего врага Будды Девадатты. Последней в этой серии должна быть названа "Сутра сосредоточения-самадхи на очищении и спасении" (кит. "Цзин ду саньмэй цзин") с системой тридцати ад в переводе Ши Бао-юня и Ши Чжи-яня.

Этот предельно краткий список (за его рамками остались многие канонические сочинения с inferнальными сюжетами, уже имевшиеся к тому времени в китайских переводах) по сути составляет письменный фонд или литературную первооснову популярных представлений об аде, бытующих в раннем китайском буддизме. Было бы большой неожиданностью обнаружить полное совпадение описаний ада в буддийском коротком рассказе и канонических сочинениях. (Такие совпадения обычно указывают на книжную природу и высокую степень организации культуры, зафиксированной в литературном памятнике.) В представлении китайского неопита преисподняя не приобрела и строго упорядоченного вида, будь то в варианте восьми или восемнадцати, а тем более, тридцати либо шестидесяти четырех ад. Все же отдельные элементы канонических версий ада (в особенности образные элементы, обладающие наибольшим эмоциональным воздействием) через звенья, опосредующие "высокую" и "низкую" культуру, воспринимались и активно воспроизводились в китайском массовом сознании.

## *Загробный мир как реплика реальности.*

По прошествии нескольких веков в представлениях китайцев об аде возобладал религиозно-бюрократический культ глав десяти ведомств или департаментов, повелевающих судьбами обитателей царства мертвых. Первую и последнюю позиции в этой inferнальной конструкции занимают ведомства, соответствующие привычным представлениям об аде весьма приблизительно, а именно: судебное ведомство и департамент, ведающий возвращением отбывших наказание в круг перерождений. Преисподняя раннего китайского буддизма еще не оформилась в десятиричную систему, но отдельные исходные элементы этой системы прослеживаются в ней довольно четко. Обозначилась и вступила в свои права такая важная инстанция, как загробный суд, пока еще представляющий собой некое самостоятельное образование. Судя по некоторым сюжетам загробных видений, тогда же обозначился другой ключевой элемент традиционных китайских представлений об аде. "Город меняющих обличие" из загробного видения Чжао Тая послужил прямым прообразом департамента по возвращению в круг перерождений, занимающего последнюю позицию в десятиричном цикле. Традиционная система популярных китайских представлений об аде зародилась и существовала в зачаточном состоянии еще в ранний период истории китайского буддизма.

Казалось бы, с включением последней инстанции в сферу представлений о потустороннем мире произойдут значительные трансформации в китайской картине мира в целом. Отныне компетенция загробного суда, строго говоря, распространяется всего лишь на один inferнальный цикл, после чего вступает в свои права инстанция, ведающая возвращением в круговорот бытия на одном из пяти (шести) его уровней. При этом человеческое обличие – лишь одна из ипостасей бытия, и не более. Подобное теоретическое допущение, однако, оказывается несостоятельным. Китайское массовое сознание вполне приемлет идею перерождения во всех ее проявлениях (сюжет о том, как чудесным образом появившийся странствующий монах-бхикшу предотвращает убиение поросенка, который оказывается недавно умершим маленьким сыном хозяина дома в новом перерождении), но фокусируется в основном на событиях настоящей жизни и их ближайших последствиях в потустороннем мире. Посмертное воздаяние предстает той базовой идеологемой, которая выделяет, фиксирует и жестко обуславливает две эти позиции в сознании китайского мирянина. Реальный мир и мир потусторонний соединяются обратной связью, а человеческое состояние (если, конечно, исключить идеальный вариант вечного райского блаженства) воспроизводится по окончании inferнального цикла либо через цепь перерождений. И прежде довольно зыбкая граница между этим и тем мирами оказывается едва ли не прозрачной.

Такая смена акцентов или смещение угла зрения китайцев на потусторонний мир вызывает появление довольно странной конструк-

ции в сфере инфернальных представлений. Вслед за приведенным ранее отрывком из рассказа о загробном визите Юань Ко помещается краткий эпизод следующего содержания:

"Провожатый увел Юань Ко (из узилища). Они прошли улицей через протянувшиеся один за другим кварталы: люди в миру живут в таких же. В последнем была хижина за бамбуковой изгородью. Там Юань Ко увидел отца, сидевшего опершись на столик, с платком на голове. Юань Ко вошел было в двери, но отец замахал руками, прогоняя его со словами:

– Твое испытание закончилось. Побыстрее возвращайся! И не смей сюда больше приходить!

Юань Ко распрощался с отцом, преклонив колени. Провожатый довел его до дома и ушел".

В китайской картине потустороннего мира середины первого тысячелетия нашей эры образуется новое звено или некая конструкция, занимающая промежуточную и в известном смысле нейтральную позицию. Эта конструкция воссоздается по образу и подобию реального мира, копирует его в мельчайших подробностях и во всех деталях. В срединном положении между раем и адом, образующими дуальную структуру потустороннего мира, стихийно, спорадически и вопреки законам логики появляется третья – "лишняя" конструкция, являющаяся точной копией с действительности, окружающей китайцев IV–V веков нашей эры. В общем случае эта потусторонняя копия реального мира служит посмертной обителью тем, кто не был в должной мере благочестив, но и не совершил злых преступлений при жизни. Один из таких персонажей вместе с несколькими тысячами ему подобных был приставлен денно и ночью "возить на тележке рис", а другого "послали служить чиновником по поручениям в водное ведомство, где ему были приданы две тысячи человек, которые вычерпывали со дна песок и укрепляли берега". Незадачливый монах, улегшийся спать на пустующем ложе своего сотоварища, совершившего грех винопития, был по ошибке препровожден в мир иной и вместо того, чтобы переродиться на небесах, три года отбывал наказание в "захудалом месте" в стенах "маленького, совсем низенького и ветхого домика". Определения "ветхий", "захудалый" либо "гиблый" или "заброшенный" служат единственным более или менее постоянным признаком, позволяющим отличать мир-копию от мира-оригинала.

Обыденное сознание, зафиксированное в буддийском коротком рассказе, стихийно и безотчетно проецирует повседневную действительность на потусторонний план. В общем случае эта проекция так и остается не вполне четкой, размытой и слабо упорядоченной. Только в отношении немногих эпизодов мы можем утверждать обратное. Приведем полностью один довольно обширный эпизод из уже знакомого нам рассказа о загробном визите Чжао Тая:

«Как-то выйдя за ворота ада, Чжао Тай увидел двух адских служек, принесших документы, удостоверяющих скорое прибытие трех чело-

190

век. Замаливая их грехи, семьи вывешивали в монастырях траурные стяги, возжигали благоволия. Теперь этих троих надлежало перевести в обитель благодати. Вскоре Чжао Тай увидел тех троих: они вышли из ада и были с головы до ног в своей обычной одежде. Они двинулись на юг и подошли к воротам с надписью "Большая обитель, открывающая свет". Трехстворчатые ворота осветились и раскрылись. Те трое вошли внутрь. Чжао Тай последовал за ними.

Перед ним был большой дворец в драгоценном убранстве. Ложе из золота и драгоценных камней блистало ясным блеском. Чжао Тай узрел божество величавое и красоты необыкновенной. Оно восседало на ложе, а по сторонам в великом множестве стояли шрамана-прислужники. К божеству подходили правители областей и с превеликим почтением исполняли ритуал поклонения. Чжао Тай спросил у служки, что это за господин, которому правители областей оказывают столь высокие почести.

– Наставник, чтимый миром, и людей спаситель! – огласил имя божества служка и продолжил: – Грешники, пребывающие на адской стезе, выходят послушать его сутры.

А еще Чжао Тай рассказывал, что всех, кто вышел из земного узилища, было числом один миллион девять тысяч человек. Обитатели Города в сто ли присутствуют среди всех сущих, прибывших сюда почтить Закон. Им недоставало благих деяний, и в надежде обрести спасение они обращались к закону сутр. А по прошествии семи дней, согласно добрым и дурным деяниям, совершенным в этом городе, их по очереди отпускали. За то время, что Чжао Тай провел там, десять человек поднялись ввысь и улетели".

В данном случае мы имеем дело не с точным слепком с реального мира и даже не с его близким подобием. Предлагаемый нам персонаж-божество с изрядной долей идеализации призван как в варианте Обители благодати, так и Города в сто ли подтвердить высокий уровень социальных притязаний буддийской сангхи и ее основателя. Эта идеальная фигура в сфере представлений о потустороннем мире наделяется четко обозначившейся функцией прямого опосредования оппозиции рая и ада. (Впрочем, вопреки логике в том же сюжете о Чжао Тае появляется уже известный нам Город меняющих обличие.) И все же, единичные и не столь настойчивые попытки такого рода так и не привели к существенным трансформациям в интересующей нас сфере китайских представлений, не упразднили дуальной структуры потустороннего мира, выразившейся в оппозиции ада и рая. Ко второму элементу этой оппозиции мы намерены обратиться далее.

*Представления о рае в про-  
стонародном китайском  
буддизме.*

Буддийская ортодоксия изначально не приемлет понятия рая или потусторонней обители душ умерших праведников, удостоившихся вечного блаженства. Высший религиозный

идеал буддийской доктрины – нирвана – выстроен на иных религиозно-философских основаниях и уподобления раю не выдерживает.

Мотивы, созвучные с представлениями о рае, появляются в буддизме только на рубеже нашей эры в связи с распространением идей Махаяны. Буддийский короткий рассказ свидетельствует о том, что представления о рае нашли благодатную почву в популярном китайском буддизме. Введением в представления о рае, сложившиеся в раннем китайском буддизме, послужит отрывок из рассказа об умершем сыне, явившемся с того света на поклон родителям. Между отцом и сыном происходит длинный диалог, который имеет смысл привести полностью.

– Где ты живешь? – спросил его отец.

– С наступлением смерти я живу во дворце, где обучаются божества, а по истечении ста дней должен буду переродиться на небесах Трайястримшас. Мне невыносимо было видеть, как Вы, отец, мать и братья, скорбите и убиваетесь по мне. Три по семь дней я отбивал поклоны буддам и бодхисаттвам, упрашивал Четырех Сыновей Неба, и мне было позволено на время вернуться к вам. Я хотел бы, чтобы отныне Вы, батюшка, и матушка, не оплакивали меня и не приносили жертвы на моей могиле. Желание матушки увидеться со мной скоро исполнится. Пройдет немного времени, она уйдет из жизни и переродится там же, где и я. Вам, батюшка, отмерен судьбой срок в семьдесят три года. По его истечении Вам придется три года подвергаться карающему возмездию. Избежать возмездия можно только посредством истового радения на религиозном поприще, – наставлял Цинцзянь.

– Ты пришел ночью, а отчего же тогда так светло? – спросил отец.

– Вместе со мной сошли на землю бодхисаттвы и небожители. Это они излучают свет, – отвечал сын.

И еще отец спросил:

– Ты встретился на небесах с кем-нибудь из знакомых?

– Я встретился с конником Ваном, Чжаном из Усина и дедом по материнской линии Цзуном из Сихэ, – ответил Цинцзянь, а затем продолжил:

– Я рождался не только в Вашей семье. В течение сорока семи лет по сию пору я умирал и рождался семь раз. Только в этом рождении обрел я, наконец, четвертый плод. Я дал семь обетов по собственному желанию родиться среди людей и прошел через рождения и смерти. Отныне перерождениям положен вечный предел. Я освободился от семи мучений. Когда настала моя последняя смерть, передо мной прошли все предшествующие перерождения. И потому я семь раз громко разрыдался, расставаясь с Вашей семьей.

– В каких семьях ты рождался? – спросил отец.

– В семьях Цзяня, служившего по министерству чинов, Яна из Гуанчжоу, Чжана из Усина, Вана, служившего в кавалерии, Сяо из Усина, слуги Ляна и, наконец, начальника легкой кавалерии Дуна, – отвечал Цинцзянь. – Лишь это последнее перерождение длилось семнадцать лет. Остальные – три-пять или немногим более. Все эти годы я подвергался пагубному влиянию, но неустанно приумножал



религиозные заслуги. Я видел, как люди из этого мира после смерти низвергаются в три скверны. Возрождающихся на небесах совсем немного. Только посредством религиозного совершенствования возможно обрести избавление от страданий! Я дал обет, родившись на небесах, встретиться с Вами, батюшка! Если этого не случится на небе, я встречу с Вами, где бы то ни было!

И еще отец спросил:

– Твоя мать истосковалась по тебе. Теперь она при смерти. Быть может, ты повидаешься с ней?

– Лучше этого не делать. Не будем беречь ей душу. Однако Вы, батюшка, передайте ей то, о чем мы говорили с Вами. Но вот уже небожители уходят! Мне не позволено здесь долго находиться, – сказал Цинцзянь, и вид его при этом был печален.

Вдруг его не стало".

Если исключить некоторые драматические подробности, касающиеся конкретной сюжетной ситуации, то диалог отца и сына вполне может быть представлен в виде популярного буддийского катехизиса на тему о рае. В чем же состоит высшая религиозная цель в представлении китайского мирянина?

Пройдя долгую и мучительную череду перерождений в неустанных радениях на религиозном поприще (что, впрочем, не исключает радения и на поприще светском), благочестивый мирянин обретает вечное блаженство по ту сторону бытия в небесной Обители божеств и праведников (в данном случае представленной Трайястримшас или Небесами 33-х божеств-дэва). В этой системе представлений райское блаженство противопоставляется Трем сквернам (состояние обитателя ада, голодного духа-прета, животного), служит альтернативой земной юдоли и функционально замещает идеал нирваны, выработанный ортодоксальным буддизмом. Классическая концепция религиозного совершенствования различает четыре плода или степени святости на пути к нирване, включая:

1) сротапанна, т.е. "вступивший в поток", или на путь к спасению; 2) сакридагамин, т.е. "тот, кто вернется еще один раз", или вступит в последнее перерождение; 3) анагамин, т.е. "тот, кто не придет", или пребывание в последнем перерождении; 4) архат, или святой, достигший состояния нирваны при жизни. Возвращаясь к приведенному отрывку, мы находим слова сына об обретении именно четвертого плода или архатства как высшей степени святости, предполагающей уход в нирвану. Если буддийская ортодоксия последовательно избегает позитивных определений, то массовое сознание столь же последовательно переводит эту категорию в сферу образных, эмоциональных представлений. На этом уровне ментальности категория нирваны неизбежно замещается образом рая, который становится высшим религиозным идеалом популярного китайского буддизма.

В сюжетах "загробных видений" райские картины появляются в основном для контраста и с меньшим постоянством, нежели картины ада. Основное предназначение таких сюжетов состоит в том, чтобы

предостеречь мирян от неверия и дурных деяний, повергнуть паству в ужас перед близкой перспективой адских мучений. Тема рая выдвигается на первый план в сюжетах о райских видениях, даруемых праведнику свыше либо в состоянии религиозного экстаза. Сюжеты "загробных видений", так и "видений рая" послужат установлению основных параметров представлений о рае, бытующих в раннем китайском буддизме.

Рай предстает в массовом сознании полной противоположностью ада, что находит выражение в большом ряду оппозиций: верх – низ, небеса – подземелье, небесные врата – врата ада, свет – тьма, добродетель – порок, блаженство – страдание, безмятежность – смятение, небожитель – узник подземелья, наслаждение – мука, вечность – тлен, божество – адские служки, изысканное – грубое, драгоценные металлы – железо и олово, волшебная музыка – шум и грохот, чарующее пение – вопли мучеников, тепло – холод, благоухание – дурной запах, прохлада – жар и т.д. Оппозиция "верх-низ" обусловила преимущественно вертикальное построение потустороннего мира с раем или "блаженными небесами" в его высших стратах и адом или "подземным узилищем" – в низших. В представлении китайского неопита буддийский рай устойчиво ассоциируется с небесными сферами.

