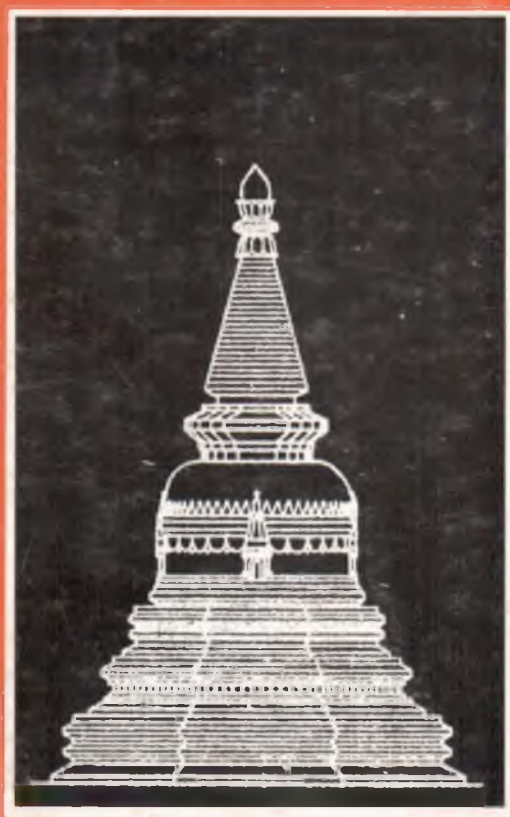


С. Ю. Лепехов



ФИЛОСОФИЯ МАДХЬЯМИКОВ И ГЕНЕЗИС БУДДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ



**Российская Академия наук
Сибирское отделение
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии**

С. Ю. ЛЕПЕХОВ

ФИЛОСОФИЯ МАДХЬЯМИКОВ И ГЕНЕЗИС БУДДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

**Ответственный редактор
д-р филос. наук Л. Е. Янгутов**

**Издательство БНЦ СО РАН
Улан-Удэ 1999**

ББК 294.3
Л48

Рецензенты

д-р ист. наук Т. Д. Скрынникова

канд. филол. наук В. Н. Пупышев

канд. филос. наук, научный сотрудник Центра восточных философий
Института философии РАН А. А. Михалев

*Монография подготовлена в рамках проекта № 97-03-04428
«Буддийская философия и буддийская цивилизация»,
поддержанного Российским гуманитарным научным фондом*

Л 48 Лепехов С. Ю.

Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.

ISBN 5-7925-0044-4

В монографии рассматриваются проблемы возникновения и развития философии Мадхьямики, излагается содержание основных философских концепций этого направления, исследуется процесс образования центральных понятий и категорий, таких, как «шунья», «праджня», «асрава» и др. Рассматривается возможность интерпретации термина «дхарма» в значении: «цивилизационное и культурное начало». Показывается, что зарождение буддийской цивилизации и появление философии Мадхьямики являются сторонами одного и того же процесса. Исследуется роль философии Мадхьямики в культурной и политической жизни стран Центральной и Восточной Азии.

Книга адресована философам, историкам, буддологам, психологам и культурологам.

ISBN 5-7925-0044-4

Л $\frac{0301030000 - 43}{042(02)5 - 99}$ 258-99

© ИМБит СО РАН, 1999

© С. Ю. Лепехов, 1999

© Изд-во БНЦ СО РАН, 1999

ВВЕДЕНИЕ

Буддийская цивилизация принадлежит к числу древнейших из ныне существующих мировых цивилизаций. Анализ предпосылок ее беспрецедентного долголетия логически связан с исследованием ее генезиса и представляет немалый интерес в свете современных тенденций мирового цивилизационного развития.

Существует точка зрения, согласно которой цивилизация – это уникальная историческая целостность, с присущей только ей системой ценностей и социальных институтов, замкнутых на самих себя, принципиально не сводимых к единой общечеловеческой и общисторической основе и не транслируемых за пределы цивилизационной общности. Подобные цивилизации способны сосуществовать какое-то время, только «поделив» экономическое и духовное пространство между собой и ограничиваясь лишь спорадическими контактами. Любое нарушение этого хрупкого баланса, усиление экспансионистских тенденций одной из сторон неминуемо ведут к столкновению интересов и конфликту цивилизаций. В настоящее время прогнозируется такой глобальный конфликт между западной, исламской и китайской цивилизациями¹.

Между тем анализ исторических условий возникновения и развития буддийской цивилизации показывает, что на протяжении многих веков ей удавалось сосуществовать с другими цивилизациями практически в одних и тех же географических границах. Причем, если буддисты и подвергались гонениям и даже геноциду, то с их стороны, в свою очередь, все-таки не предпринималось ответных попыток объявить кому-либо религиозную войну или хотя бы провозгласить физическое уничтожение иноверцев «негреховным деянием».

Очевидно, что необычайная миролюбивость и толерантность буддийской цивилизации так же, как и характерная для нее повышенная «экологичность», объясняются не параметрами ее социально-экономического устройства, а коренятся в особенностях присущего ей мировоззрения, духовных ценностей, философских интенций.

О роли последних следует сказать особо, поскольку они не только определенным образом характеризуют буддийскую цивилизацию, но и в немалой степени определяли ее генезис. Вспомним, что К. Ясперс, описывая «осевое время», упоминал в качестве существенной его «составляющей» то, что когда «в Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии – в Индии, как и в Китае, – были рассмотрены все возможности философского постижения действительности...» [Ясперс, 1991, с. 32]. Появление философов и спекулятивного мышления К. Ясперс считал одними из важнейших определяющих черт «осевого времени» [Там же, с. 34 и далее]. На важность правильного понимания буддийской философии для надлежащего исполнения религиозной практики, которая является основой всего буддийского образа жизни, указывается как во многих канонических текстах, так и в проповедях всех видных деятелей буддизма (и прошлого, и настоящего). Более того, многие явления политической и культурной жизни стран буддийского мира становятся более понятными, если их рассматривать с учетом влияния на общественное сознание, мировоззрение и мирозерцание буддийских философских концепций.

В свете всего вышесказанного, задача исследования философских истоков буддийской цивилизации, особенностей ее возникновения и развития представляется весьма актуальной.

О философии буддизма было написано много и многими. В области исследования палийской литературы большая работа была проведена Т. В. Рис-Дэвидсом, И. Б. Хорнер, К. Р. Норманом, К. Н. Джаятиллеке, А. К. Уордером, О. фон Хюбнером, В. Рахулой, Л. Алсдорфом, В. Б. Боле, Х. Саддхатиссой, А. Баро и др.

Над расшифровкой хотанских буддийских текстов работал Г. В. Бэйли. В области исследования философии Махаяны много сделали Э. Ламотт, Дж. де Йонг, Т. Р. В. Мурти, К. С. Мурти, Ф. Стренг, В. Раманан, Д. С. Руэгг, К. Линдтнер, Л. Гомес, Р. Робинсон, Г. Гюнтер, Э. Фраувальнер, Э. Конзе, Х. Накамура и др.

Из отечественных буддологов следует упомянуть работы В. П. Васильева, И. Я. Шмидта, И. П. Минаева, С. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга, А. И. Вострикова, Б. Б. Барадийна, Б. В. Семичова, Б. Д. Дандарона, Ю. Н. Рериха, В. Н. Топорова, А. М. Пятигорского, И. М. Кутасовой, О. Ф. Волковой, М. И. Воробьевой-Десятовской, В. И. Корнева, Т. П. Григорьевой, Л. Н. Меньшикова, А. С. Мартынова, Л. Мясля, Н. Л. Жуковской, В. Г. Лысенко, В. П. Андросова, В. И. Рудого, А. В. Парибка, Е. А. Торчинова, А. А. Терентьева, А. Н. Игнатовича, Л. Е. Янгута, С. П. Нестеркина, А. И. Железнова, В. Н. Пуньшева, Т. Д. Скрипниковой, К. М. Герасимовой и др.

Вместе с тем влияние философских идей и концепций буддизма на генезис буддийской цивилизации в универсалистском, а не узколокальном понимании в этих работах не исследовалось. Как правило, философский буддизм рассматривался по отношению к другим философским направлениям, к национальной культуре вообще или по отношению к религиозному и «народному» буддизму.

Определяющее значение, особенно для ранних этапов формирования буддийской культуры и цивилизации, имели философские идеи, развивавшиеся в русле различных школ и направлений буддизма, преимущественно махаянистских. Мадхьямика, на наш взгляд, сыграла в этом процессе ведущую и решающую роль.

Одной из целей, которая была поставлена автором данной книги – явилось выявление цивилизационных потенций буддийской философской мысли раннего периода, изучения процесса их развития в философии Мадхьямики и дальнейшей реализации на различных уровнях и этапах становления и развития буддийской культуры и цивилизации.

Существуют различные возможности достижения вышеупомянутой цели, но автор решил сосредоточить свои усилия главным образом на решении нескольких задач, хорошо понимая, впрочем, всю их обширность и не претендуя, разумеется, на сколько-нибудь полное освещение в рамках предлагаемой читателю книги. Если сформулировать их кратко, то они выглядят следующим образом:

- анализ специфических особенностей буддийской философии в связи с ее отношением к буддийской культуре;
- изучение процесса формирования ранней Махаяны и, в частности, влияния идей учений Праджняпарамиты и Мадхьямики, оказавших решающее влияние на становление буддийской цивилизации;
- исследование генезиса некоторых основных понятий и концепций буддийской философии и установление их связи с предшествующей древнеиндийской культурной традицией;
- рассмотрение особенностей интерпретации и реинтерпретации буддийских категорий и концепций в контексте политической, идеологической, художественной и народной культуры в странах буддийского региона.

Исследование доступного исторического материала, относящегося к VI–III вв. до н. э., убеждает в том, что буддизм изначально возник как преимущественно философское и этическое учение, которое под влиянием глубоких изменений древнеиндийского родового общества и соответствующей ему культуры быстро приобрело социальное, экономическое и политическое измерение в цивилизационном пространстве. Оформившись в период становления империи Ашоки в качестве ее основной идеологии, буддизм образовал ядро особой внеконфессиональной и наднациональной культуры и цивилизации, в рамках которой он уже развивался в качестве религиозно-философского учения, приобретавшего специфические национальные черты в тех странах, куда он проник. На процесс формирования буддийского полиморфизма, определившего наиболее существенные черты буддийской культуры и цивилизации, доминирующее влияние оказало учение Махаяны, сложившееся под влиянием идей Праджняпарамиты и Мадхьямики, развивавшихся исторически параллельно становлению буддийской культуры и цивилизации, а в сущностном плане явившихся ее идейной основой. Генетическая связь буддийских философов с

типологически однородными мифологемами предшествующих буддизму культурных традиций в странах распространения обусловила возможность многократного «перекодирования» сдержания буддийской Дхармы в различных «срезах» культурного пространства и обеспечивала идейное единство всех цивилизационных институтов в буддийских странах.

Положение Мадхьямики в истории буддизма особое, как по отношению к предшествующим школам, так и к последующим. Именно в трактовке этой школы все учение буддизма впервые стало пониматься как нечто целое и непротиворечивое. Все последователи могли только развивать, но не опровергать основные положения мадхьямиков, ибо последние были сформулированы так, что оказывались принципиально неопровержимыми.

Достижения мадхьямикой диалектической логики явились тем фундаментом, опираясь на который можно было строить здание новой философии, критически пересмотревшей все итоги предшествующего периода, не только буддийской, но и всей древнеиндийской мысли. Но значение Мадхьямики далеко выходит за рамки чистого теоретизирования, более того, такое теоретизирование подвергается здесь сокрушительной критике и таким образом наносится сильнейший удар по идеологии как таковой.

Философия Мадхьямики выступает против любого догматизма в принципе и разрушает основы любой религиозной системы, базирующейся на таком догматизме. В этом заключается ее основное историческое и культурное значение. Этим объясняется «триумфальное шествие» Махаяны по всей Индии и за ее пределами.

Но Мадхьямика не только разрушала религии и культы, но парадоксальным образом способствовала сохранению и развитию многих из них, уже давно исчезнувших бы с лица земли, если бы они не встретились с Махаяной. Возможность рассматривать все явления с точки зрения «двух истин» позволила сохраниться локальным культурам в составе единой универсальной буддийской цивилизации, и заслуга обоснования этой универсальности с позиций мадхьямикского абсолютизма принадлежала великому Нагарджуне и его последователям.

Арьядева, Рахулабhadра, Нага, Нагабодхи, Нагахвая, Кумараджива, Чандракирти, Шантидева, Шантаракшита, Камалашила, Атиша, Цзонхава и многие другие подвижники способствовали формированию единого культурного комплекса Махаяны, в котором роль центрального несущего стержня принадлежала философии Мадхьямики. Почти за каждым из перечисленных выше буддийских мыслителей стоят не только тома философских сочинений, но также целые монастыри со своими учительскими традициями, своей культурной и государственной политикой. За многими монастырями стоят целые города и экономические районы с внешними и внутренними связями. За ними — страны и регионы. И все это можно коротко назвать одним словом — «буддийская цивилизация», рассмотрению некоторых проблем генезиса которой и посвящена эта книга.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например, монографию С. Хантингтона (Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N. Y., 1996), а также материалы обсуждения этой проблемы отечественной научной общественностью («Столкновение цивилизаций»: перспективы и альтернативы. «Круглый стол» ученых // Общественные науки и современность. 1995. № 4).

ГЛАВА I. СТАНОВЛЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И РАННЯЯ МАХАЯНА

§ 1. «Буддийская цивилизация» – к определению понятия

Понятие «буддийская цивилизация» не относится к числу широко употребляемых. Среди тех, кто все же к нему обращался, нельзя не упомянуть, конечно, О. Шпенглера, который в своей книге «Падение Запада» («Der Untergang des Abendlandes» – более известной у нас как «Закат Европы» [Шпенглер, 1993]) рассматривает буддизм именно как цивилизацию, причем как одну из двух великих цивилизаций, провозвестниками которых были, по Шпенглеру, Сократ и Будда. Любопытно, что третьей, близкой к этим двум по духу, он считает социализм. Согласно шпенглеровской концепции, цивилизация – это застывшее, окостеневшее тело культуры, ее завершение и распад. Буддийская цивилизация для Шпенглера – явление негативного плана в мировой истории, одна из форм нигилизма, наряду со стоицизмом и социализмом. Тем не менее, ряд достаточно пропитательных и, по существу, верных наблюдений и высказываний Шпенглера о буддизме как цивилизации привлекает внимание и наводит на размышления. Так, он подчеркивает роль науки, формальной этики и практической житейской потребности в становлении буддийской философии и тут же замечает: «Этим начинается цивилизация»¹. Любопытна характеристика буддизма как «основного чувства индийской цивилизации», выведение его корней от «рационалистическо-атеистической» философии Санкхья и указание на близость «индийского психолога эпохи буддизма» «западному психологу нашего времени» [Шпенглер, 1993, с. 469]. Вместе с тем буддизм для Шпенглера нечто такое, что «почти не поддается выражению словами западных языков», а понятие буддийской нирваны («жуткое и глубокое») – «неосуществимо в пределах нашей способности мышления» [Там же, с. 471]. Только «религиозно-психологический дилетант», считает он, может сравнивать буддизм с христианством [Там же, с. 470].

А Тойнби критикует понимание цивилизации О. Шпенглера как чего-то замкнутого в себе, принадлежащего «к области *ставшего*, а не к области *становящегося*» [Тойнби, 1991, с. 289]. «Эмпирик пойдет дальше», возражает он, – и скажет, что цивилизация, как это видно «из реальной жизни», не является чем-то статичным, но есть динамический процесс, движение или порыв – стремление создать нечто сверхчеловеческое из обычной человеческой природы» [Там же].

У Тойнби мы находим достаточно сложную классификацию цивилизаций. И хотя в ней нашлось место «православной христианской», «несторианской христианской», «монофизитской христианской», «дальнезападно-христианской», «исламской» – буддийскую цивилизацию он почему-то не выделяет в отдельное образование, а раздробляет по «национально-государственному» признаку на «китайскую», «корейскую», «японскую», «вьетнамскую», «тибетскую, с включением монголов и калмыков» [Там же, с. 724–725]. Вместе с тем в процессе «рождений и смертей цивилизаций» буддизм в форме Махаяны, согласно Тойнби, играл очень важную роль в качестве так называемой «церкви-куколки». «Если проанализировать цивилизации, дожившие до наших дней, ... мы увидим, что каждая из них имеет в своем фоне какую-то универсальную церковь. Так... дальневосточная цивилизация и ее ветвь в Корее и Японии через Махаяну связаны с древнекитайской цивилизацией...» [Там же, с. 518]. Отметим, что, возможно, не менее тесная связь указанных Тойнби цивилизаций с древнеиндийской (или в его терминологии «индской») именно благодаря буддизму оказалась здесь полностью утраченной, хотя в начале книги встречается замечание о том, что «ламаистская, или тантрическая, форма Махаяны – это отголосок тщетного усилия повернуть развитие религии вспять, попытка обратиться к первоначальной индской религии» [Там же, с. 57]. Оставим на совести автора характеристику «ламаистской Махаяны», но связь с ведийской религией подмечена верно. Как отмечает далее Тойнби, «конкретный эмпирический анализ показывает, что процесс воспроизводства цивили-

заций через посредство церкви-куколки является специфической чертой перехода цивилизаций второго поколения к цивилизациям третьего» [Там же, с. 521].

Роль духовного фактора в жизни общества, по Тойнби, чрезвычайно важна, и в идеале не церковь должна служить цивилизации, а наоборот, цивилизация поддерживать усилия церкви по созданию совершенного мира. В этой связи представляется интересным отметить отрицательное отношение Тойнби к попыткам «рассматривать историю всех обществ и всех эпох под углом зрения демократии и индустриализма» [Там же, с. 289]. Именно такую попытку предпринял, на наш взгляд, сравнительно недавно Ф. Фукуяма, полагающий, что мы присутствуем при конце «истории как таковой», «завершении идеологической эволюции человечества» и «универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления» [Фукуяма, 1990, с. 134]. При этом, разумеется, такая форма идеологической эволюции человечества, насчитывающая две с половиной тысячи лет, как буддизм, просто не берется в расчет.

Концепция развития цивилизаций А. Тойнби широко и оживленно обсуждалась и критиковалась философами, историками, культурологами, социологами, экономистами. Так, П. Сорокин подвергает сомнению возможность считать цивилизации Тойнби системами в строгом смысле слова, поскольку в них не наблюдается взаимной детерминации частей и целого, а потому они представляют собой лишь «скопления» различных цивилизационных феноменов, объединенных только соседством. Раз так, то нельзя говорить о каком-либо их стадийном развитии, тем более выводить законы их исторического развития, как это делал А. Тойнби [Sorokin, 1956, p. 179–181]. В свою очередь, сам П. Сорокин в своей фундаментальной работе «Социальная и культурная динамика» показывает динамику «идеациональной», «идеалистической» и «чувственной» форм культуры, считая высшей из них «идеациональную», ориентирующуюся прежде всего на религиозные ценности, к которым он относит и буддийские [Sorokin, 1937–41, vol. 1–4].

Многие критические замечания П. Сорокина в адрес А. Тойнби разделяет французский философ и историк Г. Марру. Но в своей критике цивилизационных концепций А. Тойнби и О. Шпенглера он идет еще дальше, вообще отрицая наличие какой-либо связанной структуры в обществе и цивилизации. Единственными объектами, действительно обнаруживающими такое свойство, как «системность», он считает буддизм, ислам, средневековое христианство, представляющие собой идеал, к которому стремится человеческое сознание, но который «никогда полностью не воплощается ни в одной цивилизации» [Marrou, 1966, p. 184].

Любопытно, в связи с обсуждаемой здесь темой, мнение Ч. Даусона, выразившего недоумение по поводу отсутствия в списке цивилизаций Тойнби культур Тибета, Бирмы, Сиам (т. е. прежде всего буддийских культур) [Dawson, 1956, p. 132–133]. На отсутствие у А. Тойнби таких буддийских по своему характеру цивилизаций, как цивилизации Бирмы, Цейлона, Сиам, Камбоджи, указывает также Ф. Бэгби [Bagby, 1976, p. 169].