Между тем, другие параметры представлений о рае выделяются не столь отчетливо: картина рая в раннем китайском буддизме еще не приобрела законченного вида. Небеса Трайстримшас свободно замещаются другими мифологемами, например, Дворцом о семи драгоценностях, представившим взору одного из визитеров в потусторонний мир.

«...Фа-хэн поднял голову и увидел отверстие в небесном своде. В мгновение ока Фа-хэн взмыл в небо и, опершись обеими руками о края отверстия, просунул в него голову. Он стал озираться по сторонам и увидел Дворец о семи драгоценностях и всех небожителей. Фа-хэн обрадовался, но пролезть в отверстие не смог, как ни пытался. Выбившись из сил, он опустился вниз на прежнее место. Его вели прочь, а грешники смеялись ему вослед: "Все видел, да так и не сподобился!"»

Тяжкий груз грехов не позволил незадачливому визитеру наравне с небожителями удостоиться райского блаженства в небесном дворце из золота, серебра, лазурита, раковин тридакны, агата, кораллов и иного хрустала. (Здесь уместно вспомнить известную поговорку: "Рад бы в рай, да грехи не пускают".)

После посещения Дворца небесного императора взору другого визитера открылась райская картинка вполне реального (если не обыденного) свойства.

"...На обратном пути в небольшом отдалении от Дворца небесного императора Сэн-гуй увидел обитель, а в ней множество шрамана (буддийские монахи). Там были (покойные) закононаставник из монастыря Удансы Яжу-бо, его ученик Хуэй-цзинь и другие. Они жили

в помещении просторном и ухоженном; у них было все, чего ни пожелаешь. Сэн-гуй спросил позволения жить с ними, но один шрамана сказал ему так:

– Это страна счастья. Вам, господин, не дано ее обрести".

Райский монастырь, отказавший в приюте провинившемуся монаху (Сэн-гуй зачастил в дом мирянина за подношениями и был по ошибке доставлен оттуда на тот свет), принадлежит к тем элементам запредельного мира, которые проецируются из китайской реальности первых веков нашей эры. Отождествление монастыря с райской обителью само по себе указывает на особый статус монашества и монастыря как религиозного института по отношению к буддийской пастве. (Быть может, буддийский монастырь самим укладом жизни, религиозной обрядностью контрастирующей с окружающей действительностью, вызывал у изумленного неофита-прихожанина невольные ассоциации с раем.) Впрочем, в буддийском коротком рассказе присутствует и противоположная оценка монашества, о чем свидетельствуют и казус, случившийся с Сэн-гумем, и ряд эпизодов, рассказывающих о загробном суде над провинившимися монахами и о мучениях нерадивых монахов в аду. Даже незначительное отклонение от предписанных уставом (либо импонирующих пастве) норм поведения, образа жизни и т.д. чревато для монаха полной утратой авторитета.

*Кристаллизация представлений о рае в школе Чистой земли.*

Продолжая наблюдения над сюжетами буддийских "сяошо", мы обнаружим существенные трансформации в популярных китайских представлениях о рае, происходившие на рубеже IV–V веков. Уже в сюжетах, относящихся к началу V в., (так, по крайней мере, датируются происходящие в них события), содержание этих представлений постепенно унифицируется, приобретает большую определенность и четкую направленность. Отныне рай предстает в образе западной (иногда юго-западной) небесной Страны счастья – Сукхавати (она же: Страна благодати, Мир покоя и радости, Страна вечной жизни – Амиитаюс), обитатели которой пребывают в вечном и сладостном блаженстве под покровительством Амиитабхи – Будды беспредельного света.

В преобладании такого рода идей в китайской системе представлений о рае не заключено ничего неожиданного. В рамках одного из основных и наиболее популярных течений буддизма – секты Цзинту или Чистой земли, а затем и дальневосточного амидаизма – эти идеи остаются религиозным идеалом китайцев и их восточных соседей вплоть до настоящего времени. Существенно, что благодаря буддийскому короткому рассказу мы получаем возможность проследить зарождение и установить исходные параметры этих представлений. Обратимся к одному из сюжетов сборника Ван Яня:

"Вэй Шицзы, уроженец округа Лянцзюнь, чтит Закон и совершенствовался в вере. Дети шли по стопам отца, и лишь жена блуждала в

потемках: не верила в учение Шакьямуни. В первые годы под девизом правления Юань-цзя (424–453) заболела и умерла четырнадцатилетняя дочь Шицзы. Через семь дней она ожила и велела установить высокое седалище, возложив на него Амиабхасутру. Шицзы все в точности исполнил. Дочь прежде соблюдала обеты, совершала ритуал поклонения Будде, однако Амиабха-сутры никогда не видела. Теперь же она воссела на трон и принялась чистым голосом без запинки вращать сутру. Закончив чтение, она сошла с трона и обратилась к отцу:

– По смерти я отправилась в Страну вечной жизни. Там мы трое и повстречаемся: Вы, отец, мой старший брат и я. Здесь посреди пруда растут большие цветы лотоса. Впоследствии вы возродитесь внутри них. Только матушки не будет с нами. Не в силах перенести такого горя, я вернулась предупредить вас.

Только она это сказала, и вновь отошла. А мать отныне стала исповедовать учение Будды<sup>1</sup>.

Название благодной страны, где дочь-праведница назначила свидание отцу и брату, восходит к санскритскому Амиаюс или "Вечная (беспредельная) жизнь" – второму имени владыки рая Будды Амиабхи, т.е. "Беспредельный свет". Описанная в сюжете сцена – праведники, в блаженной неге восседающие на раскрывшихся цветках лотоса – образ, на долгие столетия запечатлевшийся в популярных китайских представлениях о рае.

Эпизоды "райских видений" из двух сюжетов, почти синхронных предыдущему, позволяют уточнить исходные параметры китайских представлений о небесной Стране благодности:

"Бывало, Хуэй-му зачитывала сутру и ночью во сне. Однажды во сне она перенеслась на запад и увидела пруд для омовения, наполненный цветами лотоса. Возродившиеся сидели рядами на тех цветах. Там был один все еще пустующий цветок лотоса. Хуэй-му хотела воссесть на этот цветок, принялась тянуть его к себе. И тут в забытьи стала она читать сутру голосом чистым и звонким. Мать подумала, что дочь мучают кошмары, встала и разбудила ее.

...Однажды Хуэй-му и другие монахини совершали обряд поклонения Будде Амиабхе. По завершении обряда Хуэй-му так и осталась лежать ничком на земле. Монахини подумали, что она заснула, растолкали и стали расспрашивать. Хуэй-му так ничего им не сказала. Только на настойчивые расспросы монахини Цзин-чэн она ответила:

– Когда я лежала ничком на земле, мне приснилось, что прибыла в Страну благодности и видела Будду Амиабху. Он излагал сутру Малое творение<sup>1</sup>. На четвертой главе сутры меня стали толкать, и я очнулась, о чем теперь очень сожалею".

"...В девятом году правления под девизом Юань-цзя (433), когда

---

<sup>1</sup> Сутра Малое творение – Махапраджня-парамита-сутра (кит. Мо хэ бо жо по ло ми цзин) в малой редакции переведена Кумарадживой в начале V в., одна из основополагающих сутр Махаяны.

Тань-юаню было восемнадцать лет, скончался его отец. Тань-юань занемог от горя, был при смерти. Он стонал и бился в отчаянии, но не оставляя упований на Чистую землю, молил о ниспослании знаменья...

...В четвертую стражу (1–3 ч. ночи) вдруг раздался голос Тань-юаня, славославившего нараспев. Монах Сэн-хань очнулся и спросил Тань-юаня, что случилось. Тот воскликнул:

– Я вижу Будду! Он весь из золота! Обличия и роста он такого же, какой бывает у статуи на колеснице<sup>1</sup>. Вокруг него на чжан и более разливается золотое зарево! Приверженцы Будды с хоругвями и цветами в руках заполнили все окружающее пространство. Зрелище такой дивной красоты и великолепия, что нет слов выразить!

Тань-юань находился в западной галерее. Будда явился ему с запада, а сам он стоял в ожидании, обратясь на запад и взывая".

В этих отрывках видения рая составляют основное содержание изложенных событий. Такие видения предстают неким трансцендентным актом общения буддийского адепта, уповающего на вечное посмертное блаженство, с Буддой Беспредельного света и Вечной жизни в его райских владениях – Стране благодати. Эти краткие мгновения ниспосланной верующему свыше внеземной благодати сообщают нам поистине уникальные (в других источниках не зафиксированные) сведения по содержанию представлений о рае, повсеместно бытующих в раннем китайском буддизме.

### *Визуализация*

#### *представлений о рае.*

Предмет упования буддийского адепта – это обретение вечного блаженства в Стране благодати под покровительством сияющего златом

Будды Амитабхи. В мистическом соединении с божественным владыкой состоит высшая суть этого блаженства. Одно из видений рая, возникшее в воображении буддийского адепта, в чем-то сродни театрализованному представлению, апофеозом которого становится сцена с участием всех действующих лиц (обитателей рая), в окружении красочных декораций (хоругвей и цветов) величающих главного героя – Будду Амитабху. Непременным атрибутом райских картин становятся лотосы, на которых восседают праведники, переродившиеся внутри цветка. Судя по эпизодам райских видений, уже в раннем китайском буддизме рай приобретает четкую западную ориентацию: видение Тань-юаня, нарочито ориентируемое в западном направлении, служит тому лучшим подтверждением.

В сюжете о том же персонаже появляется то обозначение буддийского рая – Цзинту или Чистая земля, которое впоследствии послужило названием наиболее популярного (во всяком случае, наиболее массового) течения китайского буддизма. Историю буддизма Чистой земли принято вести от конца IV в. и связывать с именем Хуэй-юаня (334–416), основавшего религиозное сообщество Белого лотоса,

---

<sup>1</sup> Статуя на колеснице – вращающаяся статуя Будды, установленная на движущейся повозке.

высшей религиозной целью которого было возрождение в Стране высшего счастья – Сукхавати. Многогранная деятельность Хуэй-юаня как авторитетного предводителя ученого монашества, всеми признанного арбитра в ученых спорах, автора сочинений по проблемам буддийской догматики, этики, монашеского устава, политического статуса буддизма и т.д., уважаемого патрона буддийской паствы, целенаправленно приспособляющего буддийские догмы к вкусам и потребностям широкой китайской публики – тема отдельного обстоятельного исследования. Нам важно заметить, что внедрение идей Чистой земли не было единовременным актом (пусть даже поддержанным авторитетом Хуэй-юаня), но сложным и длительным процессом, наметившимся задолго до того исторического события, когда сто двадцать три члена сообщества Белого лотоса изъявили желание возродиться на Западе в Стране высшего счастья.

*Легенда о ткачихе и пастухе в контексте протонародного буддизма.*

Обратимся к последнему и, быть может, самому интересному сюжету из серии "райских видений" сборника Ван Яня:

"Гэ Цзичжэ был уроженцем Цзюйжун, потомком Чжичуаня<sup>1</sup>. Его жена происходила из рода Цзи – уроженцев того же округа. Она была преисполнена благочиния и высочайшей супружеской добродетели. В роду Гэ исповедовали учение даосов – бессмертных, и госпожа Цзи ему следовала. Однако в душе она лелеяла закон Будды, тайла в себе веру и не изменяла ей.

В тринадцатом году под девизом правления Юань-цзя (437) госпожа Цзи как-то раз сидела за ткацким станком. И вдруг солнце и облака заблестали; воздух стал чистым и прозрачным. Госпожа отложила челнок, подняла голову и огляделась по сторонам. На западе она увидела истинноносущий образ Амитаюса – Так пришедшего под драгоценными балдахин и хоругвями, заслонившими Млечный путь.

– Не тот ли это Будда Амитабха, о котором говорят сутры?! – воскликнула она, ощутив на сердце радость, и принялась отвешивать поклоны. Цзичжэ все это увидел, встал и подошел к жене. Госпожа Цзи рукой указала ему в сторону Будды. Цзичжэ посмотрел вверх и увидел Будду в полтуловища под балдахин и хоругвями. Внезапно пелена спала. Облака и солнце заиграли яркими красками в сиянии пятицветия. Многие соседи и родственники Цзичжэ лицезрели сей образ. Несколько раз он появлялся, но не надолго, а затем и совсем исчез. Многие селяне стали с тех пор исповедовать Закон".

Суть столь красочно описанного видения состоит в таинстве религиозного общения праведницы с ее божественным покровителем, в том религиозном экстазе (либо предчувствии такого экстаза), который испытывает адепт, лицезреющий Владыку рая. Этот

---

<sup>1</sup> Чжичуань – второе имя Гэ Хуна (284–343/363) – автор знаменитого даосского трактата "Баопу-цзы".

религиозный контекст главенствует в приведенном сюжете, но далеко не исчерпывает его содержания.

Напомним краткое содержание легенды о Пастухе и Ткачихе, имеющем непосредственное отношение к нашему сюжету. На восточном берегу Небесной реки – Млечного пути – жила дочь Небесного императора Ткачиха (астрономический коррелят – звезда Ткачиха или Вега к востоку от Млечного пути), ткавшая небесные одежды – облака. Она влюбилась в живущего на западном берегу Небесной реки Пастуха-волопаса (звезда Пастуха созвездия Орла к западу от Млечного пути). Ткачиха ушла к своему возлюбленному, оставив свои занятия ткачеством. Разгневанный отец вернул Ткачиху на восточный берег и разрешил ей свидания с возлюбленным только раз в году в 7-й день 7-го месяца (день встречи звезд Пастуха и Ткачихи на небосклоне). Сходство нашего сюжета с этой самой популярной китайской легендой представляется несомненным и прослеживается по ряду отчетливых признаков, включая занятия ткачеством одного из партнеров и его местонахождение визави другого партнера, который располагается на запад от Млечного пути. Разве что тема общения возлюбленных замещена (либо совмещена с) идеей религиозного общения праведницы с божеством, а соучастниками этого общения (в силу пропагандистической направленности буддийского короткого рассказа) становятся супруг и односельчане. Автор-составитель МСЦ воспроизводит сюжет, который позволяет заметить своеобразный способ влияния буддизма на китайское массовое сознание посредством наложения новых религиозных идеологем на старый китайский субстрат или фольклорную традицию, уходящую в глубь веков.

*Источники представлений о рае.*

По поводу буддийского сюжета на тему о Пастухе и Ткачихе остается выяснить еще одно весьма важное обстоятельство: какие же сутры поведали благочестивой госпоже-Ткачихе о лучезарном Будде Амитабхе – Пастухе. Попытаемся очертить тот круг буддийской канонической литературы, который если не прямо формировал, то косвенно (через известные нам по сюжетам об адах опосредующие звенья) влиял на представления о рае, бытующие в среде буддистов-мирян.

Основной корпус буддийской литературы, представляющей традицию Будды Амитабхи и Страны высшего счастья, сложился уже в первые десятилетия V в. Были переведены так называемые Три сутры, впоследствии канонизированные в буддизме Чистой земли: "Сутра украшений Страны счастья" (санскр.: "Сукхавативьюха-сутра"; она же: "Амитабхавьюха-сутра", "Амитаюх-сутра"), "Малая сутра украшений Страны счастья" (в кратком наименовании: "Амитабха-сутра"), а также "Сутра созерцания Вечной жизни" (санскр. "Амитаюрдхьяна-сутра"). Первая из этих сутр, известная также под названием "Большая Сукхавативьюха-сутра", переводилась в истории китайского буддизма более десяти раз, в интересующий нас период существовала в семи переводах. Первый и ныне утерянный перевод датируется второй

половиной II в. и принадлежит известному нам по переводам сутр об аде Ань Ши-гао. Наиболее ранний из ныне существующих переводов осуществлен позже, в конце II в. миссионером Локакшеймой; из пяти последующих сохранились лишь переводы Чжи Цяня, датируемый третьим–пятым десятилетием III в., а также Кан Сэн-кая, выполненный в первые годы следующего шестого десятилетия. В отличие от Большой сутры, Малая Сукхавативьюха-сутра приобрела широкую известность и сохранилась до наших дней в единственном переводе Кумарадживы, осуществленном в самом начале V в.

С различной степенью детализации (соотношение объемов 8 : 1), но с неизменным пиететом Большая и Малая сутры прославляют божественную суть лучезарного Будды Амитабхи и великолепие сотворенной им западной Страны счастья, наставляет всяк сущего в этом мире на пути ее обретения. Последняя из Трех сутр – Сутра созерцания Вечной жизни – описывает шестнадцать визуализацией Будды Амитабхи и Страны счастья, достигаемых посредством медитации. Санскритский оригинал этой сутры, в отличие от двух предшествующих, утерян; единственный сохранившийся китайский перевод выполнен Каляшасом и датируется приблизительно третьим–четвертым десятилетием V в.

Круг литературы, связанной с традицией будды Амитабхи, не исчерпывается Тремя сутрами. В их ближайшем литературном окружении должны быть упомянуты по меньшей мере три другие сутры, в интересующий нас период также представленные в китайских переводах. Первой среди них должна быть названа "Сутра сосредоточения-самадхи", в котором Будда лично являет свое присутствие" (санскр. "Прабхутпанна-Буддха-саммухавастхита-самадхи-сутра"); другое название – "Бхадрапала-сутра", переведенная уже во второй половине II в. упомянутым Локакшеймой. Им же была впервые переведена "Сутра доблестного сосредоточения-самадхи" (санскр. "Шурамгама-самадхи-сутра"), дошедшая до нас только в относительно поздней версии Кумарадживы, датируемой началом V в. Последней должна быть названа сутра, упоминавшаяся в связи с сюжетами об адах, а именно "Сутра великого как океан сосредоточения-самадхи, в котором созерцается Будда" (санскр. "Буддханусмрити-самадхи-сагара-сутра"), переведенная Буддхабхадрой в начале V в. Все три сутры, как и обещано в титулах, описывают видения Будды Амитабхи и его земли, достигаемые посредством медитации.

Основной корпус буддийской канонической литературы, связанной с традицией Будды Амитабхи и Страны счастья, сложился в первые десятилетия V в. Судя по частым упоминаниям в сюжетном ряду буддийских "сяшо", наибольшей популярностью в Китае этого периода пользовались Шурамгама-сутра, а в особенности Малая Сукхавативьюха-сутра или Амитабха-сутра, устами Будды Гаутамы возвестившая существование далеко на западе страны Будды Амитабхи, населенной богами и праведниками (нарака – обитатели ада, голодные духи-преты, злые демоны-асуры и животные там



отсутствуют). В Стране счастья благодатная земля и обилие воды, строения из золота и серебра, кораллов и драгоценных камней... В ней царит полное благоденствие и нет места страданиям и греховности, откуда и происходит другое ее название – Чистая земля. Ввиду краткости и обилия из раза в раз повторяющихся риторических фигур, Амитабха-сутра идеально приспособлена к устной проповеди, а предельная доступность и богатая образность делают ее особо привлекательной для непосвященной публики.

Идея нирваны, в образной и аллегорической форме присутствующая в буддийских канонических сочинениях, осталась чуждой китайскому массовому сознанию. Если в среде ученого монашества идеи страны Сукхавати толковались в духе буддийских догм либо служили основанием для медитативной практики, то в среде мирян эти идеи трансформировались в представлении о райской стране – посмертной обители праведников либо становились благодатной почвой для земных видений райской жизни, райских картинок. Сюжетный ряд буддийских коротких рассказов позволяет убедиться в том, что оформление таких представлений в китайском массовом сознании в основном завершилось в первой половине V в.

#### *Выводы.*

С приходом и последующим распространением буддизма в Китае существенной трансформации подверглась

архаичная дуальная структура представлений, включающая поюсторонний и потусторонний миры. Отныне в китайском массовом сознании господствует трехслойная картина мира, в которой реальный мир занимает среднюю, рай и ад – верхнюю и низшую позиции. Усложнение китайской картины мира происходит за счет дополнения двух традиционных идеологем – идеи бессмертия души и собственно представлений о существовании потустороннего мира – новоприобретенной идеей загробного воздаяния. Идея загробного воздаяния инспирировала появление нового элемента в системе представлений о потустороннем мире – института загробного суда, обладающего в раннем китайском буддизме довольно большой степенью самостоятельности. На содержание представлений об аде и рае, хотя и опосредованно, но в значительной мере влияли буддийские канонические произведения – сутры, соответствующий корпус которых существовал в китайских переводах в первой половине V в. Судя по буддийским коротким рассказам, на этот же период приходится процесс первоначального оформления представлений о потустороннем мире – тех представлений, которые с небольшими модификациями господствовали в китайском массовом сознании последующих веков.

## Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте популярный уровень буддизма в сравнении с логико-дискурсивным. Наметьте опорные пункты сравнения.
2. В чем состоят особенности жанра короткого буддийского рассказа? Когда он сформировался?
3. Перечислите основные типы сюжетов короткого буддийского рассказа.
4. Реконструируйте базовые идеологемы протонародного китайского буддизма.
5. Раскройте своеобразие представлений о душе в протонародном китайском буддизме. Прочтите приведенные сюжеты из сборника Ван Яня и проанализируйте, каким образом автор убеждает читателя в реальности загробного воздаяния как меры грехов и добродетелей.
6. Выделите в космографии популярного китайского буддизма автохтонные (китайские в данном случае) и специфически буддийские, инкорпорированные элементы.
7. Перескажите, каким виделся рай adeptам секты Чистой земли.
8. На каких письменных источниках базируются представления о рае в протонародном китайском буддизме?

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ БУДДИЙСКОЙ САНГХИ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭЛИТЫ В КИТАЕ (начальный период)

*Социально-политический  
аспект истории развития  
китайского буддизма.*

В предшествующих разделах подробно рассказывалось об истории появления в Китае индийского учения, его адаптации к китайской культуре и главных отличительных чертах собственно китайской буддийской традиции. Придя в Китай, буддизм продолжил там свое существование не только в виде Учения и комплекса простонародных верований. Параллельно происходило его внедрение в систему официальной идеологии китайского императорского общества и превращение в активную политическую силу. Указанные процессы составляют существо социально-политической истории китайского буддизма на начальном этапе ее развития.

Социально-политическая история китайского буддизма – один из аспектов общей истории его развития и не может рассматриваться вне рамок последней. Однако она обладает рядом специфических примет и относительно самостоятельной научной проблематикой. В данном контексте центральная научная проблема – определение характера и принципов взаимодействия буддизма с китайской государственностью. Социально-политический аспект присущ истории любого идеологического образования, начиная с архаических верований и кончая оформленными религиозно-философскими системами, квалифицируемыми как мировые религии. Названная проблема – не уникальная принадлежность буддологических исследований; она неизбежно встает перед каждым специалистом-культурологом. Тем не менее, научные подходы к ней в современной гуманитарии находятся в стадии разработки, и единой методологии исследования пока что не существует.

Сложность рассмотрения проблемы обусловлена прежде всего тем, что модели взаимодействия между идеологическим образованием и государственностью (или – властными структурами в догосударственный период) не прослеживаются ни в древности, ни в последующие исторические эпохи. Древний мир демонстрирует нам различные типы отношений между жречеством и светскими иерархами. То же самое мы видим и, скажем, для христианского ареала, где в одних случаях церковь находится над религиозными государственными структурами (католицизм), а в других – им подчиняется (православие).

Непосредственно для Китая социально-политический аспект истории буддизма приобретает особые остроту и актуальность еще и потому, что мы имеем дело с прецедентом восприятия цивилизацией чужого для нее вероучения. Причем в данном случае речь идет о цивилизации, уже обладавшей развитым государственным строем и внешне самодостаточной системой официальной идеологии. Поэтому первоочередного внимания к себе требует не столько буддийская, сколько исходная китайская традиция. При разговоре о социально-политической истории китайского буддизма не обойтись без знания таких периферийных, казалось бы, для буддизма и буддологических исследований аспектов, как социальная стратификация и экономические отношения китайского имперского общества, его представления о правителе как харизматическом лидере, социокультурные параметры китайской элиты. Не менее важное значение имеют и другие внешние по отношению к буддийской традиции исторические, социально-политические и идеологические факторы.

Буддизм обретается в Китае уже более двадцати веков, на протяжении которых сама по себе китайская цивилизация и ее государственный строй претерпели заметные изменения. Потянуто, что в различные исторические эпохи условия существования и способы функционирования учения Будды в обществе были неодинаковыми. Менялся и тип отношений между буддийским духовенством и светскими властями. Поэтому для окончательных выводов о характере и принципах взаимодействия буддизма с китайской государственностью требуется проследить его социально-политическую историю в полном ее временном объеме. В данном случае предлагается ограничиться рассмотрением только одного и относительно небольшого по своим хронологическим рамкам этапа ее развития. В свою очередь этот этап соотносится с начальным этапом распространения и утверждения учения Будды в Китае. За таковой обычно принимаются I–VI вв., на которые приходится появление индийского учения в Поднебесной, его адаптация к китайской культуре и превращение из чужого в одно из национальных вероучений, составившее вместе с конфуцианством и даосизмом, нормативную для старого Китая триаду идеологических систем.

В эти же столетия вначале обозначались, а затем в полной мере проявились все процессы, составляющие существо социально-политической истории китайского буддизма. Ключевым моментом здесь правомерно считать провозглашение Учения (Дхармы, или Закона в китайской версии) в первой половине VI в. (правда, на короткое время) государственным вероучением страны. Далеко не все из тех тенденций, которые господствовали в социально-политической истории китайского буддизма на этом этапе ее развития, остались в силе в последующие эпохи. Однако именно он выступает наиболее плодотворным периодом для реконструкции и осмысления инвариантной модели взаимодействия в Китае буддизма с государственностью.

Начнем наше изложение с выяснения характера политических и экономических отношений китайской сангхи с государством, ибо только так представляется возможным установить реальное положение буддийского духовенства в обществе и то, насколько оно было независимым от светских властей.

*Характер политических и экономических отношений китайской сангхи с государством.*

На протяжении IV–VI вв. буддизм пользовался покровительством многих из правящих в то время китайских монархов. Но были ли акты патронажа буддизма тем или иным государственным деятелем проявлени-

ем его личных мировоззренческих позиций или же общих идейно-политических установок режима? Не менее важно установить, что было первичным, а что вторичным – рост ли популярности и политического авторитета буддизма заставил монархов обратить свое благосклонное внимание на сангху или, наоборот, изначально внимание светских властей к сангхе привело к росту популярности буддизма и приобретению им политического авторитета.

К моменту появления индийского учения в Поднебесной Китай представлял собой централизованное имперское государство с разветвленными административными структурами. Центральные и периферийные административные органы осуществляли не только хозяйственные и управленческие функции, но и надзор за всеми сферами духовной жизни общества. Государственному контролю и унификации (с точки зрения их подчинения общественным нормативам) подвергались религиозные верования, наука, литература, некоторые виды искусства. Имелось даже специальное учреждение для цензурирования и регламентации песенного фольклора, т.е. той разновидности поэтического творчества, которая по самой своей природе находится вне границ воздействия государственности и не подчиняется никаким внеположным для нее нормативам.

В подобных условиях проникновение в Поднебесную иноземного учения, проповедуемого чужеземцами – “варварами”, не могло пройти незамеченным для представителей властных структур. Первые же попытки его внедрения в среду местного населения должны были вызвать ту или иную их ответную реакцию. В случае даже не отрицательного, а полностью нейтрального отношения китайских официальных властей к “пришельцу”, деятельность сангхи, предоставленной самой себе, не вышла бы за пределы узкого круга. Индийское учение в течение продолжительного времени оставалось бы мало известной широким массам китайцев и экзотической для них полусектой-полушколой. Коль скоро этого не произошло, правомерно предположить, что буддизм с самого начала попал не просто в поле зрения, но и под покровительство представителей властей, поощрявших географическое расширение сангхи и пропаганду ее учения.

Первая монашеская община возникла не где-нибудь в нейтральном месте, а при дворе одного из удельных князей и принцев крови, т.е. при

содействии человека, бывшего одновременно высоким административным чиновником и членом августейшей фамилии.

Вспомним легенду о вещем сне государя и о прибытии в Поднебесную двух монахов, привезших с собой на белом коне буддийские книги и ритуальную утварь. Продолжение легенды гласит, что для этих-то монахов по августейшему повелению и был построен в 68 г. первый в стране буддийский монастырь – Монастырь Белой лошади. Он находился в пригородном районе тогдашней столицы Китая – города Лояна. Заметим, что в Древнем Китае, в отличие, скажем, от античного мира или Европы, главные святилища располагались обычно не в основной части столицы, а в ее пригородах. Едва попав в Поднебесную, буддизм, если верить приведенной легенде, очутился в центре (в буквальном смысле этого слова) ее политической и религиозной жизни.

Еще в одной легенде сообщается, что в 71 г. началось строительство будущего буддийского монастыря в горном массиве Суншань, расположенного недалеко от Лояна. Этот горный массив входил в число так называемых "пяти священных пиков Поднебесной". Четыре "пика" маркировали собой стороны света, а пятый – массив Суншань – соотносился с центральным, по космогоническим представлениям древних китайцев, земным отрезком, служившим в свою очередь воплощением сакрального политического фокуса мирового пространства. В Суншань находились святилища в честь персонажей божественного и исторического пантеонов. Там проводились религиозные церемонии с участием Сына Неба. Маловероятно, чтобы строительство в таком месте "чужой" культовой постройки было предпринято без особого распоряжения центральной администрации.

Легенды, безусловно, не являются историческим документом. Обозначенным сомнением подвергаются называемые в них даты строительства монастырей: высказывается точка зрения, что на самом деле они возникли не ранее первой половины III в. Но в данном случае нам важны не даты как таковые, а закрепление в народной памяти высокого статуса буддизма. Эти легенды, во-первых, свидетельствуют, что для китайцев появление учения Будды в Поднебесной устойчиво ассоциировалось с его покровительством официальными властями. Во-вторых, в любом случае получается, что возведение буддийских культовых сооружений в политических и религиозных центрах империи (каковыми в III в. оставались Лоян и Суншань) началось несколько ранее, чем светские власти получили возможность хотя бы поверхностно ознакомиться с доктринальным содержанием индийского учения. Подобная ситуация не будет выглядеть столь уже странной, если предположить, что на первых порах буддизм воспринимался мирской китайской элитой в качестве верований и литургических церемоний, связанных с культом Будды (божества, а не Учителя). То, что представители властных структур пока еще не осознавали принципиальных различий между индийским вероучением и национальной религиозной традицией, подтверждается использо-

ванием очередным государем, правившим в середине II в., буддийской ритуальной утвари при совершении жертвоприношений обоженному к тому времени осноположнику даосизма – Лао-цзы.

Об особенностях рецепции буддизма на уровне официальной идеологии имперского Китая еще предстоит отдельный разговор. Сейчас же, подводя предварительный итог нашего изложения, ограничимся констатацией факта, что в условиях китайской цивилизации учение Будды не могло распространяться без политической поддержки официальной элиты.

Но, может быть, сангха оказалась способной к изолированному существованию в экономическом плане? Ведь политическая поддержка государством идеологического образования – разрешение на строительство культовых сооружений, отправление литургии и пропаганду – совсем не обязательно означает централизованное финансирование его социальной организации.

Собственных материальных средств, достаточных для дальнейшего развития и утверждения в Китае, сангха не имела и должна была получать их откуда-то извне. На всем протяжении интересующего нас периода в экономическом укладе китайского общества важное место занимали владения, принадлежавшие земельным магнатам. Собственником большей части земельных ресурсов и материальных богатств страны являлось государство. Правом единоличного ими распоряжения наделялись монарх, принцы крови и высшие административные чины. Нет никаких свидетельств, что чужеземные монахи приобрели себе последователей из числа крупных землевладельцев, которые бы предоставляли в распоряжении сангхи свои земли и денежные средства. Таким образом, и то, и другое она могла обрести только от государства.