Чаще всего, касаясь проблем буддийской культуры, исследователи склонны оперировать понятиями локальных национальных цивилизаций². Понятие «буддийская цивилизация» встречается в работах К. Н. Джаятиллека и Т. Линга, но, опять-таки, оно, как правило, употребляется в региональном контексте [Jayatilleke, 1973; Ling, 1974].

С. Н. Эйзенштадт, один из крупнейших современных исследователей в области общей теории цивилизаций, определяет буддийскую цивилизацию в качестве одной из цивилизаций «осевого времени» или одной из «осевых цивилизаций» [Eisenstadt, 1986]. Но в общем, современные западные ученые, за исключением некоторых буддологов, обычно не склонны выделять буддийскую цивилизацию в качестве самостоятельной единицы цивилизационного анализа (см., например, работы М. Мелко и др.).

Среди отечественных ученых термин «буддийская цивилизация» в универсалистском смысле использует Б. С. Ерасов [Ерасов, 1990].

В современных работах под «цивилизацией» обычно понимают или стадиальную характеристику культурно-исторического процесса, некую особую социальность (в отличие от прешествовавшего «варварства»), или, в более широком понимании, – совокупность (систему) социальных феноменов, определяющих структуру и структурные изменения крупного общества или группы обществ.

Большой вклад внесла в разработку теории цивилизации французская историографическая школа. Ф. Бродель, один из лидеров знаменитой школы «Анналов», под цивилизацией понимает исторические реальности «большой, неисчерпаемой длительности... без конца приспособляющиеся к своей судьбе», которые «переживают» нескончаемые политические, социальные, экономические и идеологические потрясения и перемены, сохраняя, несмотря на них, свою внутреннюю идентичность. Наиболее важно в концепции Ф. Броделя понятие «большой длительности», благодаря которому вскрывается связь изменений детерминированных глубинными процессами и исторических «движений», наблюдаемых «на поверхности». Цивилизация для Ф. Броделя – это некая «культурная зона», некая ниша, заполненная множеством упорядоченных в географическом пространстве и в историческом времени элементов, обладающая неповторимым своеобразием и взаимодействующая с другими зонами – цивилизациями. Подход Ф. Броделя – это подход историка-эмпирика¹. В отличие от него Г. Мишо и Э. Марк пытаются дать строго научное понятие цивилизации и построить ее общую модель с учетом достижений исторического материализма Карла Маркса, французского структурализма и англо-саксонской культурной антропологии [Michaud, Marc, 1981]. Культура для этих авторов – прежде всего «стиль» исторического развития, проявляющийся в образе жизни, типе поведения и творчества. Под цивилизацией они понимают продукты, произведения и институты культуры, а также систему проявлений человеческой деятельности в прошлом и настоящем. «Даже тогда, когда цивилизация и ее установки интериоризированы в самих людях, она остается системой социоэкономических структур, институтов и продуктов культуры, лежащих в основе потока событий» [Дмитрисев, 1992, с. 188].

Общая модель цивилизации по замыслу Г. Мишо и Э. Марка конструируется в результате синтеза четырех моделей: дескриптивной, экспликативной, семиотической и диахронической. Первая включает четыре подсистемы: биосоциальную, экономическую, политическую и культурную. Их взаимодействие протекает на различных уровнях, которые Мишо и Марк считают целесообразным сгруппировать в три основных: субстратный, интерстратный и суперстратный. Описание подсистем цивилизации на этих уровнях и составляет собственно экспликативную модель.

Субстратный уровень биосоциальной подсистемы описывает демографические процессы. Интерстратный – социальную стратификацию. Суперстратный – формы коллективной жизни и коммуникаций. В экономике субстратному уровню соответствуют производительные силы, интерстратному – производственные отношения, суперстратному – формы организации производства. В политике субстратный уровень образуют обычаи, нравы, привычки; интерстратный – политические движения и партии; суперстратный – государство. В культуре субстратный уровень – это уровень языка, интерстратный – информации и общественного сознания (повидимому, обыденного). Суперстратный включает в себя систему образования, научные и философские теории.

В семиотической модели цивилизации должна быть представлена вся совокупность образов, представлений, знаков, кодов и символических систем, наиболее ярко характеризующих данную цивилизацию; выявляются «культурные паттерны», базовые типы личности, тип национального характера, «стиль жизни», присущий отдельным группам, слоям и классам, системы ценностей и аттитюдов, представления о статусной структуре и ролевых ожиданиях, соотношении мифов и идеологии и т. д.

В диахронической модели история цивилизации предстает как «история ментальности», подверженная определенным ритмам исторического времени.

Таким образом, общая полиструктурная модель Мишо и Марка требует междисциплинарного и трансдисциплинарного подхода и, в целом, следует отметить, она хорошо согласуется со многими результатами исследований в этой области российских философов и историков. Характеризуя модель Мишо и Марка, М. В. Дмитриев считает, что «в рамках системно-исторического подхода к развитию общества она представляется весьма плодотворной», поскольку ее главное достоинство – «в равном учете субъективно-исторических и объективно-исторических связей, в преодолении дихотомии объекта и субъекта общественного развития» [Там же, с. 190].

Не со всем в концепции французских авторов можно безоговорочно согласиться. В некоторых случаях выделение трех уровней организации общества носит чисто формальный характер, особенно это заметно при анализе культурной подсистемы, где трехуровневая дифференциация неоправданно упрощает реальную картину исторической действительности. Но, в целом, предложенная Мишо и Марком структурная теория цивилизации выглядит вполне «работающей».

Разработанная в школе «Анналов» концепция цивилизации как сети отношений между различными уровнями, слоями и элементами социокультурной системы, развивающихся в значительной мере спонтанно, получила дальнейшее развитие в работах так называемого миросистемного направления (Я. Валлерстайн, Г. Франк, Г. Джилс, К. Чейз-Дани и др.). В центре анализа миросистемного подхода оказываются только исторические процессы очень большой длительности. Удовлетворяют этим критериям исключительно экономические факторы. Поэтому миросистема сводится, по существу, к мировозможности, для которой любая национальная специфика, в чем бы она ни проявлялась, – не более чем второстепенная преходящая случайность.

В отечественной историко-философской, социально-философской и исторической науке исследованию цивилизационного подхода и его сочетанию с формационным посвящено немало работ. Различие этих подходов, с точки зрения М. П. Мчедлова, заключается в том, что «если теория формаций в большей мере передает дискретную, прерывную сторону единого мирового исторического процесса, то в теории цивилизации делается акцент на его непрерывности, на единстве человеческого рода, на проблеме наследования, сохранения и обогащения общечеловеческого достояния» [Мчедлов, 1980, с. 58–59]. При этом М. П. Мчедлов, очевидно, исходит из представления о цивилизации как стадийно более высоком уровне социального развития по сравнению с «примитивной» предшествующей фазой так называемого «варварства». Вместе с тем, как отмечает Н. Я. Бромлей, «у нас нет должных научных оснований делить историю общества на эпоху варварства и эпоху цивилизации», поскольку «в эпоху «варварства», ценностные установки человека, его сознательный «моральный кодекс» по некоторым параметрам был не ниже, но иногда и выше, чем у современного человека», и «отнодь не примитивной, а по-своему сложной и многообразной была и духовная жизнь первобытного человека» [Бромлей, 1992, с. 226]. По мнению Н. Я. Бромлея, «употребление термина «локальная цивилизация» должно предполагать рассмотрение всех социокультурных сфер жизнедеятельности данного общества, как формационных, так и неформационных, а «локальная культура» – только синтез собственно культурных параметров его развития» [Там же]. На несводимость понятия цивилизации к таким категориям, как «общественно-экономическая формация», «культура», «прогресс», и необходимость усматривать их развитие и взаимодействие в диалектической взаимосвязи указывали многие авторы⁴.

Соотношение понятий «цивилизация» и «культура» исследуется в работах Э. С. Маркарян, З. М. Какабадзе, В. М. Межусва, Л. И. Новиковой, С. А. Завадского, Ц. Г. Арзаканяна⁵ и др. Немало работ было посвящено так называемым «цивилизациям Востока»⁶.

Как правило, специалисты, занимающиеся этой проблемой, избегают давать четкое определение понятию «цивилизация». Нередко, особенно в западной литературе, встречаются обоснования принципиальной невозможности такого определения. Поэтому не часто встретишь такие чеканные формулировки, подобные данной Г. П. Черным: «Цивилизация представляет собой классовое общество с экономикой, основанной на товарном производстве и торговле, политической системой в виде государства, денежным обращением и городами как центрами власти, военной и финансовой силы, культуры, науки, искусства, преступности и паразитизма» [Черный, 1998, с. 143]. Впрочем, какие бы атрибутивные признаки цивилизации ни выбрать, буддийская цивилизация отвечает всем, самым строгим критериям. Нас же будет интересовать прежде всего, естественно, сфера культуры.

Как отмечает В. Н. Сагатовский, культура – это совокупность целей (смыслов) деятельности, а цивилизация – средств, достаточно нейтральных к культурным смыслам [Сагатовский, 1983, с. 5–6]. На относительную автономию культуры по отношению к цивилизации указывает и Л. И. Новикова, считающая, что «отвечая на запросы цивилизации, культура порождает новый комплекс идей и ценностей, далеко выходящий за пределы ее осознанных потребностей». Вместе с тем она полагает, что «стабильность цивилизации обусловлена ее способностью вводить деструктивное воздействие подобных флуктуаций в безопасное русло, приводить их к норме» [Новикова, 1992, с. 22].

С точки зрения целей настоящего исследования одна из существенных дифференциаций между культурой и цивилизацией заключается в том, что специфика культуры нами усматривается в ценностно обусловленной континуальности символического пространства, в то время как для цивилизации характерна непрерывность исторического пространства, т. е. культурно и социально обусловленного пространства реальной, а не просто репрезентированной в знаке человеческой деятельности.

В философии эта символическая непрерывность культурного пространства отражается в наиболее концентрированной и обобщенной форме. Именно в философии, на наш взгляд, ярко проявляются те «моделирующие, коммуникативные и стабилизационные функции культуры по отношению к цивилизации», о которых пишет Л. И. Новикова [Там же, с. 21].

По В. Каволису, цивилизацию можно рассматривать как своеобразное сочетание крупных социальных институтов и символических структур, образовавшиеся в результате длительного исторического развития в целостное эмпирически данное [Kavolis, 1995, I–IV].

Под *буддийской цивилизацией* в том смысле, в каком это понятие используется в данной книге, мы будем понимать социально-историческое явление большой длительности (в смысле Ф. Броделя), хронологические рамки которого определяются на временном промежутке: от эпохи Ашоки до наших дней; характеризующейся особой культурой, хозяйственным укладом и формой политической организации общества и гетерохронно существовавшей на евразийском пространстве от Калмыкии на западе до Японии на востоке, от Бурятии на севере до Индонезии на юге; общей идейной основой которого явилось учение, зафиксированное в буддийском каноне и комментариях, а социально-исторической памятью – собственная единая историография.

Культура семиотически задается в пространстве текста, в изобразительном пространстве, в ритмически организованном пространстве музыкальных тоналностей и речи, в пространстве пластики тела. Граница в культуре очерчивается границами языка (музыкального, изобразительного, вербального, языка жестов, символов и т. д.). Соответственно, таких границ – бесчисленное множество, а за ними – область культурно пустого, чуждого и даже враждебного. Нет другой возможности самоидентифицироваться кроме как в пространстве культуры, вернее – в пространствах культуры.

Границы цивилизации задаются культурой, но они расположены в реальном пространстве и времени и разделяют области, занимаемые реальными историческими общностями людей. Границы культуры могут пролегать через сознание, и индивид может одновременно суще-

ствовать (мыслить, действовать, творить) в различных культурах, но принадлежит он, как правило, только к одной цивилизации.

Цивилизация может объединять и примирять различные культуры, и в этом ее величайшее гуманитарное значение и смысл, но одна какая-нибудь культура никогда реально не объединяла различные цивилизации. Отсюда следует достаточно пессимистический вывод о невозможности существования в поликультурном мире единой человеческой цивилизации.

Культура как непрерывность символического пространства воспринимается нами как *целостность*, а не некоторая совокупность дискретных состояний (например, совокупность памятников материальной культуры, письменных памятников и т. д.). Следовательно — она континуальна, и, следовательно, — *внеисторична* в своей сущностной основе (но исторична по проявлениям). Феномен культуры не может быть полностью осмыслен исходя *только* из *фактов* культуры (т. е. не поддается чисто фактологическому изучению). Цивилизация в гораздо большей степени, чем культура, связана, но также *не совпадает* с государственными, социальными, экономическими институтами данного конкретного общества. Цивилизация — всецело историческое образование.

Культура как непрерывность символического может существовать и после гибели цивилизации. (В определенном смысле можно говорить о существовании античной культуры и в наши дни). Как уже отмечалось, культура связана не столько с какой-либо конкретной деятельностью или сферой деятельности, сколько со *смыслом* этой деятельности. Культура не столько система структурированных и опосредованных отношений (отношений с каузальной связью, знаний), сколько система *симультанных* отношений, непрерывности смыслов. Попытка их вычлечения — начало разрушения культуры. (Поэтому позитивное знание — внекультурно).

Высшая цель всякой культуры — стремление к *единству, целостности, непрерывности, Абсолюту*, реализуемое с помощью символов. Символ здесь средство, но нельзя считать его единственным средством культуры. Неверно полагать, что культура стремится только к символическому единству, как к отражению единства и целостности мира реального. Культура стремится к непротиворечивому единству в *реальной* жизни и на этом пути создаст цивилизацию, которая начинает жить собственной жизнью.

Сама по себе цивилизация не имеет цели стремления к единству, ее цель — сохранение определенного образа жизни (а в его структуре многообразие стилей жизни, образов мысли), определенного способа производства и распределения благ. Цивилизация — способ организации жизни. Культура на пути к целостности, единству, Абсолюту создает идеалы (и указывает пути к их достижению), но не нормы. Нормы создает общество (т. е. цивилизация).

Исторически культура развивается на основе *символической субституции ритуала*. Например, переход от *брахман* (текстов) к *упанишадам* — яркий пример такой субституции. (См. об этом у В. С. Семенцова [Семенцов, 1981]). Буддизм — результат уже вторичного анализа продуктов такой субституции. А буддийская цивилизация — цивилизация «второго», если не «третьего» порядка».

Культура создает ценности (хотя сама, в своей основе — неаксиологична) и ориентирует человека на них. Ценностно ориентированное культурное поведение предполагает возможность свободного выбора, поскольку ценностная ориентация — это всегда выбор (выбор того или иного реального поведения, в конечном счете). Как правило, индивид, исходя из своих интересов, запросов, способностей и возможностей, способен решить: какая из сфер культуры для него ближе — что ему остро необходимо, что желательно, к чему он индифферентен, а что ему попросту чуждо и враждебно; он также сам выбирает и определяет в качестве ценностного ориентира — степень своей образованности и «культурности» в целом.

«Цивилизация», в отличие от просто «культуры», предполагает определенную всеобъемлемость достаточно четко очерченного круга культурных норм и ценностей, за пределами которого, человек, вне зависимости от своей этнической принадлежности, определяется как

«нецивилизированный варвар». Здесь на первое место выдвигается не язык, не бытовое поведение, а соблюдение моральных и правовых норм, культовых предписаний. (Поэтому границы цивилизаций могут и не совпадать с границами этноса).

Цивилизация, с учетом и на основе системы ценностей культуры, создает нормы, правила и законы, в которые включается, в качестве важнейшей части, система санкций за отклонения от этих норм, предписаний и правил. Причем, как показал П. А. Сорокин во втором томе своей известной работы «Социальная и культурная динамика», озаглавленном: «Fluctuation of systems of truth, ethics and law» [Sorokin, 1937], — тяжесть наказания зависит от прочности господствующего культурного типа. Чем он стабильнее, тем мягче и наказания. Напротив, всякие достаточно заметные изменения в ценностных системах приводят к ужесточению наказаний. Динамика смягчения наказаний во всех странах, на которые распространилось влияние буддийской цивилизации, свидетельствует, таким образом, не только о гуманности буддийской идеологии, но и о степени стабильности буддийской модели общественного строя.

Цивилизованное поведение — это, в своей основе, несвободное поведение. Нормативное право закрепляет зримые границы существования культуры в реальном пространстве цивилизации. В определенном смысле, область пространственного распространения юрисдикции совпадает с полем возможного бытия культуры.

Временную координату цивилизации выстраивает историография, которая фиксирует прежде всего исторические события, имеющие значение с точки зрения ценностей основной, системообразующей культуры, а кроме того, представляет собой *генеральную модель* исторического развития цивилизации.

Соотнесение и взаимовлияние символического и сакрального времени и пространства культуры с политическим, социальным и технологическим пространством и временем цивилизации является, на наш взгляд, важнейшей характеристикой состояния и развития последней. Сопоставление картины мира с историографической моделью общества способно порождать целые системы новых мифологем и идеологем. В пространстве каждой культуры первостепенное значение для смыслотворчества имеет сопоставление ее семантических полей с подобными в других культурах. В особенности это относится к такой области, как философская компаративистика (см. работы Э. Дойча, Р. Эймса, М. Т. Степанянц, В. К. Шохина, Г. Б. Шаймухамбетовой и др.).

Соответствующее всякой отдельной социальной подсистеме свое собственное социальное время со своей сложной ритмической структурой и различными темпами протекания жизнедеятельности в каждой из социальных страт соотносится со столь же неоднородным социальным пространством на каждом определенном отрезке исторического развития общества. Отражение этой реальной неоднородности социального пространства и времени нашло отражение в буддийской картине мира и соответствующей космологической модели. Характерно, что программные установки многих тайных религиозных объединений буддийской ориентации в Китае и других странах обязательно включали пророчества о глобальных изменениях временной структуры мира. Интересно также отметить, что буддийская космологическая модель оперирует временными промежутками максимальной длительности, что косвенно свидетельствует о предпосылках формирования категорий цивилизационного мышления и характеризует особенности буддийского исторического сознания.

§ 2. Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации

Как правило, во всех работах, заявленных как «исследование буддийской философии», авторам, так или иначе, неизбежно приходится выходить за границы того, что принято считать собственно «философией». Проблема заключается, конечно, не в авторах, а в особенностях самого предмета изучения.

Действительно, буддийская Дхарма плохо укладывается в рамки такого европейского понятия, как «философское направление». Возможно поэтому многим приступающим к ее исследованию бывает привычней и надежней оставаться в области очерченной другим достаточно расплывчатым, но удобным европейским определением — «религиозное течение». Удобным на первый взгляд.

При более близком знакомстве с предметом обнаруживается, что такое всем привычное понятие, как «религия», не объясняет всей специфики буддизма. Оно вообще мало что объясняет, но как раз в силу своей широты и неопределенности позволяет закрыть глаза на многие несообразности, несоответствия схемы и действительности (а при необходимости наиболее зияющие «дыры» помогает «замаскировать» с помощью словосочетаний типа «религиозная философия» и т. п.).

К сожалению, при отсутствии других приходится довольствоваться теми понятиями, которые есть. За неимением одного подходящего приходится использовать все, имеющие хоть какую-то эвристическую ценность. Но, может быть, такая многоплановость, системная сложность объекта исследования, в сочетании с его цельностью и нерасчлененностью даже в мысленном эксперименте, указывают на необходимость изменения самого масштаба его рассмотрения? Если это предположение верно, то «буддийская философия» лишь часть, причем нерасторжимая часть того целого, которое называется «*buddha dharma*», и поэтому не может изучаться отдельно от других его частей.

Рассмотрим некоторые особенности буддийской философии, такими, какими они представляются: во-первых, специалистам в области истории философии и, во-вторых, самим буддийским мыслителям. Сравнение этих точек зрения, возможно, позволит сделать выводы, выходящие за рамки какой-то одной узкой научной специализации и более приближающие к сущности исследуемого предмета.