В дальнейшем буддийские монастыри получали, разумеется, частные земельные и денежные пожертвования. Но таких пожертвований вряд ли бы хватило, чтобы обеспечить те внешнее великолепие и материальное благополучие, которых сангха достигла к началу VI в. В то время в Китае функционировало 2.846 монастырей, в которых обитали 82700 монахов и монахинь. Многие из этих монастырей мало походили на аскетические обители "скромных служителей Будды". Вот как выглядел один из храмов, построенный в 20-х гг. VI в. на юге Китая. Центральное место в его архитектурном ансамбле занимали семиэтажный Зал Великого Будды и девятиэтажная пагода, внутри которой находились двадцать статуй в человеческий рост божеств буддийского пантеона: десять – из серебра, и десять – из чистого золота.

То, что сангха существовала главным образом на государственных землях и за счет централизованных субсидий, подтверждается, во-первых, синхронными историографическими памятниками, где неоднократно говорится о строительстве буддийских храмов и монастырей по личной инициативе светских иерархов. И, во-вторых, политическими документами – прокламациями (обращения на августейшее имя, открытые письма) противников буддизма. Наиболее резким порицаниям в них подвергается именно экономическая поддержка администрации

учения Будды. Утверждается, что государство отдает буддийским храмам и монастырям свои лучшие земли, разоряет казну на содержание "бездельников-монахов".

Но на деле государство отнюдь не считало сангху собственником подаренных ей земель и ценностей и, если в том возникала необходимость, прибегало к конфискации монастырского имущества и даже к насильственному возвращению в мир монашествующих. Самые сильные удары по сангхе и буддизму в целом были нанесены в 854 г., когда конфискации подверглось имущество почти 45 тыс. храмов. Антибуддийские репрессии IX в. служат наглядной иллюстрацией значительной – как экономической, так и политической, – зависимости сангхи от официальных властей.

При таком характере политико-экономических отношений между монашеской общиной и государством, духовенство не было в состоянии сохранить свою автономию от светской власти, пусть даже попытки в этом направлении предпринимались некоторыми из буддийских деятелей. Одновременно, не имея в своем распоряжении ни властных рычагов, ни материальных ресурсов, необходимых для укрепления политического авторитета Учения, буддийские священнослужители не могли играть решающей роли в социально-политической истории буддизма. Таковая была прерогативой социальной элиты. Но чем же объясняется ее интерес к индийскому учению?

*Культурно-исторические причины интереса к буддизму китайской светской элиты.*

Для того, чтобы понять, почему и для чего буддизм понадобился китайской светской элите, необходимо разобратся, что представляла собой официальная идеология имперского Китая. С утверждением в Китае имперского государства – династии Хань, при которой индийское учение обнаруживается в Поднебесной, – его официальная идеология превратилась в двухчастную систему, состоящую из взаимодополняющих друг друга идейных континуумов: конфуцианства и комплекса представлений о верховной власти и ее носителе, воплощавших этическое и религиозное начала.

Комплекс представлений о верховной власти и ее носителе служил идейным обоснованием места и роли и обществе государя как харизматического лидера. Данный комплекс сложился еще в архаичные времена и в течение многих веков исчерпывал собой идеологическую систему древнейшей китайской цивилизации. Он обладает всеми типологическими признаками, характерными для общекультурной универсалии – так называемого культа "священного (или харизматического) царя". Определяющий из них – вера в наличие у правителя магической силы, благодаря которой он способен исполнять свои сакральные функции: оказывать мироустроительное воздействие на Космос и устанавливать коммуникации с высшими силами. Сакральные функции "священного царя" реализуются посредством ритуальных акций, круг которых в и древнейшем, и имперском Китае всегда был широк и разнообразен.



Помимо непосредственно ритуалов (жертвоприношений, сезонных обрядов и т.д.), космологическую семантику и сакральный смысл имели и некоторые сугубо практические мероприятия, особенно связанные со строительством. Во-первых, для архаического типа мышления любая постройка, тем более культового предназначения, означала специально организованное пространство, противостоящее внешнему хаосу и служащее местом для коммуникации людей с богами и духами. Во-вторых, строительство есть сакральный акт, в котором путем сооружения здания в должный порядок приводится все мироздание (параллелизм, свойственный симпатической магии). В китайском архаике центр мира маркировался с помощью Великого города Шан (культовая столица), который как бы задавал собой параметры всего мирового пространства. Древние святилища по своему архитектурному ансамблю уподоблялись космическому универсуму. Например, свод храма имитировал небесный свод; композиция всего его комплекса воспроизводила территориально-административное устройство Поднебесной и т.д. Постройка служила материальным воплощением сакрального могущества государя, его магической силы. Чем грандиознее и великолепнее возводились здания, тем, значит, большим сакральным могуществом обладал их хозяин/строитель. И обратная закономерность – для подтверждения и укрепления сакрального авторитета государя требовалось возведение как можно большего количества грандиозных и великолепных построек.

С позиций архаического мировосприятия любая социально-политическая коллизия есть нарушение должного миропорядка, что свидетельствует об истощении магической силы правителя, падении его сакрального авторитета и утрате им покровительства высших сил. Для восстановления и первого, и второго, и третьего предпринимался целый набор ритуальных мер. Допускалось обращение к дополнительному покровительству божеств, не входящих в принятый национальный пантеон. Архаичные верования были, как правило, толерантны по отношению к другим верованиям и культурам и обладали способностью их абсорбации. Будучи продуктом архаики, китайский культ "священного царя" сохранил за собой эти свойства: толерантность и способность абсорбации элементов чужих для него религиозных представлений и верований, если они не противоречили его изначальной сути. Более того, вовлекая в поле своего притяжения то или иное идеологическое образование, этот культ активизировал реликты архаики, неизбежно присутствующие в любой религиозной системе. Такую трансформацию претерпело, например, конфуцианство. Оно являлось социально-политическим учением, в котором религиозный элемент был лишь намечен. Но став частью официальной идеологии имперского Китая, конфуцианство приобрело функциональные черты религиозной системы. С начала I в. наблюдается становление культа Конфуция по модели культов божественных персонажей и формирование сопровождавшей его литургии.

Внимание светских властей к учению Будды должно было наиболее

ярко проявляться в тех случаях, когда страна находилась в ситуации социально-политической нестабильности. Проверим, так это было на самом деле или нет, обратясь к конкретным историческим данным. Раннее свидетельство о существовании сангхи обнаруживается в первые десятилетия реставрации правящего дома династии Хань после кратковременной (на рубеже нашей эры) утраты им державной власти. Отец того самого удельного князя, кто покровительствовал буддизму, как раз и является монархом, реставрировавшим Хань. Но может быть, это лишь случайное совпадение? Посмотрим, как развивались последующие события.

III в. ознаменовался утверждением сангхи как социальной организации в китайском обществе и не виданной ранее активностью переводческой деятельности ее членов. Если в I–II вв. было переведено 409 индийских рукописей, то в первой и второй половинах III в их количество составило соответственно 253 и 491 текстов. На первую половину III в. приходятся заключительные годы мучительной и кровавой агонии ханьской империи и военное противоборство между возникшими на ее руинах тремя самостоятельными царствами. Во второй половине III в. произошло насильственное объединение страны, сопровождавшееся мятежами и войнами.

Важнейшей фазой в истории развития всего китайского буддизма по праву считается IV в., когда наблюдаются расцвет теоретической деятельности китайских буддийских идеологов, становление ведущих центров буддийской духовности и образованности, каковыми в то время были сами монастыри; внедрение буддизма в придворную жизнь и приобретение им политического авторитета, что предопределило его дальнейший триумф в качестве идейно-политической силы. Но тот же IV в. – время общенациональной катастрофы. В 311–317 гг. Поднебесная подверглась стремительной и широкомасштабной экспансии кочевых племен, захвативших большую часть (северо-западные и центральные районы) исконных территорий Империи. Осколок китайской государственности сохранился лишь в регионе к югу от реки Янцзы. В результате произошло разделение страны на Север, находившийся под властью некитайских правящих домов, и Юг, которое продолжалось вплоть до последней трети VI в. Буддизм тоже разделился на северную и южную ветви. Все, что говорилось выше и будет сказано дальше, относится главным образом ко второй из них (т.е. южнокитайскому буддизму). Но и на Севере происходили в целом сходные процессы: рост популярности учения Будды в среде местной социальной элиты и приобретение им политического авторитета.

На всем протяжении V–VI вв. социально-политическая обстановка в Южном Китае оставалась крайне напряженной. Внешнее проявление усугублявшейся кризисной ситуации – серия государственных и дворцовых переворотов. Под первыми из них имеется в виду приход к власти нового правящего дома, под вторых – свержение монархов внутри одной династии. За эти два века на Юге сменились четыре династии, каждая из которых просуществовала в среднем около пятидесяти лет; а

на троне побывало в общей сложности 26 государей, царствование некоторых из которых длилось не более полугода. Этап распространения, утверждения буддизма в Китае и его превращение в национальную идеологическую систему приходится на один из самых сложных и трагических периодов в истории китайской цивилизации.

При более детальном рассмотрении историко-политических и идеологических реалий того времени выясняется, что рост популярности учения Будды отнюдь не представлял собой непрерывный и плавный процесс. Каждый новый всплеск интереса к нему со стороны официальных властей происходил вслед за очередным государственным переворотом, тогда как дворцовый переворот, как правило, влек за собой усиление влияния конфуцианства или даосизма и падение авторитета буддизма вплоть до откровенно негативного к нему отношения. В середине 60-х гг. V в., после периода заметной активности учения Будды в качестве идейно-политической силы, были предприняты первые в истории Китая антибуддийские репрессии. Провозглашение буддизма государственным вероучением страны тоже приходится на начальные годы царствования очередной династии, чему предшествовало повышенное внимание прежнего правящего дома к даосизму.

Подобные метаморфозы нельзя объяснить иначе, как поиском политическими лидерами идейных средств для приостановления общего социально-политического кризиса и вспомоществования укреплению возглавляемых ими режимов. Как только выяснялась несостоятельность их поисков (гибель режима или обострение его внутреннего конфликта, что влекло за собой дворцовый переворот), происходила замена одних идейных ориентиров на другие. Но и при обращении официальных властей к тому или другому из трех возможных учений – конфуцианству, даосизму или буддизму, – в действительности оно вовсе не становилось доминантой официальной идеологии. В той же первой половине VI в. представители властных структур, как и их предшественники, продолжали исполнять все полагающиеся национальные религиозные действия, включая "конфуцианско-религиозные" ритуалы. Именно тогда был воздвигнут первый в Китае храм, посвященный Конфуцию.

В свете типологических признаков комплекса представлений о верховной власти и ее носителе становятся также понятными истинные причины щедрости государства (находящегося в весьма непростых как социально-политических, так и экономических условиях) по отношению к сангхе. Финансирование строительства великолепных и грандиозных буддийских храмов имело первоочередной своей целью не создание как можно более благоприятных условий для существования буддийского духовенства, а поддержание и укрепление сакрального авторитета государя как харизматического лидера. Особое значение в конце V–первой половине VI в. социальной элитой придавалось буддийской литургии: по инициативе и при личном участии представителей властных структур проводилось все большее число буддийских церемоний. Но, судя по сохранившимся описаниям, на

самом деле часть из них являлась квазибуддийскими процедурами, идущими от традиционных китайских ритуалов.

Не только в I–II вв., но и значительно позже светскими властями воспринимался в первую очередь и главным образом религиозный элемент индийского вероучения. Они видели в нем религиозную систему, способную через покровительство Будды-божества поддержать магическую силу и сакральное могущество монарха. В этом заключается одна из важнейших особенностей рецепции буддизма на уровне официальной идеологии китайской империи. Данная особенность рецепции буддизма и способы его функционирования в обществе в качестве религиозной системы были детерминированы не буддийской, а исходной китайской традицией. Даже обретя статус государственного вероучения, буддизм не привнес никаких качественных изменений в традиционные китайские государственные структуры и систему официальной идеологии. В этом плане он оказывается скорее декоративным, чем конструктивным элементом китайской государственности.

Не следует исключать возможности проникновения в китайскую официальную идеологию буддийских представлений о Чакравартине – одного из индийских вариантов культа священного царя. Но и в этом случае правильнее будет говорить не сколько о влиянии доктринального ядра индийского учения на китайскую официальную идеологию, сколько об активизации в ходе рецепции протобуддийских архаических универсалий. Это полностью согласуется в другими чертами комплекса представлений о верховной власти и ее носителе.

Эти стороны деятельности светских властей, разумеется, не исчерпывают собой всех аспектов их взаимоотношений с сангхой. Помимо государя, вдохновителями и исполнителями политики, проводимой правящим режимом, являлись и многие другие исторические лица, составлявшие тогдашнюю социальную элиту. Что представляла собой социальная элита китайского имперского общества, как именно и в каких конкретных формах происходило ее общение с сангхой, – все эти вопросы тоже подлежат тщательному рассмотрению при разговоре о социально-политической истории китайского буддизма.

*Институт мирских апологетов буддизма (упасака): его социокультурные параметры и основные направления деятельности.*

В социальной стратификации имперского Китая выделяются два высших привилегированных сословия: потомственная аристократия и "ши". Последний термин обычно переводится как "чиновничество" или "служилая интеллигенция". Оба

варианта перевода условны, так как они лишь частично отражают сущностное наполнение оригинального китайского термина. "Ши" обозначается вся совокупность образованных людей (безотносительно даже к их происхождению и реальному общественному статусу), которые исключительно в силу своей образованности не только обладали правом, но и были обязаны принимать посильное участие в делах

управления страной, исполняя функции гражданских или военных чиновников.

Традиционное китайское общество не относилось к числу стратификационно замкнутых, как, например, варновая структура в Индии. Для китайского общества характерна социальная мобильность, допускавшая переход человека из одного сословия в другое. Выходец из "простого народа", в принципе, если он обладал соответствующей образованностью, мог стать "ши" и даже подняться в верхние слои социальной иерархии (подобные случаи нередко имели место на всем протяжении китайской истории). Еще более зыбкой была грань между "служилой интеллигенцией" и аристократией. Отпрыски аристократических кланов, включая членов августейших семейств, обычно тоже состояли на государственной службе, возглавляя центральные или региональные административные органы. В то же время широко практиковалось награждение "служилых интеллигентов" аристократическими титулами в знак признания их заслуг перед страной и правящим домом.

Само по себе сословие "ши" отчетливо распадается на три подгруппы: мелкое, среднее и высокопоставленное чиновничество. Последнее по своим образу жизни, нравам и мировоззренческим позициям заметно отличалось от первых двух, было фактически тождественным аристократии. Поэтому более обоснованным представляется выделение единого социального континуума – придворно-элитарного круга, который объединял в себе как первое из высших привилегированных сословий, так и верхние слои второго. Придворно-элитарный круг составлял социальную элиту имперского Китая. С ним же совпадал общий контур и интеллектуальной элиты китайского имперского общества. Именно члены придворно-элитарного круга были наиболее образованной частью народонаселения Китая, а потому являлись главными хранителями и создателями национальных духовных ценностей.

Интерес членов придворно-элитарного круга к учению Будды не ограничивался исключительно оказанием ими политической и экономической поддержки сангхе. Они сами принимали буддийское вероисповедание, становясь "упасака" – мирскими апологетами буддизма. Первыми обет упасака приняли отпрыски наиболее могущественных аристократических кланов. Начиная с середины IV в., когорта мирских апологетов буддизма пополнилась государями. Одновременно и в августейших, и в аристократических семействах установилась традиция семейного буддийского вероисповедания, когда упасака становились целая группа близких родственников, принадлежавших к нескольким поколениям. Приблизительно к концу V в. мирскими апологетами буддизма являлась уже четвертая часть членов придворно-элитарного круга. Все это позволяет говорить о формировании в Китае особой, хотя и не выделяемой самой традицией, буддийской социальной организации – института мирских апологетов буддизма.