Ф. И. Щербатской одним из первых признал за буддийской философией право на самостоятельное существование, причем он не ограничился одной констатацией этого права, а пошел значительно дальше, введя буддийских мыслителей в контекст общемировой вневременной общеполитической полемики, только в рамках которой любое сочинение или исследование и получает возможность считаться подлинной философией, а ее автор философом. В этом, на наш взгляд, кроется основная причина и основной мотив, побудивший Щербатского заняться компаративистикой. Ход его рассуждений, прочитываемый во всех его работах, и прежде всего в «Буддийской логике», таков: если буддисты создали философию, то она должна пробуждать *живой интерес*, быть сравнимой по своим целям, задачам, методам и выводам с другими философскими системами, способствовать продвижению на пути познания. Вместе с тем Ф. И. Щербатской не отрицает религиозных функций буддизма, но не может не подчеркнуть всей их своеобразности и несоответствия тому, что обычно принято считать религией. «Три главные идеи являются достоянием всякой религии: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности, — пишет он, — ... таково учение Канта и с ним всей европейской науки, равно как таково и убеждение широких слоев образованных людей». Знаменательно, что в том описании буддизма как религии, которое следует далее, на одном из первых мест оказывается именно его цивилизационное влияние на народы Азии: «И вот, однако, существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, которая обогатила и вместе с тем внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, — и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли» [Щербатской, 1988, с. 3–4]. Далее во всей цитируемой работе почти ни слова не говорится о религии, а буддизм понимается как философское учение, философская система по преимуществу. Излагаются взгляды «великого буддийского философа Нагарджуны», «известного буддийского философа Васубандху», «позднейшего буддийского философа Кума-

ралабхи», воззрения школы Ватсипутриев, Сарвастивадинов, Вибхаджьявадинов и др. Да и сама лекция называется «Философское учение буддизма». В заключении этой небольшой работы Ф. И. Щербатской формулирует то, что он сам называет «основными чертами как буддийского, так и нашего современного, новейшего мирозерцания», но что, по сути, является также и описанием некоторых принципов буддийской цивилизации: «Мироздание без Бога», «психология без души», «вечность элементов материи и духа», что является лишь особым выражением закона причинности, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, в области практики – отрицание частной собственности, всеобщее братство всех людей, лишенных права частной собственности, наконец, общая всем нам необходимая неизбежная вера в то, что мы движемся и должны двигаться к совершенствованию – независимо от Бога, души и свободы воли...» [Там же, с. 47].

О. О. Розенберг, несомненно, находясь под сильным влиянием Ф. И. Щербатского, считал все же, что «в основе своей буддизм прежде всего именно религия», а мнение о том, что «буддизм скорее философия, чем религия» – «глубоко ошибочным» [Розенберг, 1991, с. 40]. Тем не менее, он вынужден согласиться и с тем, что если буддизм и религия, то не такая, какой ее представляет традиционное религиоведение, поскольку буддизм «не знает Творца наподобие человека... не знает сотворения мира в пределах истории, не знает исторического Спасителя... отрицает познаваемость того Высшего, которое у индийцев называется мировым духом». Если считать эти факторы признаком религии, продолжает он, то тогда буддизм, конечно, – не религия. И далее следует закономерный, на наш взгляд, вывод: «Но тогда буддизм будет и не философией, а чем-то третьим» [Там же]. К сожалению, мысль о том – что же такое это «третье», дальше автор не развивает, но из всего контекста всех основных его работ следует, что это «третье» включает в себя и религию, и философию, и психологию, и этику, и многое другое, что требует внимания исследователей в равной степени, для того чтобы понять «феномен Востока». В решении этой задачи, как отмечает О. О. Розенберг, «ближайшим ключом может послужить нам религия и философия, и прежде всего буддизм, объединяющий все народы Восточной Азии» [Там же, с. 42]. Как же не назвать буддизм, после такой характеристики, как не культурой и цивилизацией?

Как ни стремится О. О. Розенберг ограничить область философии в буддизме, тем не менее именно на ней он сосредотачивает свое основное внимание как исследователь. Главный его труд не случайно носит название «Проблемы буддийской философии», поскольку все-таки именно философия буддизма открывает путь к подлинному пониманию всех остальных буддийских реалий и прежде всего того целого, которое он не определяет, а называет «чем-то третьим».

На необходимость подходить к буддизму как к целому указывал еще основоположник российской буддологии В. П. Васильев. Причем, уже он во главу угла поставил прежде всего изучение философских основ буддизма.

В. Н. Топоров отмечает в своих работах исключительную заслугу Мадхьямиков в развитии *научного* мировоззрения. Он показывает, что на пути от мифа к науке перед Мадхьямиками возникла необходимость в решении целого ряда сложных задач, что, в свою очередь, требовало:

- «*деперсонифицировать* героев старой космогонической мистерии»;
- «придать более *абстрактный* вид операциям, связывающих этих героев в мифе»;
- «*расслоить* старые мифопоэтические континуумы и приложить к их составным частям результаты абстрагирования мифопоэтических операций»;
- «допустить *свободную игру*, участниками которой были бы *элементы* мира, а правила определялись бы новыми *абстрагированными операциями* (создание логически парадоксальных ситуаций за счет максимального снятия дистрибутивных ограничений)»;
- «привести полученные *результаты* в соответствие с *эмпирическими* данными за счет выделения *феноменального* и *абсолютного* аспектов бытия (при этом первый может еще долгое

время удерживать черты мифопоэтического взгляда на мир, тогда как второй строится через отрицание атрибутов первого):

«проецировать достигнутые результаты на область эпистемологии» [Топоров, 1972, с. 60–61].

Все эти последовательные этапы нашли, как подчеркивает В. Н. Топоров, отражение в текстах мадхьямических мыслителей [Там же]. Изменения в мировоззрении, которые были инициированы открытиями Нагарджуны и его последователей, не только расширили путь для научной методологии, но и способствовали формированию достаточно гибкой и реалистичной системы социально-политических воззрений. Эмпирический мир, «узаконенный» Нагарджуной, стал не менее важным объектом и целью религиозной практики, как и мир запредельный. В такой же степени он стал не менее важным объектом изучения и размышления, прежде всего в области логики и гносеологии. Но также можно отметить благотворное влияние Мадхьямики и в сфере прикладных наук, например, медицины, поскольку «отменялись», объявлялись несущественными различные ограничения, обусловленные религиозными традициями.

В. К. Шохин полагает, что «о начале философии можно говорить только с того этапа развития любой цивилизации (будь то на Востоке или на Западе), когда допустимо говорить хотя бы о начатках теоретизирования – рефлексии, реализующейся в исследовательской (в современном смысле) деятельности». Граница же, пролегающая между собственно философией и дофилософией в истории индийской культуры, пролегает приблизительно в VI–V вв. до н. э., к тому периоду времени, который обычно обозначается как «раннешраманский период» [Шохин, 1994, с. 32]. Это время характеризуется не только обращением к серьезным мировоззренческим проблемам, что можно отметить уже в космогонических гимнах «Ригведы» и «Атхарваведы», но и появлением, по выражению В. К. Шохина, «заинтересованной рефлексии», предполагающей разработку «исследовательского инструментария», т. е. теоретико-идеологических и теоретико-игровых моделей полемического дискурса [Там же, с. 33–34].

Весьма существенными, с точки зрения обсуждаемой здесь темы, являются выводы В. К. Шохина относительно судьбы исторических связей философии с не-философией в Индии. Предшествуя философии исторически, отмечает он, дофилософский менталитет никуда не исчезает, а продолжает свое самостоятельное существование и развитие. Примечательно, что философия «отнюдь не порывает с ним связей». (Как будет показано далее, это можно хорошо проиллюстрировать на буддийском материале). Но уже сам факт воспроизведения дофилософии после философии «наглядно демонстрирует, что последняя никак не эволюционирует из первой, и это подтверждается тем, что в истории древнего мира дофилософия представлена почти везде, тогда как философия – лишь в единичных культурах, практически только в тех же, где появилась и философия...» [Там же].

Учение Будды и его последователей уже в том виде, в каком его воспроизводят самые ранние источники, с самого начала отвечало самым строгим критериям, позволяющим определить его как философию в собственном, самом строгом смысле слова, поскольку Будда пришел к построению своей системы взглядов в результате исследования, подлинной философской рефлексии; убеждал в истинности своих воззрений с помощью логической аргументации, а не апеллируя к священным авторитетам, чудесам, покровительству высших небесных сил и т. д. Вместе с тем философская рефлексия Будды была направлена и на саму философию, причем результатом было отрицание ценности философии как таковой. Рассуждения на эту тему можно встретить в «Магандия-сутте» и других текстах «Сутта-нипаты». Хотя подобные результаты философствования ничуть не обескураживают нас в работах современных философов, все-таки применительно к начальному этапу развития философии, они порождают некоторое сомнение и желание разобраться в проблеме детальнее.

Прежде всего укажем, что философствование Будды, как справедливо подчеркивает В. Г. Лысенко, никогда не стремилось к идеалу замкнутой системы идей, самодостаточной в

пределах собственных посылок, а всегда приобретало формы, позволяющие учитывать теоретическую позицию оппонентов, «перекликаясь» с философскими взглядами собеседников [Лысенко, 1994, с. 7]. Таким образом, буддисты заведомо ставили себя в достаточно уязвимое, с точки зрения адептов определенной *системы* философских идей, положение, не претендуя на своеобразие и исключительность своих взглядов. Здесь уместно вспомнить слова Дж. Мура о том, что «поиски «единства» и «системы» за счет истины не являются... задачей философии, хотя бы даже философы в действительности всегда стремились к этому» [Мур, 1984, с. 319].

Действительно, достижение «единства», которое в своем наиболее абстрактном виде может быть осмыслено как целостность и непрерывность символического пространства, является задачей не философии, а культуры в целом. Следовательно, как ни парадоксально это звучит — в определенных ситуациях приходится выбирать между «истиной» и «единством» или, в другом контексте, между «философией» и «культурой».

Буддисты с самого начала отдали предпочтение «целостности» и «единству», и поэтому буддийская Дхарма не укладывается в узкие и более определенные рамки «философии», но, и это следует особо отметить, именно философский подход был определяющим в процессе формирования буддийской Дхармы, т. е. теоретической модели буддийской культуры и цивилизации.

Что же тогда можно отнести к собственно буддийской философии? Существует множество точек зрения на этот предмет. В. Г. Лысенко, например, в качестве «рабочей гипотезы» предлагает считать ею «то, что Будда проповедовал прежде всего умным собеседникам, или интеллектуалам (*viññapuriso*) в отличие от простых людей, йогов, ритуалистов, заядлых спорщиков и других категорий слушателей» [Лысенко, 1994, с. 10].

Основания для такого разделения она находит в самом каноне, где в отношении некоторых рассуждений указывается, что они могут быть поняты только умными и учеными людьми. Но, заметим, в каноне существуют даже и такие тексты, которые адресованы «глупым». Однако следует ли так уж доверчиво относиться ко всем подобным указаниям канонических текстов? Например, некоторые сутры Праджняпарамиты (учения, для восприятия которого, как известно, одного интеллектуализма было недостаточно) предназначались, если следовать тексту буквально, специально «тупым» и «ленивым» (*manda, mandotsāha*). Удивительно, что даже такой выдающийся буддолог, как Э. Конзе, принял все это за чистую монету, ведь ранее в этой же сутре (Свалпакшаре) говорилось, что «через получение этой Праджняпарамиты» сам Будда достиг «Полного, Прямого и Совершенного Просветления» и благодаря ей же «возникают все Будды» [см.: Лысков, 1995, с. 168]. В сутре описывается передача Буддой бодхисаттве Авалокитешваре «Праджняпарамиты в Нескольких Словах» (т. е. Свалпакшары). Буддисту легко представить бодхисаттву Авалокитешвару в самых различных обликах — и одиннадцатиликим, и шестируким, но еще ни один буддист, я думаю, не считал его глупым и ленивым. Абсурдность подобного предположения в отношении Будды Шакьямуни просто вопиюща. Это-то как раз и используется в тексте сутры. Так что иной раз бывает не просто разобраться — кто «интеллектуал», кто «йог», кто «простой человек»!

Ясно, что в этой сутре парадоксальным образом (в «нескольких словах») показано единство и целостность всего Учения, всей Дхармы, как изложенной в пространных и сложных рассуждениях, так и «свернутой» в короткую мантру. Здесь также изложена идея «равности» всех живых существ перед лицом Дхармы по всем критериям, в том числе и по такому традиционному «трудному» для любой религиозной психологии и сотериологии, как умственные и душевные способности (вспомним до сих пор неразрешенную классическую герменевтическую проблему объяснения смысла евангельского выражения «нищие духом»). Под «несколькими словами» можно понимать как мантру этой сутры, так и весь ее текст, построенный в обычной для жанра сутр форме диалога. Несколько слов этого диалога, и в не меньшей степени контекст, в котором они произносятся, отсылают к невообразимому количеству значений, утверждая наличие обще-

то для всех смыслового пространства. Собственно, сутра сама по себе служит парадоксальным определением такого единства и одновременно единства и сознания и психических способностей всех людей. Отсюда можно вывести множество тождеств, в том числе тождество дхармического и социо-культурного пространства, которое является одним из идеологических оснований всей буддийской цивилизации.

Можно ли считать это философией? Для самих буддистов, конечно, этот вопрос не имел какого-либо значения. Но нас, в данном случае, интересует насколько применим на практике предложенный В. Г. Лысенко критерий для определения «философичности» буддийского текста. По замыслу автора, он должен различать те разделы канона, которые обращены к «простым людям», укрепления в них веру (*śraddhā*) в Будду, Дхарму и Сангху; к йогам – служба для них «методическим» руководством для достижения «трансвых состояний» (*dhyāna*) и, наконец, к «интеллектуалам» – вот эти-то тексты и предлагается считать «философией», хотя и с оговоркой, что данный критерий «является, строго говоря, чисто условным, чисто операциональным и не претендующим на окончательное решение вопроса о природе раннебуддийской философии» [Там же, с. 11].

Не уверен, что временные параметры, которые оговариваются в работе В. Г. Лысенко, имеют такое уж принципиальное значение, но, по крайней мере, для философии буддизма Махаяны предложенный критерий явно не годится.

Взять хотя бы «Махаяна-шраддхотпада-шастру» – фундаментальнейший философский текст китайской и всей дальневосточной традиции. Само название («Трактат о пробуждении веры в Махаяну») вроде бы уже говорит само за себя, к тому же и адресован он в том числе и «простым людям» (см.: [Махаяна-шраддхотпада-шастра, 1992, с. 37]), но под рубрику популярной литературы для малообразованных, конечно, не подпадает. К тому же в индо-буддийской традиции никогда не существовало такого полярного «разведения» понятий «вера» и «знание», как в христианской. Что же касается второй категории текстов, посвященных так называемой «йогической психотехнике», то как раз в них, как правило, встречаются очень важные для буддизма философские рассуждения. В действительности же все эти достаточно условные типы чаще всего бывают объединены в одном тексте таким образом, что разъединить их без «насилия» над источником и без ущерба для понимания невозможно.

Все вышесказанное справедливо и по отношению к другой предлагаемой автором классификации буддийской литературы по принципу: «для себя» и «для другого».

Под «буддизмом для себя» В. Г. Лысенко понимает такой тип «текстовой деятельности», который связан прежде всего с практикой медитации и отмечает, что буддийская медитация возникла в тесной связи со всей древней брахмано-шраманской традицией Индии.

Что касается чисто технических приемов, то большинство из них уже использовали предшественники буддистов из других индийских школ, практикующих йогу. Вместе с тем, что совершенно справедливо подчеркивается автором, именно в медитации очень ярко проявляется специфика буддизма, поскольку она занимает центральное место в практике спасения, и именно в ней во многом выразилось то новое, что было привнесено Буддой в религиозную жизнь Индии [Лысенко, 1994, с. 183–184].

Уже медитационная практика *смирити* («осознания») служила предпосылкой для формирования философского мировоззрения, поскольку в том мире, в который она «вводила», не действовали никакие другие силы, кроме природных, не существовали никакие другие связи, кроме естественных причинно-следственных связей. Причем потустороннее существование, если и признавалось, то, в сущности, оно ничем принципиально не отличалось от посюстороннего.

Вместе с тем *смирити* – только предварительный этап перед более высоким уровнем буддийской медитации – *самадхи*, включающего последовательный переход от одной к другой, как пишет В. Г. Лысенко, «стадии интрверсии», имея в виду восемь *дхьян*. Смысл этой практики заключается в том, чтобы «переключить» все познавательные способности человека с внешней

предметов на «внутренние», обеспечивая его постепенное углубление в себя (интroversия), кульминирующееся в транс «выныривания» из себя на самом глубинном уровне, лишенном всех прежних атрибутов «внутреннего» и «внешнего» бытия» [Там же, с.188].

Заметим здесь, что слово «интroversия» (также, впрочем, как и, возможно, более подходящее в данном случае – «интроспекция») не годится для описания буддийских *дхьян*, так как обозначает совсем другую психологическую реальность в другой «культуре психики». (Трудно «вынырнуть» из себя, если «Я» отсутствует, причем не только с буддийской точки зрения.) Точно так же вряд ли уместны в этом контексте параллели с описаниями транса в разных мистических традициях (В. Г. Лысенко упоминает: Псевдо-Дионисия Ареопагита, Эккхарта, суфизм, индуизм) [Там же] на том основании, что всякий мистический опыт по определению сугубо индивидуален, принципиально неповторим, иррационален – буддийские же *дхьяны* совершенно безличностны, воспроизводимы – как безлично и воспроизводимо состояние *нирваны*, состояние Будды («пробужденности»), поэтому-то буддизм знает не одного Шакьямуни, а «тысячу будд»*

Именно эта воспроизводимость и мотивация сделать воспроизводимыми и доступными плоды состояний сосредоточения для каждого и отличают буддизм, как отмечает далее В. Г. Лысенко, от других учений, например, от «типологически близкого буддизму гносиса упанишад» [Лысенко, 1994, с. 191–192]. Автор указывает, что в упанишадах очень мало говорится о том, «каким образом достигли прозрения главные «гностики» – Яджнявалкья, Праджнапати и др.». Хотя ученики и получают определенное «посвящение» в истину об Атмане, «по оно, как правило, не связано ни с какой систематической подготовкой». Можно провести, служа учителем десятки лет, но при этом никаких знаний от него не получить. В. Г. Лысенко считает, что «этим подчеркивается труднодоступность данного знания, его элитарный характер». «В сущности, пишет она, мудрецы упанишад отнюдь не горят желанием нести свои знания «в массы», напротив, они всячески противятся, лавируют и громоздят препятствия, если кто взывает этих знаний». Но дело, наверное, не в том, что «учитель упанишад», как замечает автор, «обычно не проявляет ни симпатии, ни сострадания, ни желания помочь – он суров и иногда даже жесток» [Там же]. Ведь не заучивание священных текстов, не освоение способов медитации и даже не передача истины об Атмане были основным содержанием традиционного ведийского обучения. Как показал В. С. Семенцов, главной его целью было «воспроизводство не текста, но личности учителя – новое, духовное рождение от него ученика». «Именно это, отмечает он, живая личность учителя как духовного существа – и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалось от поколения к поколению в процессе трансляции ведийской культуры» [Семенцов, 1988, с. 8]. Но этот путь оказался тупиковым – какими бы ни были совершенными методы (большой частью бессознательного) подражания поведению учителя, они были не в состоянии полностью исключить те собственные «личностные наслоения», которые привносило каждое последующее поколение в процессе трансляции традиции. Сущность же ведийского ритуала требовала, чтобы он оставался неизменным. Попытки усилить надежность передачи различными способами защиты от нововведений, установлением многократного контроля и выражались внешне в повышенной требовательности учителей, во все возрастающей элитарности и консерватизме ведийской традиции.

Бахавадгита, утверждает В. С. Семенцов, выдвинула другой способ сохранения традиционной индийской культуры, который заключался в том, чтобы «обеспечить посетителям данной культуры возможность обращаться непосредственно к первоучителю данной традиции (в Гите таким первоучителем является Кришна) и получать духовное рождение прямо от него, через головы всех промежуточных учителей» [Там же, с. 19–20].

Буддизм решает проблему «промежуточных учителей» и «основателя традиции» еще более радикально. Личность, в том числе и личность первоучителя, просто «выносятся за скобки». Именно это имел в виду Будда не только в своем учении об отсутствии индивидуального «Я»

(*анатмаваде*), но и когда перед своей *паринирваной* учил своих учеников «не искать прибежища ни в ком, кроме самих себя». Что же тогда транслируется в культуре, в чем же может заключаться ее цель?