Нет веских оснований сомневаться в том, что данный институт строился, исходя из светской иерархии, т.е. положение в нем человека определялось его общественным статусом и местом в придворно-элитарном

круге, а не авторитетом как буддиста. Деятельность упасака неизбежно должна была подчиняться общей идейной политике, проводимой правящим режимом, и руководящим установкам политических, а не буддийских лидеров. В этом плане показательным сокращение количества упасака в периоды переориентации официальных властей с буддизма на конфуцианство или даосизм, а тем более – антибуддийских репрессий. Мирские апологеты буддизма обладали всеми возможными властными полномочиями, т.е. как раз они-то и оказали политическое и экономическое влияние на сангху. Упасака были теми людьми, которые традиционно осуществляли интеллектуальное обеспечение всех национальных идеологических реалий.

Идеальная модель отношений между сангхой и упасака строится по принципу "наставник – ученик", когда наставники в обмен на духовное покровительство получают материальное вознаграждение от своих учеников. Подобная модель безусловно функционировала в Китае в первый период распространения там буддизма. Но, учитывая социокультурные параметры института мирских апологетов буддизма, понятно, что в дальнейшем такая модель деформировалась, хотя бы по той простой причине, что в силу собственных культурных стереотипов мирские апологеты буддизма не могли долго оставаться на положении учеников. Сангха имела общие с придворно-элитарным кругом социальные корни. В начальный период своего существования в Китае монашеская община пополнялась преимущественно за счет выходцев из аристократических и чиновничьих кланов. Данное обстоятельство обусловило собой определяющее культурное влияние придворно-элитарного круга на сангху, а не наоборот. В Китае изначально имелись предпосылки для максимального сближения сангхи и института мирских апологетов буддизма, или – буддийского духовенства и придворно-элитарного круга.

Уже в середине IV в. (т.е., когда учение Будды только-только начало завоевывать свои позиции в качестве идейно-политической силы и внедряться в среду социальной элиты) на арене появляется весьма своеобразная фигура буддийского священнослужителя – своего рода "светский монах", монах в миру. Такие монахи, подобно современным им светским интеллектуалам, обладали обширными познаниями не только в буддизме, но и собственно китайских учениях – конфуцианстве, даосизме, а также владели всеми видами искусства – в первую очередь искусством версификаторства, – которые считались нормативными для любого образованного человека. Эти священнослужители, вопреки принятому ими обету, нередко предпочитали уединению в монастыре дружеское общение с близкими к ним по духовным интересам и уровню эрудированности членами придворно-элитарного круга. Те же, в свою очередь, воспринимали "светских монахов" не столько как носителей буддийской духовности, сколько как выразителей идеи "свободы человека от порочного и грязного мира", пользовавшейся в то время огромной популярностью в среде китайских интеллектуалов. Сан священнослужителя и его одеяние

выглядели в их глазах разновидностью экстравагантности поступков и внешнего вида, что тоже входило в стабильный набор идеала личности, характерного для этой среды. Так наметилась тенденция к сближению сангхи и института упасака на основе в значительно большей степени китайской, чем буддийской, культурной традиции.

В V в. фигура "светского монаха" дополняется еще более примечательной фигурой "монаха-придворного". "Монахи-придворные" уже не ограничивались дружеским общением с членами придворно-элитарного круга, но стремились к личному участию в светской и политической жизни общества. Дворцы светских иерархов заполнились буддийскими проповедниками, наставниками и духовниками, которые волей-неволей, а чаще – вполне целеустремленно втягивались в кипевшие вокруг них околотронные распри. Они становились членами политических группировок и фракций, а то и государственными советниками монахов, ведя при этом образ жизни высокопоставленных царедворцев.

В IV–VI в. в образе монашествующих все более отчетливо проглядываются черты светских интеллектуалов и государственных лиц, тогда как мирские апологеты буддизма стремились взять не себя функции, обычно свойственные буддийскому духовенству, в первую очередь, организационную и пропагандистическую.

Помимо участия в строительстве культовых сооружений, важным направлением организационной деятельности мирских апологетов буддизма становится проведение публичных диспутов, устраиваемых при дворах светских иерархов. Практика проведения такого рода диспутов имела место и в Индии (идя со времен царя Ашоки), и в Китае, где еще в древности насущные проблемы страны выносились на широкое обсуждение при дворах государей. В данном случае равно возможно влияние обеих культурных традиций.

Принято считать, что публичные диспуты конца V–первой половины VI в. оказали положительное влияние на состояние буддийской духовности, ибо способствовали пропаганде учения Будды. Но, во-первых, для участия в публичных диспутах, помимо буддийских священнослужителей и мирских апологетов буддизма, приглашались и другие именитые деятели культуры (ученые, философы, литераторы), не принадлежавшие к институту упасака. При этом количественный состав участников полемики скорее всего был не в пользу буддийского духовенства. К такому предположению приводит анализ документов одной из массовых полемики, состоявшейся в десятых годах VI в. Из выступивших на ней 63-х ораторов только один – и это следует подчеркнуть – был монашествующим.

Во-вторых, частичное перемещение центров буддийской духовности из монастырей во дворцы светских иерархов позволяло им осуществлять более пристальный и полный контроль над жизнью сангхи. Нет уверенности, что обсуждению на публичных диспутах подлежали исключительно теоретические проблемы. Обращает на себя внимание факт обнаружения в то же самое время сочинений, написанных упа-

сака, где поднимались такие находящиеся вне компетенции мирян вопросы, как регламентации бытия монашествующих. Но коль скоро такого рода вопросы могли подниматься мирскими апологетами буддизма в письменном виде, следовательно, не исключена вероятность их устного обсуждения, причем в аудитории, состоящей в основном из членов придворно-элитарного круга. Это означает прямое вмешательство светских властей во внутренние дела сангхи.

В-третьих, публичные диспуты предполагали вовлечение в буддийскую теоретическую деятельность светских мыслителей. Попытки светских идеологов, тоже совсем не обязательно принадлежавших к упасака, приступить к разрешению доктринальной – с их точки зрения – проблематики Учения обозначились еще в середине IV в. Теперь же число таких идеологов (как упасака, так и не принявших формально буддийское вероисповедание) несоизмеримо возросло. Однозначно оценить их действительный вклад в буддийскую теоретическую мысль трудно, так как в каждом отдельном случае требуется конкретный разговор. Но вот что произошло, например в идеей "неуничтожимости духа" ("шэнь бу ме"). Сформулированная в трудах ведущих буддийских мыслителей IV в., она затем разрабатывалась преимущественно идеологами-упасака, окончательно превратившими ее в квазобуддийскую концепцию, отчетливо коррелирующую с национальными архаическими анимистическими, верованиями и древними натурфилософскими построениями. Теоретическая активность мирских апологетов буддизма, еще более возросшая благодаря публичным полемикам, таила в себе реальную угрозу профанации Учения.

Параллельно наметилась тенденция к секуляризации буддийской теоретической мысли. Одной из главных разновидностей интеллектуальной деятельности образованных людей (в том числе непосредственно членов придворно-элитарного круга) была историография, в рамках которой создавалась традиционная общественно-политическая мысль, нацеленная на рассмотрение всего комплекса вопросов теории государственности. То, что сами упасака придавали первоочередное значение именно буддийской историографии, закономерно. На протяжении всего трех десятилетий дважды предпринимались попытки создать обобщающий труд по истории буддизма (эти памятники, к сожалению, не сохранились). И оба раза — по инициативе светских иерархов и при участии светских ученых-историков. Примечательнее другое — историография к концу V—началу VI в. оказывается в центре внимания собственно буддийских теоретиков. Буддийские идеологи того времени самоустраиваются от разработки доктринальных основ Учения (как это было в IV в.), сосредотачивая свои усилия на создании историографических памятников: сводов жизнеописаний, историко-документальных антологий.

Тенденция к секуляризации буддийской духовности прослеживается также на материале поэтического творчества этого периода. Китайская буддийская поэзия появилась как "монашеская": первые относящиеся к ней поэтические произведения были созданы священнослужителями.



телями. К концу V в. буддийскими поэтами были по преимуществу мирские апологеты буддизма. Традиция "монашеской" буддийской поэзии вновь вступила в силу и окончательно утвердилась намного позже – в VIII–XIII вв.

В целом пропагандистическая функция мирских апологетов буддизма включала в себя следующие основные направления: теоретическую и комментаторскую (комментирование и толкование переводов сутр) деятельность, а также поэтическое творчество. Все три исходно принадлежали китайской социально-интеллектуальной элите. Основные направления деятельности мирских апологетов буддизма в конечном счете происходили не из их вероисповедания, а собственных культурных традиций.

Особого разговора заслуживает участие урасака в буддийской литургии вплоть до самоличного проведения ими служб. С точки зрения китайской традиции исполнение мирянами прямых функций священнослужителей вполне оправдано. В Китае по каким-то причинам так и не сформировалось самостоятельного жреческого сословия. Тот же комплекс представлений о верховной власти и ее носителе не имел своей собственной социальной организации, отделенной от государственных структур. Роль "первосвященника" исполнял сам государь, а прочие сакральные функции возлагались на административные чины в соответствии с их рангом. Губернатор провинции обладал определенными сакральными полномочиями: он нес ответственность за состояние миропорядка на вверенной ему территории и лично осуществлял необходимые для его поддержания ритуалы. В центральные административные учреждения входили специальные ритуальные посты. Занимавшие их чиновники осуществляли организацию и проведение культовых церемоний. Мирские апологеты буддизма пытались подменить собой буддийских священнослужителей, а последние охотно делегировали им свои специфические функции.

Участие урасака в буддийской литургии знаменует собой превращение Учения в составную часть официальной идеологии имперского Китая, ибо функционирование последней должно было обеспечиваться именно и в первую очередь социальной элитой. Но тогда и сангха должна была возглавляться высшим светским иерархом, т.е. самим государем. Так это и произошло. Попутно с провозглашением буддизма государственным вероучением страны изменилась и титулатура монарха: к принятым двухсложным клише "Сын Неба" ("тянь-цзы") и "Августейший божественный владыка" ("хуан-ди") было добавлено слово "Пуся" – "Боджисаттва". Китайский государь превратился в царя-Бодхисаттву, что означало фактическое слияние сангхи с государственными структурами при подчинении первой вторым.

Все указанные тенденции угасают только после гибели пробуддийской династии (на рубеже 50–60-х гг. VI в.). В результате буддизм частично утратил свои социально-политические позиции. Вместе с тем сангха вышла из-под прямого подчинения государственным структурам и оказалась на некотором от них отдалении. В 50–60-х гг. VI в. наблю-

дается новая фаза развития буддизма как Учения, ознаменовавшаяся интенсивным процессом формирования собственно китайских буддийских школ.

*Выводы.*

Во-первых, в условиях китайской цивилизации сангха оказалась в известной политической и экономической зависимости от светских властей, а буддизм в целом – от китайской государственности. Их взаимодействие строилось по принципу подчинения первого второму: государство стремилось не только осуществлять тотальный контроль над жизнью монашеской общины, но и использовать Учение в своих собственных целях и для решения своих социально-политических задач.

Во-вторых, особенности восприятия буддизма на уровне официальной идеологии имперского Китая и способы его функционирования в обществе как части последней определялись не буддийской, а исходной китайской традицией. Для социально-политического аспекта истории китайского буддизма следует говорить не об адаптации индийского учения к китайской культуре, а о его китаизации.

В-третьих, популярность учения Будды в среде социальной элиты китайского общества, внимание к нему официальных властей и его превращение в активную политическую силу оказали двойственное влияние на состояние китайской буддийской традиции. С одной стороны, были созданы внешне предельно благоприятные политические и экономические условия для функционирования сангхи. Однако с другой, в среде правящей элиты наметилась тенденция к упрощению образцов буддийской теоретической мысли и к секуляризации самого Учения.

### **Вопросы и задания**

1. Что такое социально-политический аспект истории китайского буддизма и какие общекультурные факторы следует учитывать при его рассмотрении?
2. Каков изначальный характер политических и экономических отношений сангхи с китайскими светскими властями, чем это объясняется и как сказалось на принципах взаимодействия буддизма с китайской государственностью?
3. В чем заключаются историко-культурные причины интереса китайских официальных властей к индийскому учению? В чем конкретно проявилось влияние китайской исходной культурной традиции на особенности рецепции буддизма на уровне официальной идеологии имперского Китая и способах его функционирования в обществе?
4. Какие формы приняли взаимоотношения между сангхой и институтом мирских апологетов буддизма и какими факторами определялась тенденция к их предельному сближению?
5. К каким положительным и отрицательным результатам для сангхи и всей китайской буддийской духовности привело повышенное внимание к учению Будды официальных властей и его превращение в активную политическую силу?

ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
БУДДИЙСКОЙ КОСМОЛОГИИ  
(начало XIX – первая треть XX в.)

*Социально-исторические  
особенности  
отечественной буддологии.*

Историческое своеобразие отечественной буддологии состояло в двух направлениях ее развития, которые мы условно обозначим как прикладное и академическое. Первое на-

правление сформировалось под влиянием геополитических и административных задач и представлено в основном работами православных миссионеров, осуществлявших христианскую проповедь среди буддистов.

Второе направление развивалось в рамках научного востоковедения и представлено трудами ученых, изучавших письменные памятники и культуру стран буддийского ареала.

Задача данного раздела – показать, как буддийская космология изучалась отечественными авторами обоих направлений, каким образом методологическая или вероисповедальная позиция автора-исследователя обуславливала особенности восприятия явлений буддийской духовной культуры.

Буддологические исследования традиционно находились в центре внимания отечественных востоковедов, и это во многом объясняется влиянием геополитического фактора. Процесс расширения российских территорий имел преимущественно восточное, а не западное направление. По меткому замечанию акад. В.П. Васильева, русских толкали в Азию сам ход исторических событий, и невозможно было заранее установить предел этого движения. Задача интеграции присоединяемых территорий и развития административных контактов с центральной властью требовала самого пристального изучения религиозных верований автохтонного населения.

Вопросы освоения буддизма в его "ламаитской"<sup>1</sup> форме для русских исследователей имели далеко не только академический характер. В злободневной для своего времени работе кн. Э.Э. Ухтомского "Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет" необходимость

---

<sup>1</sup> *Ламаизм* – термин, введенный европейскими исследователями для обозначения той формы буддизма, которая первоначально развилась в Тибете, а затем распространилась в Монголию и на территорию Российской империи.

исследования ламаизма обосновывается геополитическими потребностями более полного включения Сибири в общероссийский исторический процесс, целями экспансии христианской культуры в новые регионы. "Мы хотим наконец, – писал Ухтомский – сознательно воспользоваться плодами стихийного движения казачьей вольницы в глубь Азии и стать звеном, соединяющим очаги христианской культуры с коснеющими во тьме языческими центрами"<sup>2</sup>.

Доминирование геополитического фактора в определении предмета буддологического исследования предельно четко обозначено исследователем Монголии А.М. Позднеевым: центральную власть и местную администрацию интересовали только функционирующие в данный момент религиозные представления, детали образа жизни мирян и духовенства.

Господство однозначной ориентации на изучение живого – синхронно функционирующего – буддизма, продиктованное геополитическими целями, существенно сузило буддологическую проблематику. Вопросы общекультурологического концептуального характера первоначально не входили в сферу исследований.

Изучение бытования буддизма в ареале расселения его носителей – калмыков, бурят, монголов – в пределах Российской империи имело по крайней мере два практических аспекта – реализацию собственно административных задач и задач культурной интеграции, в частности, христианизации буддистов. Задолго до формирования научной буддологии, представители которой открывали Европе рафинированные сочинения буддийских философов и логиков, путешественники и православные миссионеры изучали буддийский быт обширных территорий Российской империи.

Предмет исследования ограничивался конкретной формой буддизма – ламаизмом, т.е. традицией, значительно более поздней по сравнению с исходной – индийской. Процесс трансмиссии буддизма из Индии был многоэтапным. Если уже к VII в. в Тибете начинается история ламатизма, то в Монголии буддизм распространяется в XVI в., а в пределы Российской империи это учение приходит в конце XVII в. На первом этапе – "Индия-Тибет", "Китай-Тибет" – наблюдалось взаимопроникновение буддизма и автохтонных культов. В дальнейшем распространялась эта "амальгамированная" форма. Многие элементы общности автохтонного тибетского культа бон, персонажи бонского

---

<sup>2</sup> Ухтомский Э. Из области ламаизма. Спб., 1904. С. 44–45. Автор – представитель древнего княжеского рода. Окончил историко-филологический ф-т Санкт-Петербургского ун-та. Впоследствии служил в департаменте духовных дел иностранных вероисповеданий. Командировался в Сибирь и Ср. Азию для изучения жизни буддистов. Его путешествия описаны в сочинении "От Калмыцкой степи до Бухары" (СПб., 1891). В ходе своих поездок собрал коллекцию предметов буддийского культа, которые описал в ряде статей. Коллекция кн. Э.Э. Ухтомского хранилась в Русском музее. Ее материалы описаны тибетологом А. Грюнведем, а также в 6-м выпуске Библиотеки Буддиста "Обзор собрания предметов ламайского культа". СПб., 1905. См.: Востоковедение в Петрограде. 1918–1922. Пг., 1923. С. 61.

пантеона вошли в систему тибетской формы буддизма. Это "поглощение" автохтонного идеологического фона способствовало укоренению буддизма на новых территориях.

Отечественные буддологи изучали ламаизм, распространявшийся в Сибири и калмыцких степях, на доступном им материале – т.е. текстах, имеющих хождение в религиозных центрах и среде буддистов-мирян, и через наблюдение религиозной буддийской обрядности. Изучаемый материал являл собой в религиоведческом отношении весьма неоднородную картину – это был причудливый сплав буддийской догматики и элементов тех центральноазиатских культов, которые впитал в себя буддизм в силу своей толерантности. Эта важнейшая черта ламаитской традиции хорошо просматривается на космологическом материале.

Немаловажную роль в формировании исторического своеобразия русской буддологической литературы, касающейся буддийской космологии, играли те же факторы, что и в европейской академической буддологии XIX–XX вв., – в частности, возможность ознакомления с письменными памятниками. В это время выбор объекта изучения для буддолога во многом зависел не от научно обоснованной позиции ученого, решающего конкретную научную задачу, а от того, какие именно тексты были у него "под руками". В условиях, когда научной концепции буддизма как целостной религиозно-философской системы еще предстояло сформироваться усилиями отечественной востоковедной школы, содержание европейских представлений о буддизме изменялось вслед за введением в научный оборот новых письменных памятников. Этот процесс во многом обуславливался случайными обстоятельствами.

Сведения о буддизме извлекались не только из письменных памятников, а, прежде всего, в ходе посещений традиционных религиозных центров и регионов бытования буддизма. Работа над письменными памятниками, уже известными в Европе, велась в текстологическом плане и не затрагивала "живого буддизма". Как правило, европейские и отечественные буддологи сами предпринимали путешествия в регионы распространения буддизма. Более вероятной в таких условиях становилась встреча ученого не с сакральным текстом, а именно с таким, который имел широкое хождение в среде верующих. Менее доступными оказывались тексты, ознакомление с которыми требовало вхождения в буддийские сообщества, получения религиозных посвящений.

Для исследователей, знакомившихся с буддизмом, бытовавшим среди бурят и калмыков, сложность отождествления базовых текстов увеличивалась в силу того, что наряду с тибетскими сочинениями и переводами памятников индийского буддизма на тибетский язык были распространены как переводы, так и автохтонные буддийские тексты на монгольском, бурятском и калмыцком языках.

Конкретные сведения по функционированию буддийской литературы в Забайкалье представлены в монографии "Ламаизм в Бурятии XVIII – начале XX в." (Новосибирск, 1983). С использованием архив-

ных документов и других источников авторы восстанавливают картину распространённости буддийских текстов в этом регионе. Для целей данного раздела это существенно важно, так как дает возможность представить текстовый материал, с которым работали буддологи прошлого.

В Бурятии на тибетском языке издавались обрядники, учебная литература для монастырей – канонические тексты индийского происхождения и комментарии к ним. Популярные сочинения по вопросам вероучения, этики, биографии деятелей церкви, рассчитанные на широкие слои верующих, издавались на монгольском языке.

Большие канонические своды привозились из-за рубежа и были доступны только ученым ламам. Издаваемая на монгольском языке литература для мирян – "Улигер-ун далай" ("Море притч"), "Улигер-ун ном" ("Книга притч"), жития (намтары), дидактические сочинения о рае и аде и т.д., упоминаемые авторами "Ламаизма в Бурятии", вероятно, служили исходным пунктом реконструкции буддийского вероучения и в особенности буддийской космологии отечественными исследователями. В анализируемых нами буддологических сочинениях авторы ссылаются именно на эти тексты<sup>1</sup>.

Включение в круг их внимания этой популярной литературы не выглядит случайным, если помнить о социальных задачах изучения буддизма. Этими задачами объясняется и тот факт, что подавляющее большинство авторов, излагающих буддийскую космологию, – это деятели православной церкви, осуществлявшие миссионерское служение среди буддистов. Космологические представления, в особенности космография, учение о типах живых существ и адах выступали тем срезом буддийского мировоззрения, который конституировал религиозное сознание буддиста-мирянина.

Серьезное препятствие на пути создания обоснованной концепции буддийской космологии состояло в том, что не была решена проблема критериев различения памятников схоластического и протонародного буддизма. Эта проблема еще не осознавалась в научной буддологии. Реконструируя буддийскую космологию на основе популярно-дидактической литературы, исследователи зачастую полагали, что этим и исчерпывается буддийское учение о мире. Далеко не во всех работах бытующие верования буддистов возводились к их текстовой первооснове.

---

<sup>1</sup> О переводах буддийских философских текстов на языки монгольский и калмыцкий, доступных русским исследователям начала XX в. см., в частности: *Гурий, Иеромонах*. Нигилистический принцип буддийской философии и современные течения в ламаизме. Казань, 1909. В этой работе анализируется текстовая основа буддийского высшего духовного образования у калмыков.

*Первые труды о буддийской космологии.*

Первые упоминания о буддийской космологии встречаются в работах Б. Бергмана<sup>1</sup> и И.Я. Шмидта<sup>2</sup>. Статья Бергмана о тибетско-монгольских

верованиях излагается Е.Ф. Тимковским в обширнейших путевых заметках, которые он вел во время поездки в Китай, сопровождая членов Пекинской духовной миссии к месту их назначения в 1820–21 гг. [см.: *Тимковский Е.Ф.* Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 гг. 3 т. Спб., 1824].

Основное внимание Бергман уделил описанию буддийской космологии, включив в него элементы, не специфичные для ее первоначального индийского варианта. Гора Сумеру, по воспроизведению Бергмана, покоится среди мирового океана на "златоцветной черепахе", которую Манчжуши оживил, чтобы затем пронзить стрелой и низвергнуть в глубину в качестве основания горы. В дальнейшем описание горы Сумеру и континентов у Бергмана соответствует традиционному. Воспроизведен также буддийский социогонимический миф.

Авторский текст статьи Бергмана отыскать не удалось, но мы сочли возможным упомянуть о ее содержании по двум причинам – она отражает космологические представления, бытовавшие среди буддистов в начале XIX в., и путешественник Тимковский считает важным воспроизвести их в своей книге. Это свидетельствует о понимании важности космологической тематики в описании буддийского мировоззрения.

Статьи И. Шмидта о буддийской космологии представлены в Обзоре трудов Академии наук. Шмидт в основном останавливается на описании периодов развития миров и строении трех миров. В этих описаниях отчетливо прослеживается обусловленность европейскими философскими схемами. Мир живых существ интерпретируется как проявление вечного безусловного самосознания, а все миры описываются как содержащие преимущественно духовное или материальное начало. Важное значение идеологемы "карма" для космологических построений признается и этим автором, но в характерной для его времени форме: "Буддист не дает никому отчета в своих поступках, но самые деяния его произносят себе приговор и предуготовляют ему то место, которое он должен занять по смерти". [О трудах Г. Шмидта, см.: *ЖМНП.* 1834. Ч. 3, С. 380].

Космология здесь не является самостоятельным предметом изучения, буддийская Вселенная рассматривается наряду с другими элементами буддийского мировоззрения.

<sup>1</sup> Бенджамин Бергман (1772–1856) – изучал верования калмыков-буддистов. Он перевел несколько калмыцких текстов и опубликовал свои наблюдения над обычаями калмыков. Перевел "Зерцало Вселенной", тексты, содержащие космологические описания.

<sup>2</sup> Исаак Яков Шмидт (1779–1847) – один из основателей русской монголистики и тибетологии, исследователь калмыков, среди которых жил с 1904 по 1906 г. Четыре обширные статьи 1832–1837 гг. посвящены буддизму махаяны.

Первой большой работой, специально посвященной буддийской космологии, стало сочинение О.М. Ковалевского<sup>1</sup>, которое автор так и озаглавил: "Буддийская космология" [*Ковалевский О.М.* Буддийская космология // Уч. зап. Казанского ун-та. Кн. 1, 3. 1835–1837 гг.]. Для написания этой книги Ковалевский пользовался материалами тибетского и монгольского рукописных фондов библиотеки Казанского университета – в то время крупного центра монголоведения. Предмет буддийской космологии Ковалевский обозначает следующим образом: "... о наружном виде и жителях Вселенной, о начале ее и разрушении". Сообразно этому Ковалевский воспроизводит учение о трех мирах, высказывая мысль о том, что граница между ними – указание на состояния духа, различающиеся "степенью удаления от сансары". Для методологической позиции Ковалевского характерны традиционные для христианизированного европейского мышления дихотомии "дух-плоть", "дух-материя". В терминах этих дихотомий он пытается осмыслить исходный материал. Путь спасения описывается как постоянное борение духа с плотью, мир форм – вместилище душ тех людей, которые, "одержав победу над плотью, достигли блаженства, обещанного за добрые дела в мире органическом" [1835. Кн. 1. С. 415], мир не-форм – как обитель чистого духа, не связанного с материей. Ковалевский воспроизводит основные информационные блоки буддийской космологии: типологию живых существ (в его трактовке – шесть типов живых существ), космогеографию, космогонические представления. Подробнее всего Ковалевский останавливается на описании адов и их обитателей. Все в том же ключе христианской дихотомии "дух-плоть" он интерпретирует "адское" существование как возмездие за увлечение чувственными удовольствиями в ущерб "самосознательному духу".

Ковалевский в косвенной форме указывает на существенную черту буддийской космологии: "Не увидим здесь премудрого Творца, созидающего все из ничего, одним словом своим. Место его у буддистов занимает непреложный закон судьбы, по которому Вселенная получает свое начало и разрушается в положенное время..." [1837. Кн. 1. С. 113]. "Судьбой" в данном контексте именуется карма. Вдумчивый культуролог Ковалевский рефлексировал на историко-культурное своеобразие тех форм буддийского мировоззрения, которые изучал. Он подчеркивает, что космологические сведения жителей Цейлона, Китая, Тибета и Монголии отличаются от индийских, исторических более ранних. Это одно из первых в отечественной литературе высказываний по поводу трансформации буддийского учения в ходе исторического развития и географического

---

<sup>1</sup> Научная биография О.М. Ковалевского во многом типична для своего времени. Знание языков, в частности монгольского и китайского, Ковалевский совершенствовал в путешествиях по Забайкалью, Монголии и Китаю. Эти странствия заняли у него несколько лет, но позволили стать подлинным знатоком языков и культуры изучаемых народов.



распространения. В своем сочинении Ковалевский опирался также на работы предшественников – Бергмана и Шмидта. Хотя в "Буддийской космологии" еще не сформирована схема отбора материала и изложение превалирует над анализом, долгое время этот труд видного отечественного монголиста был одним из немногих надежных источников сведений по основам буддийских представлений о мире.

*Православные миссионеры и деятели церкви – исследователи буддийской космологии.*

После Ковалевского дело изучения буддийской космологии надолго перешло в руки православных миссионеров Сибири и Калмыкии, а сами исследования приобрели характер вероисповедного диспута. Не преследуя

чисто научных целей, сочинения этого класса раскрывали содержание буддийского мировоззрения как системы, противоположной христианству по догматике и религиозной практике. Такого рода литература была призвана, в частности, стать пособием для тех деятелей церкви, которые в своей духовной работе и по священнической миссии связаны с задачами христианизации буддистов на территории Российской империи. В круг внимания деятелей христианской церкви попадали в первую очередь буддийские сочинения популярного характера, широко распространенные в среде верующих буддистов-мирян. Литература этого толка содержала ряд устойчивых космологических сюжетов, которые воспроизводились в работах христианских миссионеров, пытавшихся полемизировать с основами буддийского вероучения.

Рассмотрим некоторые из этих полемических работ в хронологическом порядке. Монография архиепископа Нила<sup>1</sup> "Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири" (СПб., 1858 г.) характерна для круга сочинений христианских церковнослужителей, посвященных буддизму. Космологически сюжетам в этом труде отводится отдельный раздел. Описание буддийской космологии включено в сочинение, в целом посвященное изложению основных принципов буддийской этики и обрядности, а также специальным вопросам – истории буддизма в Сибири, его борьбе с автохтонным шаманизмом, врачебному искусству ламского духовенства. Структура книги позволяет отнести ее к жанру обзорной литературы, посвященной скорее описанию бытования буддизма по личным наблюдениям, чем научному анализу буддийских письменных памятников.

Буддийские канонические тексты используются арх. Нилом как дополнительные источники сведений по конкретным вопросам буддийского вероучения. В распоряжении автора были, что явствует из ссылок, исключительно монгольские материалы. Буддийскую космо-

---

<sup>1</sup> Нил, архиепископ Ярославский (1799–1874). В миру – Николай Федорович Исакович. Окончил курс Санкт-Петербургской духовной академии, был архиепископом Иркутским, потом – Ярославским. Среди его трудов, наряду с собранием проповедей – "Путевые записки о путешествии по Сибири" (Ярославль, 1874).

логию арх. Нил в соответствии со своей христианоцентристской установкой пытается изложить в той последовательности, которая более подошла бы для описания христианского учения о мире. Это подтверждается, в частности, названиями разделов: "происхождение мира", "первые обитатели видимого мира", "первый в мире человек и первая чета", "события первых времен" и т.д.

Космогоническая картина, воспроизведенная арх. Нилом, отражает разрозненные сведения, бытовавшие среди буддистов Сибирского края. Однозначно установить их текстовую первооснову не представляется возможным. Изложение наряду с буддийской космологией аналогичных шаманских представлений может быть объяснено тем, что в процессе христианизации неопиты рекрутировались как из буддистов, так и шаманистов. Поэтому христианские проповедники должны были быть готовы к дискуссии и по этим вопросам тоже. Шаманизму арх. Нил посвящает главу "Борьба буддизма с шаманством и характер последнего". Собственно изложению буддийской космологии в книге посвящено несколько глав. Поскольку во введении автор упоминает о необходимости предварительного поиска космологических сюжетов в большом массиве буддийских текстов, можно предположить, что полный текст космологического раздела "Абхидхармакоши" Васубандху (V в.) не был известен ни носителям буддийского вероучения в Забайкалье, ни его исследователям.