Если фигура первоучителя-*риши* в ведийской традиции представляет собой по существу определенный базовый личностно-исторический тип, объединивший в себе черты реально существовавших людей и персонажей мифов, основная функция которого заключалась в демонстрации идеальных образцов поведения, значимых в данной культуре, то для буддизма подобные *личностные паттерны*, хотя они присутствуют в каноне (и в немалом количестве), играют не основную, а только вспомогательную роль. Гораздо важнее отдельных реальных или идеальных личностей *общие законы функционирования психики* в их соотносительности с *общими принципами буддийской Дхармы*.

Покидая этот мир, Будда, как известно, заповедал своим ученикам опираться только на себя и не искать прибежища извне. Существенно, что в этот критический для Сангхи момент он ни в малейшей степени не апеллировал к «вышним» потусторонним сверхъестественным силам и не пытался таким образом укрепить авторитет своего учения и свой собственный.

Как видим, расхождение в этом пункте и с древнеиндийской, и с более поздней традицией Бхатаваггиты – разительное! Да и не только в индийских – в любых религиозных традициях нелегко такое отношение к Первоучителю, какое можно наблюдать в буддизме. (В. Г. Лысенко приводит здесь в качестве характерного примера дзэн-буддистов, призывающих вообще «отбросить Будду как грязное тряпье») [Лысенко, 1994, с. 125]. Столь же показательны различия в отношении к канонической литературе в буддизме и у представителей других религий. Можно сослаться на такой весьма показательный принцип определения «ортодоксии» в буддизме. «Все, что «сказано хорошо» (т. е. логично и аргументированно) – сказано Буддой».

Для теоретических контактов между отдельными буддийскими школами были характерны не столько соперничество и враждебность, сколько то, что П. Хакер назвал «инклюзивизмом» [Hacker, 1978, p. 379–386], т. е. стремлением включить в свое учение все, что признавалось ценным и полезным из идейного арсенала оппонентов.

Поскольку устами Будды говорил не Всевышний, а обычный человек, и говорил так, как обычно говорят все люди, т. е. в зависимости от конкретной ситуации общения, умственных способностей и мотивации собеседников, то не было оснований какой-либо текст считать более сакральным, чем другой: содержащим «полную Истину», в отличие от других. Все, что говорил Будда, относилось прежде всего к Дхарме, но при этом понятие Дхармы и то, что было сказано Буддой (*buddha vācana*), полностью не совпадали.

Если считать рассмотренное выше отношение к первоучителю и канонической литературе отношением религиозным, то следует признать, что мы тогда имеем дело с религией, не похожей ни на одну из до сих пор известных науке. И следует приложить много страданий и труда для того, чтобы объяснить: как такая религия могла возникнуть и существовать, исполняя свои религиозные функции. Если же согласиться с тем, что все вышеприведенное гораздо более напоминает нам характеристики и взаимоотношения, обычные для философских направлений, то тогда подобные вопросы не возникают, а если и возникают, то не такие недоуменные.

Да, философия не совсем такая, к какой мы привыкли, она плохо укладывается в некий общий стандарт, но все же она содержит все основные признаки философского учения.

Весьма существенно, что «мифология и ритуал, – отмечает Лысенко, – развиваются в буддизме в обратном порядке по отношению к формированию философских представлений» [Лысенко, 1994, с. 115], хотя, на наш взгляд, посылка, из которой был сделан этот вывод, не совсем верно была сформулирована автором. Согласно логике рассуждений В. Г. Лысенко, «за буддийской философией не стояла многовековая и чрезвычайно авторитетная религиозная и мифопоэтическая традиция, выработавшая особую систему мышления, образа жизни и ритуала, каковой была традиция Вед», поэтому-то для буддийской философии и не актуальна «проблема

мифа (имеется в виду, конечно, ведийский миф. — С. Л.) и логоса или гносиса и дискурса» [Там же]. Это, наверно, слишком категорично сказано. Происхождение большей части понятийного аппарата философского буддизма совершенно необъяснимо вне связи с традицией Вед и Упанишад. Образ жизни ранних буддистов мало чем отличается от образа жизни представителей других шраманско-брахманских течений. Во всяком случае, можно сказать с уверенностью, что он не воспринимался современниками как нечто чуждое, иноземное, непонятное. Отношение к ведийскому мифу и ритуалу в буддизме, действительно, достаточно сложное. Но ведь и не в одном только буддизме. Просто время было такое, когда старая сотериология не устраивала буквально никого, а накопленные веками знания и «критическая масса» сомнений в истинности староведийских взглядов не могли не «сдетонировать», взорвавшись многообразием новых мировоззренческих систем, подходов, направлений «шраманского» периода.

Существовало ли в этот период что-то, что можно считать древней, не затронутой веками традицией, уцелевшей среди этого взрыва, плавно протекающей через тысячелетия? Представляется, что нет — ничего такого, не охваченного всеобщим цивилизационным кризисом в Индии V—III вв. до н. э. — не было. Так называемый «ортодоксальный» брахманизм, в конечном счете, такой же его продукт, как и буддизм, джайнизм и другие «неортодоксальные» направления индийской мысли. То, что принято считать брахманской «ортодоксией», на самом деле сложилось в немалой степени под их влиянием и было, по сути дела, «ренессансным» явлением в индийской культуре. Из «неортодоксальности» буддизма ни в коем случае не вытекает отсутствие генетических связей его с ведийской традицией, хотя это не исключает наличия таких же связей и за ее пределами, с другой культурной основой.

Если, подходя к изучению буддизма, сразу отдать приоритет целому, т. е. культурному и цивилизационному началу, то во многом теряется острота при решении дилеммы: какая из частей этого целого — религия или философия — в большей степени отражает сущность такого явления, как буддизм.

К таким же выводам невольно приходишь, знакомясь с некоторыми работами, посвященными исследованиям буддийской культуры и цивилизации.

Проблема соотношения религии и философии в процессе утверждения буддизма в качестве устойчивого компонента индийской классической культуры специально обсуждается в статье В. И. Рудого «Истоки идеологии индийско-буддийской традиции» [Рудой, 1993, с. 339–356]. Хотя автор в отличие от В. Г. Лысенко, считающей, что буддизм был философией с самого начала, исходит из традиционной схемы: «сначала религия (доктрина) — затем философия», он замечает, что «философия, обслуживая потребности доктринального и психотехнического уровней системы, формировалась, однако, в соответствии с логикой своего собственного развития и выработывала именно философские методы и подходы».

Хотелось бы обратить внимание на очень важное, на наш взгляд, замечание В. И. Рудого о том, что «соответственно этому процессу уже в классический период появляются собственно философские задачи, не вытекающие непосредственно из потребностей буддийской экзегетики» и что «этим история формирования буддийского философского дискурса в корне отличается от складывания христианской теологии», а также на его вывод о том, что «буддийская философская мысль представляет собой относительно автономный уровень функционирования буддизма» [Там же, с. 355].

Можно добавить, что сами буддисты, отрицательно относясь к определению своего учения в качестве философии, хорошо осознавали его претензии на роль *метафилософии*, *метатеории* и *метарелигии*. Представляется, что они также хорошо представляли, что создают не просто учение, а особый образ жизни, особую культуру и особую цивилизацию.

Б. С. Ерасов в своем труде «Культура, религия и цивилизация на Востоке», обзревая классификацию современных цивилизаций, пишет: «Учитывая современную глобальную ситуацию, оставим для анализа лишь сохранившиеся универсалитские цивилизации, очевидным об-

разом проявляющие свои потенции и поныне, и выведены за скобки все те прошлые цивилизации, которые выделял А. Тойнби на основе хронологических и генетических критериев... Остается таким образом из первичных – синическая цивилизация, покрывающая и позднейшую дальневосточную, а остальные вторичные: западноевропейская и североамериканская (большей частью объединяемые как Запад), восточноевропейская, индийская, буддийская, исламская и латиноамериканская» [Ерасов, 1990, с. 102].

Поскольку приведенная здесь классификация построена по территориальному принципу, возникает вопрос о месте в ней буддийской цивилизации. Сославшись на условность этого принципа, Б. С. Ерасов полагает возможным выделить среди упомянутых цивилизаций и буддийскую, «обращая вместе с тем внимание на высокий полиморфизм буддизма как религии и на конгломератность духовной жизни в среде, где существует эта религия» [Там же].

Небезынтересно, в контексте обсуждаемой здесь темы, что автор также отмечает важность философских мировоззренческих установок в процессе становления раннего буддизма, выделяя его ярко выраженную агнитестистическую направленность и, приходя к выводу о том, что «исходные предпосылки буддизма таким образом не требовали веры в сверхразумное, а означали принятие некоторых экзистенциальных этических принципов» [Там же].

Проблеме влияния буддийских ценностей на экономическую жизнь посвящены, в основном, зарубежные исследования. Позитивность такого влияния отмечается в работах Дж. Эмбри, Э. Шумахера, М. Спиро, Т. Линга, Л. Пая, Мья Маунга и др. Так, Э. Шумахер указывает, что буддийский образ жизни, с точки зрения экономиста, представляет почти что совершенство, поскольку он «достигает максимально возможного благосостояния при минимальном потреблении». Шумахер подчеркивает такие качества экономической модели буддизма, как «простота и отсутствие принуждения», чем она выгодно отличается от западных сценариев экономического развития, как правило, претендующих на универсальность и наивысшую эффективность. В. И. Корнев очень скептически оценивает выводы Э. Шумахера, называя их «логическим вымыслом», «плодом его размышлений о буддийском образе жизни». Сам же В. И. Корнев, по-видимому, проблеме буддийского образа жизни считает надуманной и общий недостаток всех западных социокультурных моделей буддизма видит в «поверхностном знании закономерностей буддийской религиозной системы, задачи изучения которой целиком на совести религиоведов». Таким образом, мы вновь сталкиваемся с тем фактом, что «религиозная» модель буддизма входит в противоречие с культурной и цивилизационной. Возможно, наиболее последовательно представление о буддизме как образе жизни и как цивилизации сформулировано в работах К. Н. Джаятиллеке и Т. Линга, которых трудно упрекнуть в «поверхностном знании закономерностей буддийской религиозной системы».

Видный исследователь бирманского буддизма Мелфорд Спиро выделяет четыре разновидности буддизма: «нирванический», или буддизм «радикального освобождения»; «кармический», постепенно освобождающий; «апотропический» («отвращающий несчастья») или «магический» и «эзотерический», или буддизм «хилиастических ожиданий». Эти типы представлены в социальной структуре различными слоями монахов и верующих мирян, отношения между которыми, регулируемые, преимущественно, буддийскими ценностями и идеалами, порождают специфическую, с точки зрения западного исследователя, экономическую активность, в рамках которой осуществляются передача и распределение религиозных заслуг, охватывающих не только людей, но и сферу всех живых существ. Как считает М. Спиро, механизм этого перераспределения, вовлекающий в свою орбиту как духовные, так и материальные ценности (от 30 до 40 процентов всего совокупного продукта), становится интегрирующим фактором общественной жизни. На этот факт обращает внимание и Тревор Линг, считающий негативные оценки буддизма Максом Вебером несправедливыми, поскольку буддийскую экономическую модель нельзя измерять с позиций протестанского индивидуализма, а буддизм описывать с точки зрения «религии индивидуального спасения».

Т. Р. В. Мурги в своей известной работе «Центральная философия буддизма» (параграф «Значение системы Мадхьямики как основы для мировой культуры») идет далее простой констатации того, что «стабильная и высокая цивилизация была создана и поддерживалась в течение столетий в большей части Азии, в Индии, Китае, Японии, Тибете и других странах», но отмечает особую роль философии Мадхьямики в становлении этой цивилизации, причем он полагает, что воздействие Мадхьямики «не ограничивается только рамками прошлого» и что она могла бы служить идеальной перспективной моделью идеологии для всего человечества («что могло быть сделано однажды, может быть сделано снова») [Murti, 1960, p. 337–341].

Подход к буддизму, а точнее к *Дхарме*, понятой как культура и цивилизация, позволяет избежать надуманной и «сужающей» дилеммы: «буддизм – религия или буддизм – философия» и рассматривать проблемы и явления в их действительном масштабе и реальных взаимосвязях. Буддологические исследования последнего времени дают основания надеяться на более последовательное и широкое применение подобной методологии.

§ 3. Некоторые проблемы формирования буддийской культуры и буддийской цивилизации

Наиболее существенным признаком любой цивилизации является непрерывность исторического пространства, проявляющаяся в том числе и как целостность исторического сознания и соответственно как возможность культурно-исторической самоидентификации, что, в свою очередь, предполагает решение задачи определения границ этой целостности.

В буддийской хронологии традиционно первейшим по важности считается вопрос установления возможно более точного времени жизни Будды Шакьямуни. Обсуждению современных подходов и новейших результатов исследований в этой области был посвящен специальный семинар, состоявшийся в Гёттингене в апреле 1988 г. На нем, в частности, была предложена новая датировка нирваны Будды Шакьямуни, укладываемая в промежуток 400–350 гг. до н. э. Отметим, что в традициях различных буддийских школ приняты различные даты нирваны Будды Шакьямуни от 2422 до 486 г. до н. э.

Не оспаривая тот факт, что время жизни Будды Шакьямуни имеет немаловажное значение для историка, зададимся вопросом – насколько это время совпадает с нижней границей существования буддийской цивилизации?

Следует заметить, что выводы Х. Бехерта о возможности передатировки паринирваны Будды 350 г. до н. э. вызывают все больше и больше аргументированных возражений у специалистов [Norman, 1988, p. 149–154; Cousins, 1996, p. 57–63]. Так, Л. Казинс доказал, что утверждение Х. Бехерта о существовании так называемой «короткой хронологии» в «Дипавамсе» основано на недоразумении и является ошибкой. Он полагает, что время паринирваны Будды никак не могло быть позднее 400 г. до н. э. [Cousins, 1996, p. 62–63]. Выводы В. П. Андросова о возможности «приближения года кончины Будды к правлению Чандрагупты Маурьи», сделанные им на основе его «изысканий по проблемам происхождения буддизма и его текстовой деятельности» [Андросов, 1995, с. 198–199], представляются совершенно неубедительными, поскольку зачастую основываются на совершенно неверных посылах.

Проблема паринирваны Будды имеет значение, в данном случае, прежде всего потому, что к этой дате привязывается время начала буддийской проповеди. Что же такое «проповедь Будды» (*buddha-vācana*), или, что равносильно, согласно распространенному мнению, *buddha-dharma*?

Как указывает Э. Ламотт, Будда не считал Дхарму собственным произведением, но полагал ее неким верховным принципом, которому все должны служить и поклоняться, в том числе и он сам. Более того, Дхармой в раннем буддизме признавались также изречения легендарных мудрецов-риши, богов и даже привидений (*upapāduka*) [Lamotte, 1983, vol. 1, N 1, p. 4–6].

Соответственно не совсем правильно во всех случаях отождествлять Дхарму, о которой упоминается в буддийских текстах, с буддийским учением или даже с проповедью Будды, точнее было бы сказать, что проповедь Будды. Учение следует Дхарме. Что же такое Дхарма?

Представляется, что эту идеологию следует рассматривать как центральную, смыслообразующую категорию для буддийской и вообще индийской цивилизации, в которых она понималась как основное организующее и связующее начало в социуме, способ и образ жизни, социальный порядок, аналогичный «*rta*» – космическому порядку, норма, но не сочиненная и навязываемая законодателем, а в качестве сущностной силы лежащая в основе всех вещей и удерживающая (*dhar*) их в своей целостности и особенностях. В своей «цивилизационной» функции значение Дхармы сравнимо с ролью закона у древних римлян, по представлениям которых, «город, не подчиненный закону, не имел права считаться *civitas*» [Штаерман, 1992, с. 95].

Вместе с тем Дхарма в качестве благого качества, «достоинства», как указывает В. С. Семенов, «не есть «понятие» (в современном смысле этого слова), ее нельзя «понять», организовать вместе с другими терминами в непротиворечивую систему, вывести ее значение из ряда контекстов». «Дхарму, – продолжает он, – (в рассматриваемом значении) можно только «сделать», реализовать активным усилием манаса, направленным на соответствующий текст. Точно также и адепт ведийской религии стремился путем усиления манаса воспроизвести в себе благие качества богов, подражать им, отождествляясь с ними. Об этом эксплицитно говорится в конце известной «Пуруша-сутры», Ригведа 10.90.16 (= 1.164.50): «Жертвою (Пуруши) пожертвовали жертву боги: те дхармы были изначальными. Эти силы, поистине, поднимаются к небу, где (суть) древние святые, которые стали богами». В этом тексте «дхармы» – очевидно, «жертвенные акты богов, воспроизведя которые, адепт становится «святым» (*sadhya*) и, в конце концов, «божеством» (*deva*). Как в случае подражания деяниям будды, дхармы суть «образцы», которым надо следовать для достижения высшей реальности» [Семенов, 1989, с. 64–65].

Интересно сравнить этот процитированный фрагмент древнего ведийского текста со стихотворением китайского буддийского поэта Ван Жуна (486–494) «Песнь о подношении» (из цикла «Песни о «Дхарме»):

*Несущийся аромат очищается в Небесной реке,
Громогласное Учение поднимается ввысь в облака.*

*Праведные мысли дотянутся до чистых границ,
Благая карма приведет в Небесный дворец*
(Перевод М. Е. Кравцовой) [Кравцова, 1990, с. 176].

Паразитальное, почти полное совпадение этих текстов, относящихся к разным культурным традициям и созданных в разное время, свидетельствует о наличии общих, инвариантных для каждого отдельного этноса, культурных основ для такого явления, как «буддийская цивилизация».

Несмотря на то, что идеологема «дхарма» выполняла практически одну и ту же функцию в процессе формирования как индийской, так и буддийской цивилизации, причем все это происходило одновременно и параллельно, реконструкция истории общества на основе ведически ориентированных источников (дхармашастрийская и артахашастрийская литература) и текстов буддийского канона приводит исследователей к обескураживающе различным результатам. «Эти два круга текстов, примерно одновременные и территориально близкие, рисуют совершенно различные общества» [Алаев, 1992, с. 117].

Один из выводов, который с очевидностью следует из этого обстоятельства, заключается в том, что мы действительно имеем дело с разными цивилизациями, хотя генетически и близкородственными. Причем процесс дивергенции возник, по-видимому, уже на сравнительно раннем этапе развития.

В. П. Андросов, опираясь на исследования Л. Гонала, предполагает, что буддизм с самого начала формировался на основе неарийского этнокультурного субстрата. «Это идеологическое течение, — пишет он, — возможно, представляло этнокультурную общность долины Ганга, которая, хотя и находилась в длительном многовековом контакте с ведийско-брахманской культурой, тем не менее в период возникновения буддизма еще сопротивлялась влиянию последней».

Предположение о гангском ареале возникновения буддизма у В. П. Андросова соединяется с его убеждением об отсутствии городской культуры в этом регионе ранее V в. до н. э., а также с его твердой уверенностью в том, что буддизм мог возникнуть только в условиях развитой городской цивилизации. (Вместе с тем К. Норман полагает, что урбанизация не является непременным условием для возникновения буддизма, и резонно замечает, что первые буддийские общины могли существовать еще до массового строительства городов [Norman, 1988, p. 149–154]). В. П. Андросов считает, что «социальная база для шраманских течений нищенствующего монашества могла сформироваться именно в результате крушения родо-племенного строя и образования раннегосударственных государств в долине Ганга», поэтому «ранее V в. до н. э. ни нищих, ни аскетов, ни тем более учительских традиций в долине Ганга просто и быть не могло» [Андросов, 1995, с. 196].

Это, конечно же, очень грубое упрощение. «Нищие» (*bhikṣu*) и аскеты присутствовали в индийской культуре уже в ведийский период, в частности, о них можно встретить упоминания в «Ригведе», ничто не могло помешать им проникнуть в долину Ганга уже с первой волной расселения, т. е. значительно раньше V в. до н. э. Для этого не было никакой необходимости дожидаться «крушения родо-племенного строя» и возведения крупных городов. К слову сказать, существует достаточно свидетельств того, что известные из исторических текстов города уже были построены здесь, т. е. в среднем течении Ганга, в VI в. до н. э. [Шарма, 1987, с. 147–149, 160–161].

К тому же анализ буддийской «Винаи» показывает, что ранние правила буддийской санхи «соответствовали условиям первобытнообщинного строя». Вопреки уже упоминавшимся совершенно фантастическим представлениям о ранней буддийской общине как о собрании люмпенов и изгоев, следует подчеркнуть, что согласно этим правилам «миряне, не желающие выполнять свои общественные обязанности или старающиеся избежать наказания, наложившего на них за нарушение норм общественной жизни, не принимаются в сангху» [Там же, с. 169].

Обратим также внимание на то, что в этой общине нет места должникам, рабам, грабителям, вора, солдатам, преступникам и всем тем, кто еще не достиг двенадцати одного года; домовладельцы не принимались в общину без разрешения родителей» [Там же, с. 169–170].

Анализ текстов показывает, что социальную базу первых буддийских общин составляли состоятельные люди⁴. Разумеется, среди монахов было немало также брахманов и кшатриев, иначе буддизм не смог бы так быстро распространиться и укрепить свое влияние среди высших слоев общества.

Нет сомнения, что буддизм возник и начал развиваться в эпоху распада родо-племенного общества и общего кризиса ведийской цивилизации. Но он возник внутри этой цивилизации, а не на ее «социальной окраине», не «вне древних культовых систем», а на их основе, развивая многие древние мифологемы и идеологемы и отказываясь от тех культов и ритуалов, которые уже не соответствовали изменившейся культурной, социальной, экономической и идеологической ситуации в индийском обществе. Многие положения буддийского учения хорошо соответствовали наметившимся новым тенденциям в развитии социальной структуры, существенным сдвигам в политической организации зарождающегося нового общественного строя. Причем буддизм выступал отнюдь не в роли «клапана для сброса лишнего балласта», а как мощная интегрирующая и стабилизирующая сила, культурная и политическая основа для зарождения принципиально новой цивилизации.

Буддисты в период империи Ашоки (268–231 гг. до н. э.) не просто «стали что-то значить в общественных отношениях» и не просто были «использованы в идеологических и других целях центральной властью», по выражению В. П. Андросова [Андросов, 1995, с. 165], а создали основной идеологический стержень всей внешней и внутренней политики самого большого государственного образования на Индостанском субконтиненте со времен хараппской цивилизации. Причем следует подчеркнуть, что эта политика не имела каких-либо precedентов в прошлом.

Кроме уже упомянутой связи между традиционными ведийскими и буддийскими представлениями о «дхарме», установленной В. С. Семеновым, следует указать также на то, что представление о дхарме зарождается уже в «Ригведе», где Яма выступает первым ее выразителем, а затем, много позже как исполняющий функцию судьи над всеми мирами начинает называться «Дхармой», «Дхармораджей».

Следовательно, неправомерно противопоставлять столь резко нормы человеческого общежития, регулируемые ведийским ритуалом и кодифицируемые в дхарма- и артахашастрах, а также в буддийской «Прагматике». Последние возникли в результате естественного развития и переосмысления первых, а не в результате искусственного и «восполняющего» конструирования.

Представление о «нищенстве» (*бхикшу*) как о деклассированности, как его понимает В. П. Андросов, анахронично применительно к доклассовому и раннеклассовому индийскому обществу, где, как хорошо известно, не имущественное положение, а принадлежность к определенной варне являлась решающим фактором при определении социального статуса. Кстати сказать, первоначально только представители варны брахманов имели «*привилегии*» нищенствовать.

О том, что древние «*бхикшу*» отнюдь не находились вне традиционного ведийского ритуала, свидетельствует наличие в «Ригведе» – «Гимна щедрости» (X, 117), автором которого считается *Бхикшу* (!), и где щедрость по отношению к бедным приравнивается к жертвоприношению богам, т. е. рассматривается прежде всего как *ритуальное действие*.

В. П. Андросов понимает такие типичные для буддизма этические нормы, как «терпимость, незлобивость, милосердие и неоскорбление падших», как вынужденное поведение «бродячего и отшельничающего человека, не попавшего в ячейки новой решетки социума» [Там же, с. 190]. «Очевидно, – считает он, – для архаического сознания всечеловеческий буддийский альтруизм был вне системы ценностей и, значит, не воспринимаем» [Там же, с. 189].

Разумается, с этими утверждениями никак нельзя согласиться, так как буддийская система ценностей разделялась другими индийскими религиозными направлениями или была близка к ним (например, к джайнизму), не противоречила традиционным ведийским ценностям.

Следует напомнить, что среди учеников Будды было немало брахманов. Сам он, как неоднократно подчеркивалось в сурах, был «сведущ в чегырех ведах». Немало брахманов было и среди других браманских школ, поэтому также совершенно не соответствует истине утверждение о том, что «браманы были столь же низки в браманизированном обществе, как и дикие племена, т. е. они в равной мере были далеки от центра культуры общества – от места отправления ритуалов, они были «окрайной» общества, т. е. находились на границе его знаний и представлений» [Там же, с. 167].

Интересно сопоставить это высказывание с мнением такого крупнейшего философа и социолога религии, как М. Вебер. «Буддизм, – указывает он, – принадлежит к числу тех религий спасения, которые до и после него в значительном количестве создавались знатными, образованными интеллектуалами из светских кругов Индии; его отличие состоит в том, что он является их наиболее последовательной разновидностью». И далее: «Распространение буддизма за пределы узкого круга образованных людей объяснялось громадным престижем, которым там с

давних пор пользовался шраман (аскет), причем этому престижу были свойственны преимущественно магически-антропологические черты» [Вебер, 1985, с. 328].

Как видно, М. Вебер считал буддизм созданием философствующих интеллектуалов, аристократов, элиты общества, а не псевдоидеологическим порождением отбросов общества. Ситуацию, смоделированную В. П. Андросовым, М. Вебер полагал попросту невозможной. «В Передней Азии и Индии, насколько нам известно, — отмечает он, — почти полностью отсутствует как интеллектуализм пария, так и интеллектуализм средних городских слоев, потому что во втором случае у жителей города нет чувства общности и в обоих случаях — не совершилось освобождение от магических верований, необходимое для возникновения интеллектуализма любого вида» [Там же, с. 197]. Анализируя проблему теодицеи в своей работе «Социология религии», Вебер констатирует, что «формально наиболее полное решение проблемы теодицеи представляет собой индийское учение о «карме», о так называемой вере в переселение душ». И далее: «Смысл этического повеления может заключаться либо — при скромных притязаниях — в улучшении своих шансов на перерождение в будущем, либо — если стремиться к окончанию бессмысленной борьбы за существование — в прекращении рождений вообще. Здесь разделение мира на два принципа состоит не в дуализме святого, всемогущего величия бога и этнической неполноценности варного — как в спиритуалистическом дуализме, а в онтологическом дуализме прехляющей ссоры и дсанний в мире и пребывающего в вечном покое миропорядка и тождественного с ним неподвижного, покоящегося во сне без сновидений божества. Такую последовательность из учения о переселении душ в полном ее значении вывел только буддизм, и это наиболее радикальное решение проблемы теодицеи, но именно поэтому оно так же, как и доктрина предопределения, не удовлетворяет этические притязания к богу» [Там же, с. 215–217].

Действительно, непредвзятое изучение текстов буддийского канона и упанишад убеждает в том, что буддизм возник именно как глубокое философское осмысление центрального для всей позднесредневековой традиции учения о «двух путях» и проблемы «кармы» и «сансары», как это блестяще показал в своем фундаментальном труде В. С. Семенов [Семенов, 1981, с. 95–96].

Вместе с тем предельный универсализм буддийской философии, освобожденное от всяких этнических и, в особенности, варновых ограничений ее социальное учение, позволило использовать ее как эффективную идеологию и политическое обоснование для создания многонациональной империи Ашокой. Именно с этого момента буддийская «дхарма» приобрела значение не только этической нормы, но и гражданского нрава, и стала восприниматься как «*цивилизационное начало*».

О том, что буддийская цивилизация оформилась к этому времени как самостоятельное культурно-историческое явление, свидетельствует, на наш взгляд, появление собственно буддийской историографии, позволившей буддизму не просто влиять на общественное сознание, но и организовывать его определенным образом в рамках культурно-исторической целостности, носящей глобальный характер. Этот глобализм и универсализм, зачастую, входил в противоречие с узконациональными интересами отдельных политиков, что и приводило буддистов к политическим неудачам.

В силу своего происхождения, буддийская цивилизация всегда была цивилизацией как бы «второго порядка» (или даже «грязного»), носила «налепленный характер» по отношению к цивилизациям, возникшим на основе этногенеза. Именно поэтому ее институты были особенно востребованы всякий раз, когда речь шла о преодолении религиозных, этнических рамок, национальных границ, и недоверчиво, враждебно встречались носителями идей узкого этноцентризма и жесткой унитарности.

Если сравнить два основных направления в буддизме, то следует отметить, что Махаяна была и более демократичной, и более толерантной к различным проявлениям этнической, национальной и идеологической специфики. И это было решающим фактором в процессе становления буддийской цивилизации.

§ 4. Влияние Праджняпарамиты на формирование ранней Махаяны

Традиция Праджняпарамиты всегда считалась неотъемлемой частью Махаяны. С появлением праджняпарамитских текстов, занимающих важнейшее место в канонических собраниях «Великой колесницы», связывается само возникновение этого направления в буддизме. Естественным в этой ситуации выглядит стремление расположить начальные временные границы Праджняпарамиты внутри границ Махаяны или совместить их. Поскольку возникновение последней обычно соотносится с организацией Канишской IV великого собора в Кашмире (I–II вв. н. э.) то начало Праджняпарамиты стараются так или иначе приурочить к этому событию [см., например: Murti, 1960, p. 84; Мьяль, 1975, с. 219; Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 490].

Основными историческими фактами, на основании которых можно определить время создания первых праджняпарамитских текстов, являются дошедшие до нас датированные китайские переводы сутр Праджняпарамиты, привезенные буддийскими миссионерами в Китай. Первым таким текстом был перевод на китайский язык «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутры», сделанный в 178–180 гг. Локакшеймой (Чжи Лоуцзячанем) [Тайсе синсю, № 224]. В 233 г. была переведена «Праджняпарамита-хридая-сутра» [Fuchs, 1970, S. 2].

Но анализ текста показывает, что отдельные его части были созданы в разное время. Структурно он состоит из ряда фрагментов, имеющих вполне самостоятельное значение [Rawlinson, 1977, p. 3–34]. Э. Конзе считает, что ранние части «Аштасахасрики» появились около 100 г. до н. э. [Conze, 1960, p. 9], если учесть, что появлению оформленного текста должна была предшествовать достаточно длительная устная традиция, а также, что требовалось некоторое время на канонизацию текста после ряда предварительных редакций, то к этой дате вполне можно добавить еще два столетия. Получается, что время создания наиболее древних частей «Аштасахасрики» могло относиться к эпохе Маурьев, что согласуется с мнением известного тибетского средневекового историка Таранатхи, писавшего, что «Аштасахасрика» появилась во время правления Чандрагупты Маурьи, что и «явилось началом распространения Махаяны в мире людей» [Васильев, 1869, с. 631]. Такая датировка не выглядит совершенно неподходящей, не противоречит известным основным историческим фактам, относящимся к этой проблеме, и не согласуется только со временем проведения собора Канишки. Но никто убедительно и не доказал, что появление Праджняпарамиты и IV собор должны быть непременно связаны.

Если эпоху Маурьев принять за начало, то время зарождения и становления праджняпарамитской традиции совпадает с периодом греко-бактрийских, парфянских, а затем шакско-кушанских завоеваний в Северо-Западной Индии. Завоеватели принесли с собой новые знания и новую культуру, влияние которых отчетливо прослеживается в искусстве Гандхары, художественном стиле школы Амаравати, в индийской драме. Косвенное отражение происходивших в это время контактов греческой и буддийской философских традиций можно найти в «Милинда-паньха».

По числу памятников, относящихся к периоду до 200 г. до н. э., буддизм превзошел все другие индийские религиозно-философские течения вместе взятые [Бэшэм, 1977, с. 285]. В это время возводятся крупные храмовые комплексы, строятся ступы. Буддийские монастыри становятся центрами культурной и хозяйственной жизни. Одной из основных задач монахов было оформление канона, сначала в устной, а потом в письменной форме (причем запись священных текстов воспринималась как новшество, не одобрявшееся ортодоксальным духовенством).

В этот же период усиливается влияние буддизма на верховную государственную власть. Буддисты сформулировали свою собственную концепцию царской власти, в которой ее источником объявлялось не божественное начало, а установление первоначального общественного договора. Подобные идеи содержались в «Махавасту», «Милинда-паньха». Нельзя не упомянуть в этой связи также «Сухрил-лехху» и «Ратна-авали» Нагарджуны, непосредственно адресо-

ванные одному из царей династии Сатаваханов. Ярким примером влияния буддизма на царскую власть было правление Ашоки (268–232 г. до н. э.) и Канишки (конец I – начало II вв. н. э.).

Таким образом, время формирования ранних праджняпарамитских идей было временем усиления идеологического и социально-политического влияния буддизма на государство, временем наивысшего взлета буддийского искусства в пределах Индии и, вообще, наибольшего расцвета индийского буддизма, превращения его в мировую цивилизацию. Вместе с тем это время было временем проникновения новых идей и разрушения старых культов, временем значительных потрясений сложившейся традиционной социальной структуры общества и временем формирования новых социальных институтов.

Относительно места формирования ранней праджняпарамитской литературы также высказывались различные мнения. В буддийских сутрах говорится, что Праджняпарамита проповедовалась Буддой в Раджагрихе, на горе Гридхракута. Затем из Мадхьядеша Праджняпарамита стала распространяться в другие страны. В «Аштасахасрике» есть интересное упоминание о маршруте этого распространения: *ime khlu punaḥ cāriputra saṅgāramitā-pratisaṃyuktāḥ sūtrānta-utthāgatasya-āyayaṇa daksināpāthe pracariṣyanti daksināpāthāt-punareva varāṇasya pracariṣyanti varāṇasya punaḥ uttarapāthe pracariṣyanti* (Ведь, Шарипутра, эти сутры с песнью взаимосвязанными парамитами, после кончины Татхагаты подвинулись южным путем, повернув, снова продвинулись, и, еще повернув, северным путем продвинулись) [Aśṭasāhasrikā, 1960, p. 112].

Этот отрывок можно интерпретировать таким образом, что Праджняпарамита распространилась на юг с севера. Эта точка зрения была известна уже Таранатхе, и он с ней полемизирует. В «Праджняпарамита-сутре» так говорится о перемещении ее учения из страны в страну: «[Первоначально] она распространится в Мадхьядеш, затем на севере и далее до самого дальнего севера. Второе распространение учения в Мадхьядеш, после юга, происходило во время правления этого раджи [т. е. Дхармапалы (ок. 770–810)]. – С. Л. Те, кто говорит, что после распространения на севере [Праджняпарамита] возвратилась в Мадхьядеш и что так будто бы сказано в самой сутре, показывают тем самым, что они с ней совершенно незнакомы» [Васильев, 1869, с. 166]. Сторонники точки зрения, согласно которой Праджняпарамита распространялась с севера, ссылаются также на «Манджушримула-кальпу», в которой говорится, что после Канишки Праджняпарамита «была установлена» на северо-западе: *mahāyāna-agradharmam tu buddhānam janantī-utthā prajñāpāramitā loka tasmim deṣe pratiṣṭhitā* (Основное учение Махаяны, прародительница будд, Праджняпарамита, «была установлена» также в этой стране) [Mahāyanasūtrasamgraha, 1964, Pt. II, p. 487].

В пользу северного происхождения Праджняпарамиты свидетельствует и то (считают сторонники этой точки зрения), что первыми переводчиками праджняпарамитских текстов на китайский язык были выходцы из кушанских областей. Так, Локакшема, первый переводчик «Аштасахасрики», был кушанцем; «Панчавимшати сахасрика» была переведена на китайский с хотанской рукописи Дхармаракшей из Дуньхуана; выдающийся переводчик Кумараджива был родом из Кучи.

Кроме мнения о северном, вернее, северо-западном, происхождении Праджняпарамиты [см.: Lamotte, 1954, p. 377–396], известна точка зрения, разделяемая, в частности, и Э. Конзе, о ее южном происхождении.

Э. Конзе обращает внимание на два монастыря махасангики, расположенных недалеко от Амаравати и Дханьякатаки. Эти монастыри: «Пурвашаила» и «Апарашаила» – дали название двум одноименным школам. В этих школах существовали тексты Праджняпарамиты на пракрите, и термин *dharma-dhātu* использовался в том смысле, в котором он употреблялся в текстах Праджняпарамиты [Conze, 1960, p. 9]. По преданию в Дханьякатаке жил Нагарджуна, основной систематизатор идей Праджняпарамиты и основатель одного из ведущих философских направлений Махаяны – школы Мадхьямики.

Предположение Э. Ламотта о том, что местом первоначального возникновения Праджняпарамиты мог быть северо-запад Индии, основанное на большой распространенности и популярности праджняпарамитских текстов в кушанском ареале, Э. Конзе не считает достаточно убедительным. В «Манджушримула-кальпе», по его мнению, говорится только о том, что Праджняпарамита «была установлена» (*pratishthita*) на северо-западе, но не говорится о том, что она возникла там [Там же, с. 12].

Мнение о южном происхождении Праджняпарамиты (считает Э. Конзе) подкрепляется наличием в тексте ранних сутр отдельных слов и выражений, используемых только в южных диалектах, а также присутствием дравидского субстрата в мифологии [Там же, с. 10]. Нельзя также не обратить внимание на ту фразу в «Манджримула-тантре», где перечисляются страны света, по которым распространятся наиболее известные махаянские сутры, и говорится, что «Праджняпарамиту будут читать на юге» [Obermiller, 1943, p. 346]. В «Истории буддизма в Индии» Таранатхи рассказывается о том, что «Панчавимшатисахасрика» была принесена упасаккой Шангиварманом с юга [Васильев, 1869, с. 108]. Если допустить, что в сутрах могла идти речь и о сакральном пространстве, то продвижение Праджняпарамиты «после кончины Учителя», можно интерпретировать как обход по ходу солнца места кремации или ступы с мощами Будды. С другой стороны, путь с юга на север – это в мифологическом пространстве путь из загробного мира, царства мертвых, мира предков, подземного (и подводного) мира хтонических божеств в мир небесных богов. Отметим, что Шангиварман в рассказе Таранатхи, совершая свое путешествие на юг за «Панчавимшатисахасрикой», приходит в Шридахьякатаку, откуда его путь на Паталу некоторое время пролегал под землей (!), затем снова выходил на поверхность. Ныне это место, утверждает Таранатха, занято морем, и путь для людей закрыт. Прежде чем достичь Паталы, Шангиварману несколько раз приходится преодолевать водные преграды и пропасти, в чем ему помогают явившиеся чудесным образом после его молитвы старуха, девица и огромный змей [Там же, с. 110]. Все эти, явно южного происхождения, мифологические детали и прямое указание на Дхьянкатаку, казалось бы, «льют» много воды на «мельницу» Э. Конзе. Но возможна и несколько иная интерпретация этих фактов.

Если обратиться к историографической традиции джайнизма, то можно встретить очень любопытное упоминание о том, что в эпоху Чандрагупты Маурья в Магадхе разразился сильнейший голод, продолжавшийся целых 12 лет, который вынудил многих джайнов покинуть Мадхьядешу и переселиться на юг [Ayyangar, Seshadri, 1922; Desai, 1957]. Логично предположить, что подобным же образом должны были поступить и буддийские бхикшу, оказавшиеся в таком же положении.

Получается, что праджняпарамитская традиция, зародившаяся, если следовать сутрам и Таранатхе, в Мадхьядеше в эпоху Чандрагупты Маурья, была перенесена на юг (точнее, даже рассеяна там в это же время) и независимо развивалась в ряде буддийских центров в Магадхе и на юге (а возможно, и преимущественно на юге), а затем уже наступил период собирания и объединения различных праджняпарамитских текстов в обширные (*вайпульты*) собрания, который сменился стадией редактирования.