Упомянутые в книге арх. Нила монгольские сочинения – это Ганджур, Мани Гамбум (свод канонических буддийских текстов, входивший в состав Ганджура), Улигер-ун далай (Море притч), ряд текстов о будде Амитабхе, исторические хроники и тексты, названия которых, приводимые автором, означают лишь "Собрания книг", "ксилограф". Транскрипции арх. Нила отличаются от общепринятых, потому что он записывал названия сочинений так, как они произносились бурятами в Забайкальском крае.

И канонические тексты, и хроники, и отдельные тексты нравоучительного содержания приводятся арх. Нилом без указания степени их значимости для исследования буддийской космологии. Это свидетельствует об отсутствии концептуализации буддологического знания в тот период.

Уже Ковалевский переводил "Море притч"; текст "чихула керглекчи", на который ссылается арх. Нил, упоминается и в "Буддийской космологии". Это указывает на то, что и академический исследователь Ковалевский, и деятель церкви арх. Нил располагали примерно одним кругом исходного текстового материала.

Весьма подробно и основательно книга о. Иоанна Попова "Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения" (Казань, 1898). Отец И. Попов был одним из видных идеологов "просвещенного миссионерства". В упомянутом сочинении о.И. Попов подробно разбирает учение о трех мирах и населяющих их шести типах существ, которые подразделяет на "хорошие перерождения" (боги, асуры, люди) и "дурные" (животные, преты, обитатели ада). За этой несколько

наивной формой выражения подразумевается идеологема кармы в ее популярной трактовке как закона воздаяния за "дурные" и "благие" дела в предыдущем перерождении. Рассматриваются также восемь холодных и восемь горячих адов, социогонический миф. Попов в соответствии со своим предметом изучения – ламаизмом – затрагивает и специфически ламаистские элементы – культ Амиды и Авалоки-тешвары, бодхисаттвы Манчжушри. Отец И. Попов воспроизводит также классификацию живых существ по степени обладания ими "сущности Будды", согласно которой существуют и соответствующие месту в этой классификации пути спасения. Это люди с "прерванным происхождением" по нравственному уровню сопоставимые с животными, люди с "неизвестным происхождением", слабохарактерные и зависимые от среды, а также шраваки, пратьекабудды, бодисаттвы. Понятие "происхождения" в данном случае связано с концепцией новых рождений и категорией кармы, которую Попов именует "суммой дел": «Сумма дел, совершаемых существами, поддерживает существование Вселенной со всеми ее степенями и разрядами тварей; качество и важность дел определяют для нее будущую форму перерождения. Таков закон жизни или "закон воздаяния", как называл его Будда» [С. 84]. В данной работе лишь намечена связь космологических представлений с фундаментальными буддийскими категориями, хотя сама космологическая картина воспроизведена весьма детально.

Характерные для работ христианских миссионеров черты присущи и сочинению иеромонаха Мефодия "Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его" (СПб., 1902). Автор воспроизводит основные сведения космологического характера, дает примеры вероисповедных диспутов между христианином и ламаистом, а также перевод с монгольского языка "Тонилхуйн чимэк" – "Украшение спасения". Упоминание иер. Мефодием "Бодхисатвачарья-аватара" Шантидевы, "Зеркала Вселенной" позволяет сделать вывод о разнообразии текстового материала, доступного исследователю живого буддизма в России.

В рецензии на эту книгу С.Ф. Ольденбург [см. Вопросы философии. Кн. 65. СПб., 1902] подверг ее резкой критике за фактические и текстологические неточности, а также христианоцентристскую позицию автора. Ольденбург противопоставил методологическую установку академической буддологии на объективный, идеологически нейтральный подход к изучаемому материалу и обусловленность трактовок буддизма в миссионерских работах.

Пример перевода космологических сочинений с монгольского языка на русский представляет собой "Буддийская космогония" священника-миссионера А. Норбоева [см. *Свящ. А. Норбоев. Буддийская космогония // Труды православных миссий Иркутской иепархии. 1886. Т. 4*]. Выбор тематики автор объясняет тем, что "Буддийская космогония" Ковалевского стала библиографической редкостью, а космологические представления – это "общее мирозерцание всех

исповедников буддийского учения" [С. 73]. Перевод переложения "Абхидхармакоши", сделанного Сумба Хамбо-ламой, А. Норбоев считает важным, так как это "подлинное изложение буддийских сказаний, какие ходят по рукам последователей ламства" [Там же]<sup>1</sup>.

Монгольский текст Сумба Хамбо-ламы упоминается как бытующий в Бурятии в книге "Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в."

Космологическая проблематика рассматривалась также авторами христианской идеологической ориентации, не связанными напрямую с миссионерской деятельностью. Эта тема развивается в фундаментальном труде проф. А.И. Введенского "Религиозное сознание язычества" (М., 1902), посвященного, в частности, разбору буддийской философии и идеологии. Проф. Введенский анализирует буддийскую космологию, пытаясь связать ее с базовыми постулатами доктрины. Он пишет: «В области космологии буддийское учение о "цепи причинностей" влечет за собою, как свое логически-необходимое следствие, учение о пространственно-временной бесконечности мировых явлений и самих миров» [С. 612]. Наряду с воспроизведением картины буддийских адов по Чандрагомину Введенский привлекает книгу *Waddell. The Buddhism of Tibet. L., 1895.*, по которой пересказывает ламаистское учение о мирах и их обитателях. Подробно обосновав "атеистичность" буддизма в теоретическом плане, он пытается доказать, что религиозное сознание буддиста-мирянина вдохновлялось обширным пантеоном буддийских божеств, и в этом смысле следует понимать космологическую картину. "Буддийская фантазия, побуждаемая неисчерпаемой потребностью в живом Божестве, спешила населить опустошенное первоначальным буддизмом небо или миры надземные. Но не менее характерны и усилия буддийской фантазии заполнить пустоту миров подземных – ада" [С. 584].

Введенский в своем разборе исходил, по-видимому, из концепции буддизма как религиозной системы, аналогичной христианству. Образы обыденного религиозного сознания он интерпретировал как реакцию на теоретическое "безбожие" буддизма, а не как преформирование теоретического постулата на уровне практического религиозного сознания. Только в этом контексте становится понятным его суждение о том, что «... в буддизме теоретическое отрицание (Бога), при котором религиозная жизнь ... была бы невозможна, до некоторой степени уравновешивается практическими постулатами и мифологическими образами: "бодхисатв", "святых во главе с обожевленными Готамою-Буддой"» [С. 613]. Введенский справедливо отмечает, что ряд мифологических буддийских образов – более раннего и небуддийского происхождения – в частности, бог смерти Яма. Достоинство этого труда – попытка связать космологические представления с буддийским

---

<sup>1</sup> Свящ. А. Норбоев во время своего миссионерского служения вел дневник, в котором прекрасно описаны сложности христианизации ламаитов Сибири. См.: *Норбоев А. Записки Агинского миссионера о занятиях его в 1881 г. // Труды православных миссий Иркутской епархии. 1886. Т. 4.*

мировоззренческим комплексом, дать их анализ в контексте буддийской культуры.

К этому же направлению примыкает сочинение В.А. Кожевникова<sup>1</sup> "Буддизм в сравнении с христианством" (СПб., 1916). Кожевников в своем обширном труде ссылается на вторичные, но достаточно добротные работы европейских авторов. Он добросовестно перелагает всю буддийскую космографию и типы существ соответственно их "обиталищам", правда, с единственной, по его словам, целью: "Необходимо почувствовать на подобных примерах, до какой степени оно (буддийское учение о космологии) тягостно сложно, схоластически тенденциозно по замыслу и вычурно по формам, сравнительно с не мудрствующим лукаво, простейшим древнехристианским воззрением на два мира, земной и небесный, и на две жизни, временную и вечную" [С. 238]. Несмотря на лапидарность декларируемой цели, Кожевникову удалось, может быть, лучше своих современников проникнуть в сущность буддийской космологии.

Кожевников проводит различие между добуддийской индийской космологией, в которой "многочисленные небесные сферы являлись в народном сознании... просто обителями всевозможных существ многочисленного индийского пантеона ..." [С. 242] и космологией буддизма, разработанной "по тенденциозно задуманному плану, продиктованному буддийской психологией" [С. 241]. В этом случае "классификация миров есть не что иное, как попытка создать реальное вместилище для результатов того тонкого анализа духовных сил и процессов человеческой личности, который вырабатывался буддийским умозрением совершенно независимо от каких-либо физических и астрономических наблюдений" [Там же]. Кожевников подчеркивает, что система описания космологических объектов возникла в связи с необходимостью облечь результаты этого "умозрительного" анализа в физические формы, сделать учение более убедительным. Подлинный смысл буддийской космологии, по Кожевникову, в решении психологической проблемы: "постигнуть природу души в связи с вопросом о сущности и условиях бытия вообще, для того, чтобы решить проблему смерти и бессмертия также вообще и судьбы человеческой личности в частности" [Там же]. Здесь Кожевникову удалось подойти к фундаментальной проблеме соотношения психологии и метафизики в буддизме, хотя он и не ставил своей целью ее решение. Кожевников также указал на тесную связь космологических представлений с учением о спасении. Космология – это "только космологическая оправа для различных ступеней позднейшей буддийской аскетике, стремящейся ... достигнуть разрешения человеческой индивидуальности в безличной, безвольной и бессознательной жизни мирового целого" [С. 242].

---

<sup>1</sup> Подробнее о мировоззренческой позиции, научных трудах и деятельности см.: Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова (предисловие А.В. Шургаия) // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 85–152.

Фундаментальный труд Кожевникова (второй том его содержит подробное описание принципов монастырской жизни и нравственного кодекса буддистов-мирян) представляет собой пример вдумчивого отношения к предмету исследования, удачную попытку сохранить научную объективность, несмотря на не скрываемую христианоцентристскую позицию автора.

*А.М. Позднеев: попытка реконструкции буддийского психокосма на основе наблюдения лам-созерцателей.*

1887). Сочинение Позднеева в отдельных аспектах критиковалось И.П. Минаевым, но бытование буддизма в Монголии описано им подробно и разносторонне.

Космологическая проблематика затрагивается Позднеевым в связи с одним из основных иконографических объектов в ламаизме – так называемым колесом мира [С. 72]. Позднеев воспроизвел буддийский сюжет о посещении Маудгальяной и Шарипутрой – учениками Будды – всех миров, в которых переродилась мать Маудгальяны. Виденное было воспроизведено в живописной форме в целях назиданий. Так было создано "колесо мира". Позднеев кропотливо воспроизводит все его структурные компоненты, т.е. изображения миров и населяющих их существ, подробнее прочего останавливаясь на описании буддийских адов и их отличительных признаков. В это содержание, которое может быть признано общебуддийским, инкорпорирован специфически ламаистский сюжет о том, как душа верующего, попадая к Эрлик-хану (Яме), рассказывает о своих грехах и добродетелях, сопровождаемая добрым и злым гениями, которые в соответствующих местах рассказа вынимают из мешка белые или черные кружжкы [С. 74].

Позднеев предпринял попытку связать буддийскую космографию с догматическим положением о трансформации сознания сообразно местопребыванию на конкретном уровне космогеографической системы. К этой догадке его подвело наблюдение лам-созерцателей и беседы с ними в Монголии [С. 208–209].

Анализируя содержание визуализаций, нормативных для соответствующей степени погружения в состояние созерцания, Позднеев отмечает, что они разработаны для состояний, в принципе возможных только в "мире вожделений" [С. 220]. Более высокие степени созерцания соответствуют "двум высшим мирам буддийской космологии". В этом контексте существенны следующие суждения Позднеева: 1) мир форм в экзотерическом буддизме означает способ перерождения за обыкновенные добродетели. "В буддийской же мистике он имеет совсем другое значение"; 2) "Последние 4 ступени (созерцания) соответствуют миру невещественному, о котором точное понятие можно составить только по созерцательной системе буддистов –

Анализ результатов полевых исследований буддизма и его космологии был бы неполным без упоминания книги А.М. Позднеева "Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии ..." (СПб.,

космографические сведения о нем очень темны" [Там же]. Повидимому, автор справедливо различал космографическую картину, дающую верующему наглядное представление о буддийском мироздании, и психокосмическое видение мира, свойственное практикам созерцания. Различия, действительно, очень существенные: если в первом случае космология – это иллюстрация к действию закона кармы (для обыденного религиозного сознания – по механизму воздаяния, меры грехов и добродетелей), то во втором – это система состояний сонания, соответствующих достигнутому уровню психотехнических умений. Описанные Позднеевым визуализации могут быть интерпретированы как способ кодирования ведущих догматов учения и динамического аспекта космологии.

Мы кратко изложили основные сюжеты буддологических исследований в России, ориентированных на изучение синхронно бытовавшего ламаизма в пределах Российской империи и сопредельных странах. Космологическая проблематика, как явствует из упомянутых работ, рассматривалась в контексте изучения буддийского мировоззрения в простонародных его формах. Сами авторы не рефлектировали на то, какой срез буддизма они изучали. Отсутствие четкого представления о том, какой уровень буддийского учения репрезентирован в конкретном тексте, негативно сказалось на формировании концепции буддийской космологии. Поэтому космологическая проблематика произвольно инкорпорировалась в работы, посвященных анализу буддийского вероучения как такового.

*Исследование буддийской космологии в трудах академических востоковедов.*

Академическое востоковедение в лице видных ученых-будологов В.П. Васильева, И.П. Минаева, Ф.И. Щербатского ориентировалось на решение исследовательских задач

другого рода. Эти задачи можно условно обозначить как текстолого-аналитические. Текст, зафиксировавший какой-либо элемент буддийского вероучения, переводился, комментировался, и его содержание вводилось в круг представлений о буддизме, составленных на основе ранее известного текстового материала. Эта работа способствовала совершенствованию теоретической концепции буддийского мировоззрения.

Отечественные академические ученые-буддологи в основном занимались письменными памятниками на языках санскрите и пали. Поскольку санскритский оригинал "Абхидхармакоши" Васубандху в то время считался безвозвратно утраченным, то собственное изучение космологической проблематики в буддизме не осознавалось как самостоятельная научная проблема. Были известны переводы "Абхидхармакоши" на тибетский и китайский языки, но в конце XIX в. и на рубеже веков третьему ее разделу (Космологии) не было суждено стать предметом специального научного анализа.

Космологическая проблематика, инкорпорированная в буддийское сочинение, посвященное другим темам, рассматривалась как рядопо-

ложенный элемент содержания текста. В трудах отечественных буддологов, отличавшихся кропотливостью разбора текстового материала, буддийская космология затрагивается именно в таком ключе. В академическом востоковедении язык описания космологических представлений отличался от полемически заостренных суждений христианских миссионеров.

И.П. Минаев, деятельности которого как публикатора и исследователя буддийской литературы во многом способствовало путешествие в Индию в 1874 г., в своем фундаментальном труде "Буддизм. Исследования и материалы" (СПб., 1887) воспроизводит отдельные фрагменты буддийской космологической картины в связи с описанием Бхархутской ступы, открытой английским ученым А. Кеннингемом в 1874 г.

Минаев привлекает содержание таких палийских текстов, как Немиджатака, Чаккаваладипани, Виманаваттху для интерпретации изображенных на ступе образов четырех стражей мира, их атрибутов и функций – в установленные дни шествовать по миру с "золотыми скрижалями" и сообщать Индре – царю богов имена праведников и грешников [С. 142–143].

Минаев также опубликовал и откомментировал небольшое сочинение Чандрогамина "Послание к ученику", рукопись которого привез из Катманду [см.: Записки Вост. отдела Имп. русского Арх. о-ва Т. 4. Ч. 1. СПб., 1889].