Бессмысленно пытаться установить более или менее определенные границы для каждого из этих периодов становления праджняпарамитской литературы, поскольку для каждого текста и для каждого центра, где эта литература создавалась, они могли быть различными. Представляется, что такая гипотеза хорошо объясняет «поскутный» характер многих праджняпарамитских сутр, противоречивость свидетельств, касающихся места, времени и направления их распространения, и согласуется с большинством установленных исторических фактов и сведений, почерпнутых из буддийского предания, других независимых религиозных традиций (например, джайнизма).

По-видимому, на юге, куда переселялись, спасаясь от голода, монахи различных направлений и школ, влияние ортодоксального духовенства заметно ослабевало, если не вовсе утрачи-

ваться, что создавало благоприятные условия для развития тех традиций, которые не находили поддержки в старых общинах Магадхи. Возможно, что в этих же условиях и приблизительно в это же время (или чуть раньше) формировалась традиция абхидхармистов-сарвастивадинов, которая выглядела в глазах консерваторов столь же смелым новаторством и дерзким вольнодумством (во всяком случае, выходящим за пределы узкого понимания древней Дхармы), как и идеи Праджняпарамиты.

Авторы праджняпарамитских сутр были знакомы со многими положениями Абхидхармы и воспринимали их как часть общесуддийского теоретического наследия. Вместе с тем в наиболее древних текстах Праджняпарамиты зафиксированы и такие представления об одной из самых ранних абхидхармических классификаций дхарм — *скандхах*, которые относятся еще к сарвастивадинскому периоду, т. е. к тому времени, когда «Абхидхармы» как отдельной самостоятельной части канона еще, по-видимому, не существовало. Речь идет о двух первых главах «Праджняпарамита-ратна-гуна-самчая-гатхи» (или просто «Самчая»), где при упоминании известных пяти *скандх*, на месте традиционного *samskāra* всюду стоит *cetanā* [Rgs. I, 9, 10; II, 1]. Напомним, что в поздних классификациях *cetanā* является одним из элементов, входящих в группу (*скандху*) *samskāra*. «Определенные усилия *cetanā* и силы *samskāra* по существу одинаковы», пишет Ф. И. Щербатской, «...имеются кое-какие указания, что первоначально в буддийской системе было лишь одно *samskāra*, усилие [волевое, т. е. *cetanā* — С. Л.], и постепенно из развивалась целая группа, причем некоторые элементы вошли в группу как бы насильно, с отговорками» [Щербатской, 1988, с. 128].

Из этого следует, что упомянутые первые две главы «Самчая» были созданы ранее многих текстов палийского канона, таких, например, как «Глава о счастье» (*Sukhavaggo*) («Дхаммапада», датируемой обычно III–IV вв. до н. э., где четвертая *скандха* уже обозначена как *samskāra* (пал. *sankhāra*) [Dhammapada, 1923, XV, 203]. Есть основания полагать, что первые две главы «Самчая» являются самыми древними из дошедших до нас праджняпарамитских текстов, т. е. появились еще до «Аштасахасрики» [см.: Сопх, 1958, р. 136–141].

В «Субодхиини», комментарии на «Самчаю», приписываемом Харибхадре, говорится, что «Самчая» впервые была проповедана на языке Мадхьядеша [Seng ge Bzang po, xii, 1a], или, как пишет Будон, на диалекте Магадхи [Buston, 1932, Pt. II, p. 51], и это совпадает с другими свидетельствами, о которых писалось выше, указывающими на Магадху как место зарождения Праджняпарамиты.

Интересные данные, проливающие дополнительный свет на обсуждаемую здесь проблему, содержатся в «Записках о буддийских странах» Фа Сяня, совершившего в 399–414 гг. паломничество в Индию. Фа Сянь перечисляет в них более десятка буддийских стран, которые он миновал, прежде чем пришел в Мадхьядешу. Из них всего лишь в нескольких, по его наблюдениям, в то время преобладала Махаяна [Fa-hien, 1965, Pt. II–XV]. Но только при описании Мадхьядеша Фа Сянь упоминает о «последователях Махаяны, приносящих дары Праджняпарамите, а также Манджушри, Авалокитешваре и др.» [Там же, гл. XVI].

Из этого, разумеется, не следует, что в Хотане и других махаянских центрах в V в. не существовало культов Праджняпарамиты, Авалокитешвары, Манджушри, но вполне можно сделать вывод, что эти культы (в частности, культ Праджняпарамиты) в Мадхьядеше были в то время развиты сильнее, чем в других местах распространения Махаяны.

Далее следует очень любопытное замечание Фа Сяня о том, что одной из основных целей его путешествия в Индию было отыскание книг Винаи, но в странах Северной Индии все поставники, по его словам, передавали Дхарму *устно*, и у них отсутствовали тексты, которые можно было бы переписать. По этой причине Фа Сянь вынужден был продолжать свои поиски, пока не достиг Мадхьядеша, где и приобрел в махаянском монастыре список Винаи Махасангхиков [Там же, гл. XXXV]. Конечно, не следует воспринимать это высказывание Фа Сяня слишком буквально, но, по-видимому, общая тенденция к устной передаче Учения продолжала со-

храняться в гхеравадинских школах и в его время, тогда как махаянские монастыри уже задолго до этого выполняли роль активных распространителей буддийской литературы. Логично предположить, что гхеравадинский канон был записан или даже окончательно сформулирован, как считает И. П. Минаев, позже канона Махаяны и как бы уже в качестве ответной реакции [Минаев, 1887].

Процесс записи в махаянской традиции уже не просто фиксировал устный текст для его сохранности и распространения, но стал одним из инструментов создания новых текстов. На это проницательно обратил внимание В. П. Васильев. Комментируя выражение Таранатхи «*у-и-г-с-ре-о*» («умножили в письменности»), употребленное по отношению к монахам, восстанавливавшим канон после пожаров, возникших во время нападения «Турушки» (тохаров? кушан?), он пишет: «Ближайший смысл, конечно, может быть истолкован так, что написали по несколько экземпляров книг, но также можно видеть в этом и намек на то, что теперь изложили пространно то, что прежде передавалось кратко. Таково именно свойство книг, известных под именем Вайчуля, и мы вправе считать начало их с этого времени...» [Васильев, 1869, с. 106].

Таким образом, по Таранатхе в интерпретации В. П. Васильева, получается, что по крайней мере часть из больших сутр Махаяны создавалась в результате обширной письменной редакторской переработки (или, точнее, разработки) первоначального исходного материала («ядра», или даже нескольких «ядер»). По времени это соответствует шанско-кушанским завоеваниям и первому проникновению буддизма в Китай, и, если следовать Таранатхе, «...это случилось после царя Буддханапша, отправившего в Китай учителей и сутры через 40 лет после нападения Турушки» [Там же]. Эти события происходили, действительно, в один и тот же исторический период (конец I в. до н. э. – I в. н. э.).

Самое раннее упоминание о письменных праджняпарамитских текстах содержится в третьей главе «Самчаи»: *yaçco imam sugata-mātā likhita pusie* («Прославляют эту Мать Сугат, [т. е. Праджняпарамиту, - С. Л.] переписыванием книг» [Rgs. III, 4].

Обратим внимание на то, что термин *likh* (букв.: «процарапывать», «писать») очень древний, он употреблялся в памятниках периода, предшествующего Панини, т. е. до 500 г. до н. э. У Панини впервые появляется для обозначения письма термин *lipi*. Отсюда, конечно, не следует, что «Самчая» была написана в V в. до н. э., но употребление столь древнего слова само по себе показательное.

Это место из третьей главы дает основание полагать, что и вся эта глава так же, как и последующие, существовала с самого начала в письменной форме. Время ее создания определить очень сложно, но если принять во внимание некоторые косвенные указания, содержащиеся в самой главе, то можно предположить, что в этот период (или незадолго до этого), во-первых, царствовал какой-то могущественный раджа – *чакраварти* [Rgs. II, 8]; во-вторых, повсеместно происходило интенсивное строительство ступ [Rgs. III, 2, 4; IV, 1–4].

Когда переходил от первых двух глав «Самчаи», «населенных» только странствующими «бездомными» бхикшу, к третьей и четвертой главам, в которых появляется владетельный раджа со своим окружением и могущественным войском, упоминаются строительство ступ, почитание буддийских святых умалчиванием благовоной мазью из цветов, пожертвования, драгоценности, переписывание буддийских книг, то непроизвольно возникает ощущение какого-то другого исторического времени, насыщенного военными походами, монументальным строительством, активной деятельностью буддийских монастырей. Больше всего это напоминает эпоху Ашоки.

Что же могло побудить индийцев, в течение тысячи лет сохранявших традицию устной передачи священных текстов, неожиданно отказаться от нее и приступить к письменной фиксации Учения? Обычным было употребление письма в сфере торговли и административного управления, но религиозные истины передавались всегда «из уст в уста». Традиционное начало буддийских сутр: *Evam mayā śrutam* («Так я слышал»). Так как и в V в. гхеравадинские школы

Северной Индии, по свидетельству Фа Сюня, продолжали передавать Дхарму устно, хотя палийский канон на Ланке был записан уже в 80 г. до н. э., то должна была быть какая-то внешняя причина, послужившая началом столь революционных преобразований в религиозной практике. Такой внешней причиной могло быть знакомство буддистов с древнегреческой философской литературой. Способствовать этому знакомству могли принявшие буддизм греки из эллинистических государств. О том, что такой контакт двух философских традиций действительно имел место во времена Ашоки, убедительно свидетельствуют его наскальные эдикты (особенно № 13) [Cognus..., 1925]. Греческие версии этих указов, найденные в Кандагаре, являются не просто дословным переводом текстов на брахми и кхароштки, а скорее адаптацией, приближенной к восприятию греческой аудитории. Показательно, что буддийская «дхарма» передана греческим *εὐσεβεία* (благочестие), а не *πίστις* (вера). Для термина *pāṣaṇḍa* (санскр. *pāṣaṇḍa*), обозначающего еретические по отношению к буддизму течения, использовано слово *διὰ τῆς βῆ* (в значении «философская школа»). Сам же буддизм как направление обозначен словом *samgha* [Dupont-Sommer, Benveniste, 1966].

Вот что замечает по поводу кандагарских надписей известный французский антиковед Л. Робер: «Эти надписи — связь между Индией и философами дворов Пеллы, Кирены и др., это посредничество, способ рассказывать, спорить, понимать». (Цит. по [Левек, 1989, с. 209]). Двухязычные легенды на монетах, изображения на них буддийских символов (Дхармачакра, ступа), появившиеся позднее в гречко-индийских царствах, и содержание такого текста, как «Милиндапаньха», показывают, как быстро углублялся и усиливался процесс взаимного культурного сближения, включающий и обоюдный интерес к философским достижениям друг друга. Повидимому, древние праджняпарамитисты быстро смогли оценить широкие возможности, открывающиеся с применением письменности для пропаганды Учения. Письменный философский текст позволял легко преодолеть те сложности, которые возникли у раджи Биндусары, отца Ашоки, пожелавшего познакомиться поближе с греческой философией и выписывавшего софиста у Антиоха I. Забегая вперед, можно отметить, что и изобретение бумаги, и книгопечатание хранители праджняпарамитской традиции использовали едва ли не самыми первыми в мире. Не случайно в буддийской иконографии изображение книги (санскр. *pustaka*, тиб.: *poti*; *glegs bum*) символизирует не какой-либо иной текст, а именно Праджняпарамиту. Кстати, то обстоятельство, что на старых индийских изображениях книга иногда имеет вид не стопы связанных пальмовых (или берестяных) листьев, а свитка [Терентьев, 1981, с. 48], можно истолковывать как влияние какой-то иноземной традиции, вполне вероятно, что и древнегреческой. Можно предположить, что первые праджняпарамитские тексты писались все же не на пальмовых листьях, а на бересте, отсюда и употребление термина *likh* — «процарапывать». По крайней мере, находка тилгитской рукописи «Праджняпарамиты» на бересте подтверждает обоснованность таких предположений.

«Святое Писание», «Слово Учителя» почитались в буддизме, как и в любом религиозно-философском учении. Но что, пожалуй, отличало буддистов от других, так это особое внимание к сути того, что составляло «знание Учителя», «знание Будды», и к тому, каким образом такое знание становится возможным.

Во многих текстах для характеристики качеств Будды, и прежде всего его знания, используется термин *aprameya* — «неизмеримое». Только Будда «мудро ведает» (*prajñānate*) качества (*guṇa*) Будды. «Боги, наги, асуры, шраваки, якини и даже Анекабудды (т. е. Пратискабудды) не знают, когда знание Будды (*Buddha-jñāna*) обнаруживается. Мера (*pramāṇa*) знания Будды для них недостижима» [Sukhavatī-vyūha, 1972, p. 74–75]. «Знание Будды» здесь выступает как «сверхзнание», превосходящее всякое обычное мыслимое знание. Вопрос о его источнике не может быть даже поставлен, поскольку только сам Будда, в принципе, обладает знанием о том, что такое «знание Будды». Уровень всех тех, кто таким знанием не обладает, обозначается здесь как *hīnehi* [Там же], т. е. «низкий». В этом случае «*hīna*» явно имеет смысловой оттенок

«лишенности чего-либо», «неполноты», т. е. полным можно считать только знание Будды, всякое другое знание неполно — «*hīna*». Следует подчеркнуть, что неполно оно только по отношению к наивысшему уровню полного знания. Эта «неполнота» в общем-то «естественна» для всех тех, кто еще не стал Буддой, в том числе и для тех, кто уже встал на путь совершенствования, но находится еще на стадии обучения, т. е. шраваков-учеников.

Конечной целью обучения и совершенствования в раннем буддизме (например, у стхавиравадинов) является достижение Нирваны. В «Саддхармапундарика-сутре» — классическом тексте Махаяны, наряду с таким пониманием Нирваны (как высшей возможной цели), существует и другое, изложенное в словах Будды: «Я говорил о Нирване для тех, кто привержен низкому (*hinābhīratu*), кто не может следовать моим путем (*carya*), кто привязан к сансаре и очень несчастен (*suduhkhītu*) [Saddharmapundarikasutra, 1912, ch. 2, vol. 46]. Очевидно, что в «Саддхармапундарике» представлены как «домахаянистские», так и более поздние взгляды на Нирвану.

Точно также постепенной трансформации подверглись представления о так называемых трех колесницах (*tri-yāna*). Есть свидетельства, позволяющие предположить, что первоначально, с точки зрения доктрины, не проводилось большого различия между Шравака-яной, Пратьекабуддха-яной и Бодхисаттва-яной. Так, в «Ратна-гула-самчая-гатхе» говорится о последователях Учения, как об «истинных учениках» (*cīrya-bhūta*) [Rgs. I, 4], т. е. как о шраваках. («Те, кто учит дхарме, и кто будет изучать, имея мысль — достичь плода Пратьекабудды так же, как и плода «Спасителя мира», — достигнут они Нирваны, мудрые ученые. Все они родные сыны [Будды], что засвидетельствовано Татхагатой» [Rgs. II, 5]). Совершенно ясно, что здесь и шраваки, и пратьекабудды рассматриваются как истинные последователи Учения, которые достигнут цели — Нирваны.

Далее в тексте перечисляются четыре типа личностей, «не подверженных страху». К ним «Ратна-гула-самчая-гатха» относит: 1) шраваков, правильно усвоивших Учение; 2) невозвращающихся (*avivartīya*); 3) архатов и 4) духовно созревших (благодаря «хорошим друзьям», (т. е. бодхисаттв) [Rgs. II, 6]. Очевидно, что здесь шраваки, пратьекабудды и бодхисаттвы не рассматриваются еще с точки зрения различия исходных доктринальных установок, религиозных заслуг, уровня понимания Дхармы и возможности достижения конечной цели.

В «Ратна-гула-самчая-гатхе» Нирвана — конечная цель не только в Шравака-яне и Пратьекабуддха-яне, но и в «Колеснице просветления». («Сравнимая с беспрепятственным путешествием возникает великая и безмерная «колесница» [«колесница»] покоя, счастья, безопасности, богатства...» [Rgs. I, 21]). Сама Нирвана (покой) трактуется как «угасание» [Rgs. I, 22], что соответствует взглядам раннего традиционного буддизма. «Махаяной» называется «колесница Победителя», причем сам термин используется в качестве синонима «несируемости», «несчислимости» его свойств, его могущества.

Специального термина *бодхисаттва-яна* в «Ратна-гула-самчая-гатхе» еще нет. А. Роулинсон полагает, что первоначальное различие проводилось между «колесницей Будды» (под которой и понималась Махаяна) — как конечной «колесницей» и Шравака-, Пратьекабуддха- и Бодхисаттва-янами. Очень скоро Буддха-яна и Бодхисаттва-яна объединились в одну «колесницу», и только после этого стало проводиться различие между Шравака-яной и Пратьекабуддха-яной, с одной стороны, и Бодхисаттва-яной — с другой [Rawlinson, 1977, p. 12].

Отсюда логично, на наш взгляд, предположить, что представления о единой «колеснице Будды» начали формироваться раньше, чем были предприняты первые попытки резко противопоставить друг другу колесницы шраваков и бодхисаттв.

М. И. Воробьева-Десятовская считает, что на ранней стадии колесницы «противопоставляются друг другу» и только затем появляется необходимость «попыток их сближения через колесницу Будды» [Воробьева-Десятовская, 1989, с. 78]. На наш взгляд, когда говорится о равенстве всех колесниц, то речь идет не о каком-то концептуальном или, тем более, организационном сближении колесниц, а как раз о противопоставлении профанического знания

(уровень различных колесниц) и истинного знания Будды (единая колесница). Это противопоставление очень напоминает противопоставление двух типов истины: *samvṛti satya* (относительная истина) и *paramārtha satya* (абсолютная истина), проводимое в философии Нагарджуны. А. Н. Игнатович отмечает, что в таком «равностном» отношении к трем колесницам с точки зрения единой колесницы Будды, характерным для представителей китайской школы Саньлунь, «усматривается влияние Нагарджуны» [Игнатович, 1988, с. 177].

Другой подход, основанный на резком противопоставлении колесниц шраваков и прагьскабудд (которые затем, в более поздних текстах, были объединены в одну колесницу — Хинаяну), пропагандировался другими философскими школами Махаяны (в Китае, например, в школе Фасян). Этот подход, в сущности, и привел к разделению на две колесницы: Махаяну и Хинаяну. Причем это разделение было чисто концептуальным, а не конфессиональным, и не мешало в дальнейшем существованию в преимущественно махаянском религиозно-философском окружении таких традиционно хинаянских школ, основанных на изучении Абхидхармы, какой была школа Куся в Японии.

Название «Хинаяна» редко встречается в ранних махаянских текстах, и, как уже говорилось выше, употреблялось оно первоначально совсем в другом, не уничижительном смысле, чем это стало практиковаться позднее. Термины «Махаяна» и «Хинаяна» совершенно не встречаются в тхеравадинских источниках; там сутры Махаяны именуются «Вайпулья» (*vaipulya*), т. е. «обширные по объему». Это слово употребляется в том же значении и в раннемахаянских сутрах. Таким образом, разделение на Хинаяну и Махаяну сравнительно более позднее явление, чем оформление идей «единой колесницы Будды». Для адептов последнего направления, «истинных сынов», т. е. шраваков, воспринявших новые философские идеи, характерно (как об этом сказано в процитированном выше фрагменте «Саддхармапундирики») обладание «запредельным знанием» (*abhiññā*)¹⁰.

В тхеравадинском каноне подробно описана ночь полнолуния в месяце Вайшаха, которую Сиддхартха Гаутама провел, пребывая в глубоком сосредоточении. В «Джатака-Ниданаттах» говорится, что в первую стражу ночи он достиг знания о своих прежних перерождениях (пал.: *pubbe-nivāsānussati-ñāṇa*, санскр.: *pūrva-nivāsa-anu-sandhi-jñāna*). В среднюю стражу он приобрел «божественное око» (пал.: *dibba-cakkhu-ñāṇa*, санскр.: *deva-cakṣuḥ-jñāna*). В последнюю стражу он «вращал» в своем сознании Цепь Причин и Следствий (пал.: *paṭicca-samuppāda*, санскр.: *pratītya-samutpāda*). Когда он усовершенствовался в этом, земля содрогнулась, и с рассветом Бхагаван достиг всеведения (пал.: *sabbāññuta-ñāṇa*, санскр.: *sarvajñatā-jñāna*) [Jātaka, 1962, vol. 1, p. 75].

То, что было обретоено Шакьямуни на протяжении этих трех страж, в Писании называется «тремя видьями». «Видья» — это не только знание, вернее, не столько знание, сколько особого рода магическая способность. «Видьядхары» в ведической мифологии, например, — это полубоги, хранители наиболее совершенного знания магических обрядов, принимающие по своему желанию любой облик (т. е. свободные от форм)¹¹.

В «Тевидджа-Ваччаготта-суттре» Будда разъясняет Шренике Ватсаготре (пал.: Ваччаготта), в чем состоит сущность каждой из трех видий: «...Я, Вачча, когда бы ни пожелал вспомнить различные прежние пребывания, о которых говорится: «одно рождение, два рождения...», так вот, я вспоминаю прежние пребывания во всех формах и подробностях. И я, Вачча, когда бы ни пожелал, очищенным божественным видением, превосходящим видение обычного человека... вижу существа, как они умирают и рождаются... в соответствии с результатами их поступков. И я, Вачча, посредством разрушения (*āsavā*), осуществляю здесь и сейчас, благодаря моему собственному сверхзнанию (*abhiññā*) освобождение через волевое усилие (*ceto-vimuttiṃ*) и освобождение через интуицию (*paññā-vimuttiṃ*)¹², которые *anāsava*. Вступая в это, вследствие этого, пребываю в этом» [Majjhima-Nikaya, 1888, vol. 1, p. 482].

Ānāśava (пал.: *anāsava*) *prajñā* – это такое состояние сознания, которое характеризуется полным прекращением (*ksīṇa. kṣaya* – истощением, разрушением) доступа в него информации от органов чувств (подробнее о термине *āśrava* говорится в следующей главе). В полной мере это возможно только на очень высокой ступени сосредоточения, в результате чего появляется возможность выйти из замкнутой цепи причинно-следственных связей (*pratītya-samutpāda*) и вступить в паринирвану.

Поначалу между *vidyā* и *abhiññā* не делалось большого различия. По крайней мере, три из шести *abhiññā* полностью идентичны трем *vidyā*. Тхеравадины две первых *vidyā* относили к мирскому уровню знания (*lokiyā abhiññā*), тогда как третья *vidyā*, т. е. *āsava-kkhaṇḍa-nāṇa* (санскр.: *āśrava-kṣaya-jñāna*), представляла уже сверхмирской уровень (*lokuttarā abhiññā*) и с ней связывалось достижение Нирваны. По этой причине последняя «абхиджня-видья» выделялась из остальных.

Постепенно все, что было с ней так или иначе связано, стало предметом специального рассмотрения и изучения. Это относилось и к предмету медитации – *шунье*, и к технике отключения информации, идущей от органов чувств, и к особому состоянию сознания – *праджне*.

В «Катхаваттхупакаране» говорится о том, что у тхеравадинов существовала секта Ветульяков (иначе именуемая: *sunṇatāvāda-saṅkhāṇā*), учившая о пустоте [Минаев, 1887 с. 63]. Адепты этой секты учили также, что у Будды Шакьямуни никогда не было физического тела, состоящего из элементов. Он изначально и вечно пребывает на небе Тушита, откуда ниспосылает воплощение проповедника. Согласно их учению, не Шакьямуни проповедовал Закон, а Апанда¹³.

Можно предположить, что первоначально практика сосредоточения сознания на «пустоте» (*шунье*) как способ «вхождения» в праджню была распространена прежде всего в среде ветульяков-шуньявадинов, представлявших собой одно из ответвлений Тхеравады. Именно этим тхеравадины-ветульяки отличались от остальных тхеравадинов. Стремление развить далее и распространить свое учение побуждало их к собиранию и записыванию текстов, которые объединялись затем в обширные собрания (*vaipulya*) под такими, например, названиями, как «Праджняпарамита» или «Рагнакута». (В «Абхидхармасаммучае» слово «*вайпультя*» означает один из видов («жанров») буддийской проповеди (наряду с джатаками, аваданами и пр.) [Abhidharmasamuccaya, 1950, p. 78–79]. (Как отмечает Вальпола Рахула, «Витанда» и «Ветулья» означают одну и ту же школу, очень близкую тхеравадинам, причем, согласно махаянистским текстам, «Ветулья» и «Вайпультя» – синонимы [Rahula, 1982, p. 41]).

Далее, можно предположить, что подобная деятельность ветульяков могла подтолкнуть других тхеравадинов и представителей иных школ форсировать собирание, запись и редактирование текстов, относящихся к агаме, авадане, абхидхарме и пр.

Основная цель собирателей состояла вовсе не в том, чтобы подчеркнуть свои доктринальные отличия (которых поначалу, собственно, и не было, или они, по крайней мере, ясно не осознавались), а в том, чтобы собрание было наиболее полным и аутентичным. Разумеется, о критериях полноты и аутентичности можно было спорить, но споры по этому поводу приобрели остроту и актуальность уже позднее. В предшествовавшее этому время школы (не осознающие еще себя как школы) не видели ничего зазорного в заимствовании друг у друга текстов или их фрагментов. Следы этих заимствований, не вычищенные позднейшей редакторской правкой, можно встретить практически во всех канонических собраниях самых различных направлений.

В хотаносакской «Книге Замбасты» Хинаяна описывается как учение, которое ограничивается: «четырьмя плодами» (*cattāra phalāni*), за пределами знаниями (*abhiññā*), созерцанием *kṛtsnāyatana*, винаей, агамой и абхидхармой [The Book of Zambasta, 1968, p. 250].

Очевидно, что в этом тексте созерцанию «всех баз» (*kṛtsnāyatana*)¹⁴, являющихся основой чувственного восприятия, противопоставляется созерцание *шуньи* в Махаяне так же, как *абхиджня* – махаянская *праджня*.

Вместе с тем и *abhijñā*, и *krtsnāyatana* в качестве объекта *дхьяны* описываются в «Панчаविংশатисахасрикe» как то, чем должен обладать бодхисаттва [*Pañcaviṃśatisāhasrikā*, 1943, р. 20], т. е. никакой дифференциации по этому признаку между «колесницами» еще не проводилась. Из чего в очередной раз можно сделать вывод, что Праджняпарамита как учение уже существовала до начала формирования представлений о «Великой колеснице» как принципиально отличной от «Малой колесницы». Таким образом, есть все основания утверждать что:

1) Праджняпарамита – древнее учение, известное в Магадхе, по крайней мере, со времени Чандрагупты Маурьи (IV в. до н. э.);

2) наиболее архаичные части пражняпарамитских текстов соотносимы по времени создания с наиболее ранними частями палийского канона, а в некоторых случаях, возможно, и превосходят их по древности;

3) осмысление представлений о *шунье* и *праджне*, ставших центральными понятиями впервые именно в пражняпарамитских текстах, оказало решающее влияние на возникновение буддизма Махаяны, но сами эти понятия, как и ранние пражняпарамитские тексты, относятся еще к протомахаянскому периоду и сформировались под сильным влиянием психотехники *шуньявадинов-ветульяков* одного из ответвлений ранней Тхеравады.

§ 5. Цивилизация Ашоки и распространение буддизма Махаяны

Во время правления Ашоки (268–231 гг. до н. э.) империя Маурьев расширилась до небывалых в истории Древней Индии размеров. Принципы, которые были положены Ашокой в основу его государственной идеологии, социальной политики, и всей системы управления во многом опирались на буддийскую дхарму. Маурийской империи как государственному образованию не суждена была долгая жизнь. После Ашоки она быстро распалась. Буддизм же за это время перерос рамки религиозно-философского учения локального уровня и приобрел черты универсалистской цивилизации, распространившейся на всю центральную, южную, восточную и юго-восточную части евразийского континента, Шри Ланку, индонезийский и японский архипелаги.

Дхарма в том виде, в каком она была зафиксирована в эдиктах Ашоки, в определенном смысле отличалась от той Дхармы, которую проповедовал Будда и которая была позднее кодифицирована в каноне, хотя мало кто сомневается в решающем влиянии именно буддийского учения.

С другой стороны, и сам Будда Шакьямуни подчеркивал, что его проповедь только часть того, что следует считать подлинной Дхармой, под которой, по-видимому, подразумевался некий всеобъемлющий универсальный принцип, космический закон, приблизительно соответствующий древнесведийскому «*рита*», но с гораздо большей культурной и цивилизационной окращенностью. Таким образом, буддисты изначально вкладывали в понятие «*дхарма*» смысл, значительно превышающий любые узкоконфессиональные рамки. В сочетании с принципиальным отказом буддистов от претензий на собственную исключительность подобное понимание открывало путь для мирного сосуществования и сотрудничества многих идейных течений, что впервые из индийских правителей понял и блестяще применил на практике именно Ашока. В XII большом наскальном указе говорится о том, «что в любом случае следует почитать чужую веру. Поступая так, (человек) способствует успеху своей веры и оказывает поддержку чужой. Поступая иначе, он подрывает корни своей веры и вредит чужой... Хорошо (людям) сходиться вместе, чтобы они могли друг от друга слушать дхарму и следовать ей. Ибо таково желание Угодного богам [т. е. Ашоки. – С. Л.], чтобы последователи всех вер были хорошо осведомлены о дхарме и склонны к (совершенению) благих дел» [История и культура..., 1990, с. 223–224].

Ясно, что и буддисты, и Ашока исходили из того, что полным знанием истинной Дхармы никто не обладает, но приблизиться к ее пониманию и исполнению, хотя бы даже и частичному,

быстрее и эффективнее всего возможно, следуя буддийскому учению и соблюдая правила благотворительного поведения. Новаторство буддийского понимания дхармы, использованного Ашокой, заключалось в том, что она не мыслилась разной для представителей различных *варн* и религиозных течений. Соответственно едиными должны были быть для всех нормы и правила поведения. Буддисты первыми указали путь, на котором дхарма из идеала ритуального поведения для избранных превратилась в этическое основание цивилизационного образа жизни. На обязательность исполнения дхармы для всех без исключения указывается в VI большом колонном эдикте: «Я обращаю внимание на все группы людей», - заявляет Ашока [Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 243]. Преимущественно светский, а не религиозный характер его дхармы проявлялся также в том, что контроль за надлежащим ее исполнением император возложил не на жрецов или монахов, а на специально выделенных для этого чиновников – *дхармамахатров*.

В наиболее концентрированном виде вся цивилизационная программа Ашоки выражена в следующих словах из I большого колонного эдикта: «Вот правило – управление с помощью дхармы, принесение счастья с помощью дхармы и защита с помощью дхармы» [Там же, с. 242].

Прежде всего была реформирована вся административная структура государства. Помимо высших должностных лиц, «ведующих заботой государства» (*сенаяника*) и «ведующих правопорядком» (*вохарика*), указом Ашоки были введены уже упоминавшиеся чиновники, «ведующие дхармой», а также чиновники «особых поручений» (*раджавачаника*), в функции которых входил контроль за деятельностью должностных лиц более низших рангов. В обязанности *пративедаков* (чиновников, занимающихся сбором информации для царя) было вменено оперативное снабжение императора всей важной информацией, касающейся его подданных: «Обо всем этом следует немедленно оповещать меня, где бы я ни был, и в любое время» (VI большой наскальный указ из Гирнара) [История и культура..., 1990, с. 221].

Ашоке впервые в истории Индии удалось создать единую для всей страны систему судопроизводства (IV большой колонный эдикт). Деятельность судебных властей строго контролировалась самим императором. Функции двух высших совещательных органов – *парисада* и более представительного и древнего – *раджа-сабхи* были разделены. В «Дивья-авадане» содержатся сведения о том, что при Ашоке в состав *раджа-сабхи* при обсуждении важнейших вопросов включались и горожане [Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 224].

Несмотря на усилившуюся тенденцию к централизации власти система провинциального и городского управления отличалась большой гибкостью. Многие присоединенные Маурьями государственные образования продолжали сохранять республиканскую форму правления и пользовались правами широкой автономии.

Ашока осуществлял широкую программу благоустройства, в особенности во вновь присоединенных территориях, включающую обмер и последующее распределение земель, рытье колодезей и водоемов, строительство дорог (IV и VII колонные эдикты, II малый наскальный эдикт, II арамейская надпись из Лагмана) [Corpus..., vol. 1].

Следует также упомянуть практику освобождения от налогов и раздачи даров от имени царя, его родственников и приближенных. В эдикте из Румминды устанавливалось, что Лумбини, место рождения Будды, освобождалась от налога «*бали*», а налог «*бхага*» снижался до размера одной восьмой, в то время как обычно он составлял одну шестую урожая [Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 236].

Как показывают археологические данные и свидетельствуют литературные источники, в эпоху Ашоки повсеместно распространилось применение железа, производство риса, устройство кольцевых колодезей и изготовление обожженного кирпича. Об объеме денежного обращения в маурийской экономике свидетельствует массовая чеканка монет в это время. Этот период также отмечен бурным ростом городов, в особенности в Северо-Восточной Индии. Вместе с тем, как утверждает Р. Ш. Шарма, «деятельность чиновников, купцов, джайнских и буддийских монахов привела к распространению материальной культуры бассейна Ганга на периферийные

районы империи». Он же указывает и конкретные места этого распространения: «Элементы среднегангской культуры стали проявляться в модифицированном виде в Северной Бенгалии, Калинине, Андхре, Карнатаке, Махаращре, ... компоненты материальной культуры восточного побережья проникли на юг плато Декан благодаря предприимчивости жителей маурийской империи» [Шарма, 1987, с. 379–381].

М. Вебер одним из основных препятствий для формирования рационального экономического сообщества считал религиозное запрещение взимать проценты. Весьма знаменательно, что уже в самых ранних буддийских текстах такое запрещение отсутствует. Более того, как отмечает Р. Ш. Шарма, «Будда и поддерживает, и прямо поощряет дачу денег займы под проценты, что не поощрялось и даже осуждалось в брахманских *дхармашастрах*» [Там же, с. 164]. В первой «Папаника-сутте» монахам рекомендуется брать пример с образцового купца. Как хороший торговец должен приступать к своим обязанностям с раннего утра, так и монах должен следовать подобному правилу. С помощью дальновидности купец определяет качество товара, устанавливает истинную цену. Практичность состоит в умении продавать и покупать. Доверие внушается не только самим ведением дела, но и способностью содержать других и вовремя возвращать одолженные деньги вместе с процентами. Монах должен культивировать в себе эти качества, для того чтобы «понимать природу сострадания, добиться совершенства в *дхарме* и хорошо заботиться о монахах, прибывающих из других мест» [Там же, с. 164–165].

Р. Ш. Шарма указывает на важнейшее для судьбы сельского хозяйства Древней Индии запрещение убивать животных, которое получило распространение именно благодаря буддизму, поскольку это позволило сохранить крупный рогатый скот, без которого было бы невозможно развитие земледелия [Там же, с. 157–160].

Буддисты поддерживали право властей взимать налоги, что способствовало укреплению государства и, в частности, империи Ашоки.

Во времена Ашоки происходило наиболее интенсивное приобщение к цивилизации аборигенных племен на всем пространстве от гор Виндхья на западе до Чхота-Нагпура на востоке. Причем эта аккультурация происходила не путем простого заимствования некоторых полезных передовых навыков ведения хозяйства, производства продукции, строительства и т. д., а прежде всего через приобщение к *дхарме*. На это указывает в своих эдиктах и сам Ашока. Характеризуя в VII колонном эдикте свою обширную деятельность по благоустройству страны, он отмечает важность ее идеологического обоснования: «Ведь и прежние цари, и я [ранее] различными благотворительными деяниями улаживали людей. Однако мною это сделано (теперь) для того, чтобы люди стали следовать (благочестивым) установлениям *дхармы*» [История и культура..., 1990, с. 228].

Наиболее характерным пунктом цивилизационной программы Ашоки является «защита страны с помощью *дхармы*». Она понимается как тотальный отказ от убийства и вообще причинения вреда всему живому. В VII колонном эдикте упоминаются два способа введения правил *дхармы*: «ограничивающими предписаниями» и «внутренним убеждением». «Ограничивающие предписания, — разъясняет Ашока, — это, когда я (например), указываю: «Таких-то и таких животных убивать не следует!» — и другие подобные ограничения, установленные мною. Однако благодаря внутреннему убеждению люди гораздо больше продвигаются на пути *дхармы* в том, что касается ненападения на живых существ и неубийства животных» [Там же, с. 229].

Можно сказать, что «оборотной стороной» этого принципа была знаменитая «*дхармавиджая*» («завоевание с помощью *дхармы*»). В XIII большом наскальном эдикте из Шахбазгархи говорится, что «Угодный богам (т. е. Ашока. — С. Л.) желает всем живым существам безопасности, самообладания, душевного спокойствия и мягкости. И ту победу Угодный богам считает главной, которая (одержана с помощью) *дхармы*. И эта победа одержана им здесь и на всех границах, даже отстоящих отсюда на шестьсот йоджан...» [Там же, с. 225].

Г. М. Бонгард-Левин и Г. Ф. Ильин утверждают, что «Ашока рассматривал *дхармавиджаю* не как временную меру, а как один из главных путей к решению задач маурийской политики в целом» [Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 244]. Именно в целях реализации этой политики *дхармавиджаи* в различные страны после III собора в Паталипутре были направлены буддийские миссии.

Эдикты из Брахмагири, Ахрауры, Бхабру и др. позволяют с уверенностью говорить об Ашоке как о верующем буддисте, озабоченном не только материальным положением сангхи (им были сделаны немалые пожертвования в ее пользу), но и вникающим в организационные проблемы, и в сущность доктринальных споров. Он не только посылал миссионеров, основывал монастыри, строил ступы, но предпринимал усилия по сохранению единства сангхи и чистоты учения. Несдаром забота о дхарме проходит красной нитью через все его эдикты. Все это позволяет охарактеризовать цивилизацию Ашоки как буддийскую цивилизацию по преимуществу. Образ Ашоки как идеального царя – покровителя дхармы и созданной им цивилизации как модели идеального социума служил предметом подражания для многих правителей во многих странах Азии. Как полагает Ш. Бира, «многие указания знаменитого Ашоки о соблюдении государями правил дхармы имеют поразительное сходство с положениями дхармы (учение о религии, учение о царской власти), которые гораздо позже провозглашались тибетскими царями, монгольскими хаганами» [Бира, 1978, с. 11].

Идея неразрывной связи царской власти и буддийской дхармы, впервые провозглашенная Ашокой, в сочетании с идеей непрерывности дхармы трансформировалась в буддийской историографии в идею династийной связи всех царей буддийского мира, происходивших от одного мифического родоначальника – Махасамматы. Ш. Бира обращает внимание на общность буддийской историографии, выражавшейся в «единой схеме написания истории и в космологических концепциях возникновения вселенной, жизнеописания Будды, древнеиндийских царей и т. д.» «В этом отношении, – пишет он, – мало чем отличаются друг от друга и цейлонская хроника «Махавамса» («Великая хроника»), и тибетская «Дэбтэр Онбо» («Синяя книга»), и монгольская «Эрдэнийн Тобчи» [Там же].

Общность историографии являлась очень важным фактором, обеспечивающим единство и непрерывность исторического самосознания людей, принадлежавшим изначально очень разным культурам и цивилизациям. Наличие такого самосознания и является предпосылкой для образования культурной и цивилизационной целостности, причем территориальные и этнические границы в этом случае уже не играют решающей роли.

Сумба-кханбо приводит в «Генеалогии царей Тибета» версию о происхождении Ньяти-цзанпо, легендарного первого тибетского царя от Ашоки [Пагсам-джонсан, 1991, с. 16]. В «Дэбтэр-онбо» и «Пагсам-джонсане» упоминается династия Яцаз, один из царей которой Асода «выкупил изображение сорока четырех городов, которое было подарено Ваджрасане древним Ашокой и которое в то время находилось у монголов. В честь этого приобретения он устроил длительное молебствие с жертвоприношениями» [Там же, с. 16]. Здесь важно отметить, что в данном случае изображение сорока городов служит символом *виджаи* – «воцарения-завоевания», поскольку «строительством городов» царь как бы «создает» свое царство. Строительство ступ и монастырей символизирует «дхармавиджаю». В шри-ланкийских «Махавамсе» и «Дипавамсе» эти параллельные символы объединяются: Ашока строит 84 тысячи городов и в них 84 тысячи монастырей. Изображение городов, подаренное Ашокой, следует понимать здесь как символ власти и мандат на управление [Самозванцева, 1995, с. 152–168].