Памятник посвящен описанию буддийских адов в связи с обоснованием постулата о "скорбности бытия". Воспроизведены отличительные особенности каждого из адов и специфические для них способы мучения грешников [С. 37–38]. В этом произведении зафиксирован устойчивый космологический сюжет о стражах ада, которые согласно "книге следствий людских дел" по приказанию бога смерти Ямы заставляют "существа вкусить плоды их дел" [С. 37]. Минаев отмечает в этой публикации, что описанию адов посвящен также памятник Чагати-дипани. Изложение космологических сюжетов для Минаева служило лишь иллюстративным материалом, не являясь самостоятельным предметом теоретической рефлексии.

Тематическое разнообразие и автономность информационных блоков буддийской космологии позволяли исследователю работать с любым из них в контексте собственных изысканий, не задаваясь целью реконструировать космологические представления как систему. Космологический блок "типы живых существ" рассматривался О.О. Розенбергом в контексте изучения буддийского мировоззрения в связи с анализом практики медитативного сосредоточения. Терминологическим языком в данном случае служит теория дхарм, разработанная авторами буддийских дискурсивных текстов.

Эмпирическая личность на этом уровне анализа интерпретируется как форма "метафизического субстрата", определенная конфигурация дхарм, изначально обладающая тенденцией к "успокоению", прекращению бывания. В плане религиозной этики эта тенденция определяется как возможность посредством сознательного воздействия на



проявления психоэмоциональной сферы способствовать "метафизическому субстрату" на пути к спасению. [см.: *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. С. 192]. "Поток сознательной жизни принимает форму то одного, то другого сознательного существа вместе с переживаемым им миром и проходит через длинный ряд ступеней" [С. 179]. Эти "ступени" фиксируют процесс изменения комплекса дхарм. "Три мира" (чувственности, форм и не-форм) представляют собой конкретные стадии "успокоения" дхармического потока, а не нечто самостоятельно существующее в качестве вместилища для эмпирических личностей. В данном случае "миры" – это состояния сознания, соответствующие степени приближенности субъекта к состоянию "спасенности" [С. 181].

Небезынтересно суждение Розенберга о том, что описание высших ступеней на пути к "успокоению" имеет прямое отношение к практике созерцания и сами они являются "... теми же степенями экстаза, но рассматриваемыми как длящиеся, самостоятельные формы бытия, принимаемые потоком сознательной жизни" [С. 179]. Выражение "типы живых существ" в языке теории дхарм может быть воспринято как метафора, обозначающая лишь определенные состояния сознания, обусловленные степенью выраженности тенденции к "успокоению" у данного комплекса дхарм.

В трактовке Розенберга пути к нирване, т.е. процесса эволюции психики до полного устранения ее предметного содержания, ярко проявилась его важнейшая методологическая идея разграничения схоластического и популярного буддизма. Розенберг указывал, что понятия "мир" заимствовано из популярного буддизма, где мир – это именно вместилище. Он дает в этом пункте ссылку на III часть Абхидхармакоши. Терминологическая оппозиция состояния сознания, соответствующего конкретному уровню трансформации психики, и мира, населенного определенным типом живых существ, – один из параметров фундаментального различия языка описания в схоластическом и популярном буддизме, отмеченных Розенбергом.

Весьма выразительная трактовка множественности миров представлена в работе Ф.И. Щербатского "Концепция буддийской нирваны" на материале третьей части "Абхидхармакоши" Васубандху [см.: *Щербатский Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988]. Характерная особенность подхода – интерпретация космологических идей в терминах йогической медитативной практики. Щербатской оговаривает то существенное обстоятельство, что практика йоги не являлась собственно буддийским элементом, но была разработана в добуддийских системах. Буддийская специфика йогической практики проявлялась в ее функциональной роли одного из способов достижения "спасения", перехода в состояние нирваны.

Посредством овладения приемами медитативного сосредоточения адепт достигает состояния психики, соответствующего высшим мирам, "где обитатели вечно погружены в транс" [С. 206]. Если способность

достигать определенного уровня сосредоточения рассматривать как исходную точку анализа, некую независимую переменную, то бытие будет подразделено на области, строго соответствующие выраженности этой способности. Грубый мир чувственных желаний включает в себя ады, землю и сферы обитания низших богов, не овладевших йогой. Далее: "Воображение построило над небесами чувственных богов ряд мистических миров. Они точно соответствуют степеням транса, которые постепенно достигаются или которые предполагается достигнуть через мистику" [Там же]. Боги средних и высших сфер – "врожденные мистики", для них состояние транса естественно.

Щербатской воспроизводит фрагмент "Абхидхармакоши" о видах соотношения психических способностей на каждом уровне транса и между уровнями и приходит к выводу, что "отдельные элементы, сочетающиеся в личности, могут даже принадлежать к различным планам бытия" [Там же].

По характеру используемого материала и выводам, сделанным как Щербатским, так и Розенбергом в своих работах, прослеживается отчетливое различие между описанием космологии на философском уровне и в языке популярного буддизма. В языке философского трактата градация миров – виды состояний сознания в зависимости от уровня медитативного сосредоточения, достигаемого адептом, а космологическая картина – психокосм, трансформирующийся в направлении нирваны посредством специальных психотехнических приемов.

"Пограничный" космологический материал, который может интерпретироваться как в философском плане, так и в сугубо популярном, – буддийская иконография. Иконографический объект, включенный в систему буддийской религиозной обрядности в качестве вотивного предмета, в своем семантическом аспекте фиксирует определенные информационные блоки буддийского мировоззрения.

В этой связи безусловный интерес представляет работа Ю.Н. Рериха "Тибетская живопись"<sup>1</sup> [Roerich G. The Tibetan Paintings. P., 1925].

На материале конкретных иконографических объектов Рерих раскрывает семантику космологических сюжетов, связанных с пантеоном тибетского буддизма. Серьезный знаток буддийской доктрины, автор последовательно раскрывает сущностную связь иконографической символики с базовыми положениями вероучения. Тибетский буддийский пантеон анализируется исходя из понимания региональной специфики ламаизма.

Сюжет о шестнадцати великих архатах трактуется Рерихом как трансформация индийского сюжета о четырех великих стражах мира. Предназначение "великих архатов" – хранить Закон по смерти Учи-

---

<sup>1</sup> Здесь мы не затрагиваем самостоятельную проблему буддийской иконографии, которой посвящено огромное количество научных работ. Исследование Ю.Н. Рериха представляет интерес в данном случае как пример анализа космологической проблематики на иконографическом материале.

теля. В иконографии этот сюжет кодируется изображением Будды в окружении шестнадцати архатов.

На примере различия способов кодирования высших буддийских ценностей – Будды, дхармы, сангхи – в их "трансцендентной" и "проявленной" ипостасях Рерих иллюстрирует связь доктрины и иконографии.

Будда	Будда	прагьяекабудда
дхарма	Будды, бодхисатвы, архаты	учение, зафиксированное в священных текстах
сангха	шестнадцать великих архатов, Шарипутра, Маудгальяна, шраваки, бодхисатвы, богини, дакини	собрание монахов
	трансцендентное	проявленное

Интерпретация семантики иконографических объектов – важный методический прием в изучении космологических представлений буддистов.

В своей книге Рерих подробно рассматривает иконографическую кодировку принципа "буддовости", в частности, сюжет о пяти трансцендентных Буддах, соответствующих пяти космическим периодам.

*Выводы.*

Ретроспективный анализ концепций буддийской космологии в отечественных работах позволяет сформулировать некоторые выводы. Состояние изучения космологии отражало методологическую ситуацию в буддологии. Отсутствие четких критериев разграничения популярного и схоластического буддизма приводило к отождествлению популярных космологических представлений и буддийского мировоззрения, а неразвитость исторического подхода не позволяла рассмотреть процесс модификации буддизма при контакте с автохтонными верованиями.

Ввиду отсутствия в буддизме основополагающих для христианства идей – Бога-Творца, души, Спасителя, — воплощающих неразрывность горнего и дольнего, трансцендентного и эмпирического, исследователь, обусловленный христианским религиозным миропониманием, не имел терминологической и смысловой опоры для диалога с буддийским мировоззрением, но мог только критиковать его.

Содержательная сторона трактовок буддийской космологии зависела от методологической и ценностной позиций автора, опосредующих восприятие инокультурного материала.

Рассмотренные нами буддологические работы зафиксировали конкретно-исторический уровень развития методологии буддологического исследования, в частности, изучения космологии. В прикладных сочинениях содержатся также сведения о буддийской космологии в той форме, как они функционировали в среде верующих буддистов XIX – нач. XX в.

То, что в отечественной буддологии изучение живого буддизма и

памятников буддийской дискурсивной мысли практически не имело точек пересечения, препятствовало формированию целостной научной концепции буддийской космологии. В то же время на космологическом материале совершенствовалось понимание буддизма как мировоззренческой системы.

### **Вопросы и задания**

1. Каковы две основные ветви отечественной буддологии?
2. Назовите особенности постановки исследовательских задач в изучении живого буддизма на территории России.
3. В чем состояла идейная направленность работ православных священников по буддизму?
4. Какое место занимало изучение буддийской космологии в трудах востоковедов академического направления?

## ЛИТЕРАТУРА

- Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
- Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. с кит. и коммент. И.С. Гуревич. Вступит. статья Л.Н. Меньшикова. М., 1986.
- Буддизм. Словарь. М., 1992.
- Бьяньвэнь по Лотосовой сутре. Издание текста, пер. с кит., введение, коммент., приложение и словарь Л.Н. Меньшикова. М., 1984.
- Васильев В.П.* Религии Востока. Конфуцианство, буддизм, даосизм. СПб., 1873.
- Васубандху.* Абхидхармакоша. Разд. первый. Анализ по классам элементов. Перевод с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В.И. Рудого (Bibliotheca Buddhica. XXV). М., 1990.
- Введенский А.И.* Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1. М., 1902.
- Веккер Л.М.* Психические процессы. Т. 1. Л., 1974.
- Володарский А.И.* Очерки истории средневековой индийской математики. М., 1974.
- Гольгина К.И.* Китайская проза на пороге средневековья (мифологический рассказ III–VI вв. и проблема генезиса сюжетного повествования). М., 1983.
- Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гурий, иеромонах.* Нигилистический принцип буддийской философии и современные течения в ламаизме. Казань, 1909.
- Ермаков М.Е.* Биографическая и житийная литература раннего китайского буддизма // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. Ч. 1. М., 1990.
- Ермакова Т.В.* Научно-теоретическое наследие О.О. Розенберга (к критике европоцентристского подхода) // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. Ч. 1. М., 1990.
- Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М., 1987.
- Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1: факсимиле, издание текстов, пер. с кит., исслед. и приложение Л.И. Чугуевского. М., 1983.
- Кобзев А.И.* Ван Янмин и классическая китайская философия. М., 1983.
- Ковалевский О.М.* Буддийская космология // Ученые записки, издаваемые Императорским Казанским университетом. Казань, 1835–37. Кн. 1, 3
- Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1, 2. СПб., 1916.
- Кочетов А.Н.* Ламаизм. М., 1973.
- Кравцова М.Е.* Буддийская поэзия раннесредневекового Китая // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. Ч. 1. М., 1990.
- Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Новосибирск, 1983.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Мелфодий, иеромонах.* Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его. СПб., 1902.
- Минаев И.П.* Буддизм. Исследования и материалы. СПб., 1887.
- Минаев И.П.* Послание к ученику (соч. Чандрагомина) // Записки Вост. отдела Императорского Археологического общества. Т. 4. Ч. 1. СПб., 1889.
- Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1, 2. М., 1980.
- Норбоев А., священник.* Буддийская космогония // Труды православных миссий Иркутской епархии. Т. 4. 1886.
- Островский А.Б.* Проблема первобытного мышления в работах представителей школы французского структурализма. Автореферат канд. дис. М., 1986.

*Островский А.Б.* Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // Советская этнография. 1984. № 5.

*Островская Е.П.* Нормативная концепция царской власти, миф о происхождении сословий (варн) и социальной аномии в "Буддийской космологии" Васубандху // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. Ч. 1. М., 1990.

Очерки естественнонаучных знаний в древности. М., 1982.

*Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб., 1887.

*Попов И.* Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Казань, 1898.

*Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М., 1976.

*Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991.

*Рудой В.И.* К реконструкции матриц (числовых терминологических списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983.

*Рудой В.И.* Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного истолкования буддийских философских текстов // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. Ч. 1. М., 1990.

Рукописная книга в культуре народов Востока. Т. 2. М., 1988.

Содержание монгольской книги под заглавием "Море притч", изложенное О.М. Ковалевским. Казань, 1834.

*Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976.

*Тимковский Е.Ф.* Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 гг. Т. 1–3. СПб., 1824.

*Торчинов Е.А.* Буддизм и государство средневекового Вьетнама // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. Ч. 1. М., 1990.

*Ухтомский Э.* Из области ламаизма. СПб., 1904.

Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. (Гао сэн чжуань). Пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М.Е. Ермакова. М., 1991.

*Шербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

*Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.

*Янгутов Л.Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1981.

*Roerich G.* The Tibetan Paintings. P., 1925.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Предисловие</b> .....	3
<b>Введение. Формирование буддийского философского дискурса (исторические особенности мышления)</b> .....	6
<b>Часть первая. Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии</b> .....	18
<i>Глава I.</i> Что такое Буддийский канон?.....	19
<i>Глава II.</i> Учение о Четырех благородных истинах: религиозно-доктринальный и философский аспекты.....	26
<i>Глава III.</i> Социальная значимость религиозных идеалов двух направлений в идеологии буддизма. Соотношение религии и философии.....	33
<b>Часть вторая. Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли</b> .....	39
<i>Глава I.</i> Дхарма – центральное понятие буддийской философии.....	39
<i>Глава II.</i> Определяющая роль концепции дхармы в формировании философского дискурса школ классической индубуддийской традиции.....	43
<b>Часть третья. Буддийская космология в трактате Васубандху "Энциклопедия Абхидхармы"</b> .....	57
<i>Глава I.</i> Особенности буддийского космологического мышления.....	57
<i>Глава II.</i> Обзор космологической проблематики.....	71
<i>Глава III.</i> Человек, общество, царская власть.....	83
<i>Глава IV.</i> Учение о времени как рамка соотношения космологических сведений.....	96
<b>Часть четвертая. Зрительно-числовые коды в космологической модели Васубандху</b> .....	101
Приложение. <i>Васубандху. Абхидхармакоша</i> , разд. третий. Перевод с санскрита Е.П. Островской и В.И. Рудого.....	122
<b>Часть пятая. Эволюция буддийского мировоззрения в Китае</b> .....	130
<i>Глава I.</i> Китайская философская традиция и процесс рецепции буддизма.....	131
<i>Глава II.</i> Школы и направления китайского буддизма.....	143
<b>Часть шестая. "Блаженные небеса и адские земли": потусторонний мир раннего китайского буддизма популярных форм</b> .....	160
<b>Часть седьмая. Взаимодействие буддийской сангхи и социально-политической элиты в Китае (начальный период)</b> .....	203
<b>Часть восьмая. Отечественные исследования буддийской космологии (начало XIX – первая треть XX в.)</b> .....	219
<b>Литература</b> .....	237

Учебное издание

**ОСНОВЫ  
БУДДИЙСКОГО  
МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

**(Индия. Кытай)**

*Учебное пособие  
для гуманитарных вузов*

Зав. редакцией "Наука – философия,  
социология, психология, право"  
*Е.А. Жукова*

Редактор издательства *И.В. Павлова*  
Художник *В.В. Медведев*  
Художественный редактор *Н.Н. Михайлова*  
Технический редактор *Г.П. Каренина*  
Корректор *Г.В. Дубовицкая*

Набор выполнен в издательстве  
на компьютерной технике

Н/К

ЛР № 20297 от 27. 11. 91

Подписано к печати 27.09.94

Формат 60×90 1/16

Гарнитура Таймс. Печать офсетная

Усл.печ.л. 15,0. Усл.кр.-отт. 15,3

Уч.-изд.л. 17,0

Тираж 1000 экз. Тип. зак. 348

Заказное

Издательство "Наука"  
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90  
Санкт-Петербургская типография № 1 РАН  
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12