Р. Е. Пубасв замечает, что «тибетский царь Сронцзангампо (620–649) и юаньский император Хубилай-хан (1280–1295) обращали особое внимание на Ашоку потому, что в период его правления в Древней Индии была сформулирована концепция политического единства царской власти (*rgyal srid*) с властью религиозной (*chos srid*), которая основывалась на двух принципах (*lugs gnyis*) – «законе учения» (*chos lugs*) и «законе мирском» (*'jig rten lugs*)» [Пубасв, 1981, с. 265].

Объединение принципа светской власти (концепция чакравартина) с безусловным духовным авторитетом *Дхармы*, которое, действительно, активно и осознанно стало впервые осуществляться в Индии именно Ашокой, позволило буддизму Махаяны быстро занять ведущие позиции в ряде стран Юго-Восточной Азии, поскольку хорошо сочеталось с культом *девараджи* широко распространенным во многих государствах этого региона.

В древности почти вся Юго-Восточная Азия находилась под сильным влиянием индийской культуры и, соответственно, индийских религий и культов. «Два принципа», теоретически обоснованные Махаяной, позволили ей сначала успешно сосуществовать с шиваизмом и вичиунизмом, затем соперничать с ними в борьбе за влияние на власть, а затем привели к образованию синкретических учений. Интересно, что именно Махаяна здесь первая «расчистила» путь Тхераваде, которая самостоятельными усилиями вряд ли смогла бы утвердиться, например, в Камбодже.

Известно, что в первом хммерском государстве Банном (кит. Фунань) махаянский буддизм получил распространение уже во II в. н. э. В 503 г. из Баннома в Китай прислал монах Мандрасена, а в 506 г. Сангхапала. Последний по поручению лянского У-ди в течение 16 лет работал над переводом буддийских сочинений [Берзин, 1995, с. 113].

При банномском царе Джаяйвармане Каундине (Великом) в Китай неоднократно отправлялись посольства, в состав которых входили и буддийские монахи, а среди даров были изображения Будды и предметы буддийского культа. После распада империи Банном на территории современного Юго-Восточного Таиланда возникло небольшое государство Читу, о котором известно, что оно управлялось в конце VI – начале VII вв. царями по имени Гаутама и что там в это время был распространен махаянский буддизм [Там же, с. 125].

Основатель «Ангкорской Камбоджи» – Яшоварман I (889 – около 912) в своей политике во многом следовал заветам Ашоки. Уже в первый год своего правления (889) он приказывает построить по всей стране 100 монастырей для монахов и отшельников всех религиозных направлений, причем сам разрабатывает уставы, регламентирующие их внутренний распорядок. Так же, как и Ашока, Яшоварман I осуществляет широкомасштабную ирригационную программу в своем государстве. По его повелению была создана сложнейшая система гидротехнических сооружений, которая обеспечивала водой население вновь построенной столицы Яшодхарапуры (Ангкор) и орошала поля всей Ангкорской равнины. Указом царя был введен новый шрифт *деванагари*, применявшийся тогда в таких центрах махаянского буддизма, как Пала и Шривиджая [Там же, с. 143–144]. При племяннике Яшовармана I, основателе четвертой династии Раджендравармане II (944–968), буддизм получил дальнейшее распространение в Ангкорской Камбодже. Исследования эпиграфики показывают, что «в надписях этого времени встречаются обращения к Будде, бодхисаттвам, Валжрапани, Праджняпарамите» [Там же, с. 146]. Причем, как отмечает Э. О. Берзин, «в религиозной области в это время продолжалось постепенное движение к своего рода консенсусу всех религий» [Там же]. Невольно напрашивается предположение о том, что Раджендраварман II, в качестве примерного исторического образца избрал ашоковскую модель «мирного сосуществования» различных религиозных и идеологических течений. Характерно, что при Раджендравармане II «бремя налогов и повинностей податного населения уменьшилось», а сам он был известен как ответственный и справедливый правитель, который «работал даже по ночам, лично участвовал в судебных заседаниях и всегда мог различить оговор, когда обвиняли невиновного» [Там же]. Известно, что буддисты играли ведущую роль в определении политики и управлении государством, как при Раджендравармане II, так и при его сыне Джаяйвармане V (968–1001). Так, буддистом был министр Раджендравармана II, Кавиндрариматхана, а министр Джаяйвармана V, Киртинадита – много способствовал распространению в Камбодже философии Махаяны. Ангкорские надписи того времени сообщают, что он «привез из чужеземных стран великое множество книг по философии, трактаты и комментарии к учению Махаяны» [Там же, с. 147]. Указом Джаяйвармана V вменялось в обязан

ность индуистскому жречеству изучать основы буддийского учения и «по праздничным дням купать изображение Будды и читать буддийские молитвы» [Там же].

При последнем великом ангорском царе Джайавармане VII (1181 – около 1219), значительно расширившем границы Камбоджи и присоединившем к ней государство Тямпу, по всей стране возводились буддийские монастыри, ступы, строились «хорошие дороги, гостиницы для путешественников (имелись в виду, конечно, паломники к святым местам), государственные больницы со значительным персоналом» [Там же, с. 160].

В VI–VII вв. на территории современного Таиланда и северной части Малайзии процветали такие государства как Лангасука, Тамбалинга, Дваравати и, уже упоминавшиеся. Читу (кит. Тоюань), где преобладал махаянский буддизм. Но самым известным центром Махаяны того времени была империя Шривиджая, расположенная на юго-востоке Суматры. По мнению Б. Чагтерджи, культурное влияние Шривиджайи распространялось в эту эпоху от Малагаскара до Южных Филиппин [Chatterjee, 1967, p. 17].

Известный китайский буддийский монах Ицзин (635–713), совершивший большое путешествие в 671–695 гг. в Индию, где он изучал буддийскую философию в Наланде, провел несколько лет в Шривиджайе, обучаясь санскритской грамматике. По его убеждению, тамошние монахи в знании буддийского учения ничуть не уступали индийским. Ицзин советовал всем китайским буддийским паломникам в Индию, желающим усовершенствоваться в знании текстов на санскрите, сначала пожить в Шривиджайе год или два [Берзин, 1995, с. 186]. В X–XI вв. Шривиджая по-прежнему оставалась одним из главных центров Махаяны. Об этом свидетельствует тот факт, что прославленный индийский буддист Дипанкара Шридживана (Джово Атиша, 980–1053), внесший решающий вклад в дело распространения учения Мадхьямики в Тибете, специально совершил паломничество в Шривиджайю для того, чтобы получить учение от Дхармакирти из Суварнадвипы, считавшимся величайшим ученым своего времени [Chatterjee, 1967, p. 62–63].

В 760–820 гг. главенствующее положение во всей Индонезии (или даже во всей древней Нусантаре) занимает государство, расположенное на Центральной Яве и управляемое династией Шайлендров, которое в китайских хрониках называется «Хэлин». В это время здесь было возведено множество буддийских храмов, в том числе и уникальный комплекс Боробудур, представляющий собой гигантскую трехмерную мандалу, т. е. символическую модель буддийской Вселенной. Боробудур относится к числу самых значительных культурных памятников буддийской цивилизации. Он является монументальным воплощением философской концепции Махаяны.

Согласно бирманской «Хронике Зеркального дворца», первые бирманские цари происходили из Индии, из так называемой *Солнечной династии*, и, что еще более важно, из рода Шакьев, к которому принадлежал Гаутама Шакьямуни, а при царе Тайттане (673–688) в Бирме стала распространяться Махаяна, причем в форме Ваджраяны. Продолжалось господство Ваджраяны в Бирме, если верить официальной хронике, на протяжении времени правления 30 царей. (Э. О. Берзин считает, что это точная цифра [Берзин, 1995, с. 243]). В действительности, общины махаянистов существовали в государстве Пью Шрикшегра уже с III в. Но при царе Аннурде (Анорате, 1044–1077), объединившем и укрепившем бирманское государство, буддизм тхеравадинского толка стал преобладать в Паганской империи.

Во Вьетнам буддизм стал проникать очень рано. Исследователи предполагают, что уже во второй половине I в. до н. э. – первой половине I в. н. э. буддизм появился на вьетских территориях [Познер, 1994, с. 445]: к концу I в. н. э. буддийские миссионеры из Индии морским южным путем прибыли в область Зячтяу (кит. Цзяочжи), где основали общины буддистов и организовали перевод буддийских сочинений. При правлении Си Ниепа (187–226) буддийская культура стала широко распространяться во Вьетне. Причем с деятельностью именно этого правителя сами вьетнамцы связывают возникновение своей самобытной вьетнамской культуры. Состави-

гель династийного свода XV в. Нго Ши Лиен пишет: «Наша страна постигла литературу, обрела обряды и музыку, стала страной культуры — все это началось с короля Си» [Там же, с. 140]. Очень важно отметить, что Си Ниеп стоял у истоков возрождения официальной и неофициальной историографии в Намвьете, будучи автором «Записей о внешних территориях округа Цзяо». В рамках буддийской историографической традиции возникло вьетнамское иероглифическое письмо — *ном*. На *номе* в XIII–XVIII вв. велись все храмовые хроники во Вьетнаме. Он становится сакральным языком буддийской религии и одновременно национальным языком вьетов.

В связи с началом расцвета буддизма во Вьете упоминают о деятельности трех иноземных проповедников: согдийца Кан Сэн-хуэя (ум. 280 г.), индийцев Кальянаручи и Марадживаки. Кан Сэн-хуэй происходил из семьи торговца, которая много лет жила в Индии, а затем переселилась в Цзяочжи. В «Гао сэн чжуане» описывается история обращения в буддизм государя царства У, Сунь Цюаня (229–252), посредством чудесного обретения *шарира* Кан Сэн-хуэем. Для хранения мощей была построена ступа и возведен монастырь Цзяньчусы [Хуэй-цзяо, 1991, с. 110–112].

В III в. Вьет стал крупнейшим центром перевода буддийских сочинений, куда для их изучения приезжали многочисленные паломники из Китая и других окрестных стран. Как замечает П. В. Познер, «во Вьете знание древнекитайского языка, санскрита и яванского языка было обычным явлением, что вместе с широким распространением буддизма и большим числом паломников и монахов создавало исключительно благоприятные условия для перевода текстов» [Познер, 1994, с. 347].

История распространения во Вьете учения школы *чань* (вьет. *тхиен*) связана с именем индийца Винитаручи (кит. Бинидолучи, вьет. Тинидалуги). Согласно традиции, он прибыл в Китай в 574 г., где стал учеником третьего чаньского патриарха Сэнцаня (ум. 606 г.). В 580 г. Винитаручи, в связи с тем, что при династии Чэнь (557–583), а затем и династии Суй, особенно, положение буддизма в Китае заметно ухудшилось, отправляется по совету своего наставника во Вьет, где в провинции Хадонг в монастыре Фап-ван основывает свою школу тхиен.

В 820 г. во Вьет из Кигая прибывает монах Уяньгун (вьет. Во Нгон Тхонг), ученик знаменитого наставника школы *чань* Байчжана Хуайхая (720–814) и начинает проповедовать свое учение в пагоде Киеншо провинции Бакнинь. Деятельность школы Во Нгон Тхонга идеологически подготовила приход к власти первых раннефеодальных независимых вьетнамских династий, так называемых династий из Хоалы (династии Динь и Ранняя Ле, 968–1009), а ее учение становится официальной государственной религиозно-философской доктриной. В 984 г. в Хоалы основатель династии, Динь Бо Линь выстроил на горе Дайван дворцовый комплекс, который совмещал функции храма и императорской резиденции и изменил название страны на *Дайковьет*. Как предположил П. В. Познер, оно означает: «Вьет Великого Ко», где *Ко* является сокращенной записью имени Гаутама [Там же, с. 368]. Значительно возросло влияние высших буддийских иерархов (преимущественно из секты Во Нгон Тхонга) на государственные дела. Динь Бо Линь провел административную реформу, в результате которой были подорваны позиции старой феодальной знати и достигнута небывалая до этого централизация управления. Основатель династии Ранняя Ле — Ле Хоан (980–1010) продолжил политику покровительства буддийской церкви и развития экономики государства. При нем было осуществлено значительное ирригационное строительство, сооружены каналы, построено множество дорог, была организована конная почта, проведена перепись населения, выпущена в обращение первая вьетнамская монета (из меди) [Берзин, 1995, с. 56]. Реформы Динь Бо Линя — Ле Хоана укрепили независимость вьетнамского государства, причем буддийское духовенство сыграло в этом немаловажную роль.

В середине XI в. китайским монахом Цаотаном (вьет. Тхао Дыонг) было основано новое направление вьетнамского тхиен, которое совмещало традиционные чаньские методы с элемен-

гами учения школы Цзинту. Первым патриархом новой школы традиция считает императора Ли Тхань Тонга (1054–1072), последователя Тхао Дыонга.

Основатель династии Ли (1009–1225) Ли Конг Уан, получивший после восшествия на престол тронное имя Ли Тхай То (1009–1028), воспитывался в буддийском монастыре и после прихода к власти осуществил целый ряд мер, которые, безусловно, были продиктованы ему его буддийскими убеждениями, а также, возможно, знакомством с буддийской концепцией управления государством. Первым же своим указом он объявил всеобщую амнистию и повелел уничтожить все орудия пыток. Затем перенес столицу на новое место в центр страны, что облегчало управление и способствовало экономическому развитию. Целый ряд мер, предпринятых Ли Тхай То, были рассчитаны на то, чтобы вернуть людей в деревню и укрепить крестьянскую общину. Принципы организации вьетнамской общины того периода предусматривали периодический передел обрабатываемой земли по числу едоков. Чиновники получали землю от государя вместе с должностью и не могли передавать ее своим наследникам. Социально-экономическая структура времен династии Ли отличалась высокой степенью стабильности общества в целом и необычайно высоким уровнем социальной мобильности. Как замечает Э. О. Берзин, «вчерашний холоп мог стать министром, а вчерашний министр со всей своей родней мог легко перейти в категорию государственных рабов» [Там же, с. 63].

Сын Ли Тхай То, Ли Тхай Тонг (1028–1054) продолжил политику своего отца на укрепление государства и буддийской церкви. В одном только 1031 г. было построено 150 монастырей. В 1035 г. была завершена работа по созданию большой статуи Будды, в 1040 г. – изготовлено более 1000 статуй Будды и написано более 1000 изображений Будды для пагод [Познер, 1994, с. 377]. В 1042 г. по распоряжению Ли Тхай Тонга был издан первый вьетнамский свод законов, отличающийся уравновешенностью и гуманностью. В этом же году был издан указ об учреждении почтовых станций на каждой дороге.

Преемник Ли Тхай Тонга – Ли Тхань Тонг наполовину уменьшил размер взимаемых налогов и всячески стремился облегчить положение податного люда. Но наиболее существенные реформы были произведены Ли Тхань Тонгом в области религиозной политики. В 1054 г., в первый же год своего восшествия на престол, новый император объявляет секту Тхао Дыонга государственной, а самому ему жалует титул Наставника государства, себя же официально объявляет первым патриархом нового направления тхиен. Меняется и название государства на *Дайвьет*. П. В. Познер полагает, что эти события следует интерпретировать как начало «процесса слияния культа императора и соответственно всего комплекса верований, связанного с системой культа предков, с официальной буддийской религией, оформлявшегося на протяжении XI–XII вв.» [Там же, с. 376]. В число патриархов школы Тхао Дыонга входили еще два императора из династии Ли – Ли Ань Тонг (1138–1175) и Ли Као Тонг (1176–1210). Последний прямо повелел при обращении к нему именовать себя Буддой [Там же].

Следующая школа вьетнамского тхиен также связана с новой династией – династией Чан (1225–1400) и с именем императора – Чан Нян Тонг (1258–1308), принявшего в монашестве имя Чук Лам Дай Шы («Великий муж из бамбукового леса»). Вместе с тем идейным вдохновителем школы Чук Лам был, в действительности, император Чан Тхай Тонг (1225–1258), автор трактата «Кхоа хы лук» («Записи о пустом»). Школа Чук Лам оказалась самой «вьетнамской» из всех направлений тхиен. Во-первых, она опиралась на авторитет императорской власти, стремящейся укрепить независимость Дайвьета; во-вторых, доктрина школы, будучи официальной идеологией, в значительно большей степени, чем ее «предшественницы», была толерантна к собственно вьетнамским древним добуддийским верованиям, что усиливало ее влияние в деревне; в-третьих, значительно расширилось понимание сущности буддийской практики спасения, благодаря использованию мадхьямического принципа в чаньской интерпретации Мацзу: «Закон Будды неотделим от закона мирской жизни» (кит. *фо фа бу ли шицзянь фа*) [Торчинов, 1990, с. 147]. Вьетнамский буддизм периода своего расцвета был не просто терпим к своим идеологическим

«конкурентам», но даже способствовал распространению конфуцианства, поскольку «первоначально посетителями конфуцианской образованности и наставниками конфуцианского учения выступали буддийские монахи, познакомившие Вьетнам и с неоконфуцианством» [Там же, с. 152–153].

Можно констатировать, что во Вьетнаме, как и в других буддийских странах, реализовывалась, по-существу, единая модель буддийской цивилизации, основные черты которой сложились еще при Ашоке. Так же, как и в Индии времен Ашоки, в Юго-Восточной Азии буддизм выполнял свои идеологические функции не столько на государственном, сколько на региональном цивилизационном уровне.

Через Тямпу и Вьетнам буддизм южным путем проникает в Китай. Но северный маршрут, по Великому шелковому пути был освоен буддийскими паломниками гораздо раньше. По некоторым сведениям, которые, правда, нельзя считать достоверными, первые буддийские миссионеры появились в Китае чуть ли не в III в. до н. э.

Весьма сомнительными можно считать также предания о Каньяне Маганге и Дхарма-ратне, якобы прибывших в Лоян при позднечаньском Мин-ди (58–76) и основавших монастырь Баймасы. Но достоверно известно, что в 148 г. в Лоян из Парфии прибыл Ань Шигао, основавший здесь первую школу переводов буддийских сочинений на китайский язык. Целая плеяда знаменитых переводчиков из Индии, Парфии, Хотана, Согды, Каппара, Турфана. Кучи сумела за короткое время перевести на китайский язык важнейшие буддийские сочинения. Уже к 317 г. число таких переводов превышало 1150.

Одним из первых систематизаторов китайских буддийских переводов стал Даоань (312–385). Его каталог, включающий около 600 наименований, являлся самым совершенным, для своего времени, научным описанием китайского буддийского книжного фонда. Но роль Даоаня в развитии китайского буддизма далеко выходила за рамки переводческой, комментаторской и редакторской деятельности. Хотя, следует отметить, что в этой области он одним из первых стал вводить новые соответственно китайские буддийские понятия, стараясь, по возможности, отказываться от использования даосской терминологии для перевода санскритских буддийских текстов. Вместе с тем Даоань творчески переосмыслил в праджняпарамитском духе некоторые положения учения *сюань-сюэ*, в частности, он показал, что категория классической китайской философии *у* («отсутствие») во многом аналогична праджняпарамитской *шуньяте*. Разработанное Даоанем учение об «исходном отсутствии» (*бэнь-у*) перекликалось с положениями таких геополитиков *сюань-сюэ*, как Ван Би (226–299) и Хо Янь (190–249), пользовавшихся большим успехом в III–IV вв. среди столичной интеллектуальной элиты, что и обусловило быстрое распространение буддизма (главным образом учения Праджняпарамиты и основанной на ней Мадхьямики) в просвещенных слоях китайского общества и кругах, близких двору. Созданная Даоанем школа Бэнь-цзун стала, по существу, первой китайской буддийской школой, а устав, написанный им для своего монастыря в Сяньяне, стал образцом для других подобных уставов в дальнейшем. Даоань ввел использование фамильного знака Ши (по первому слогу имени *Шакья* в китайской транскрипции) для всех монахов. Этот обычай сохранился до наших дней. Наконец, с именем Даоаня связано введение в Китае почитания будды грядущего Майтреи. Считается, что в индийском буддийском пантеоне Майтрея ничем особенно не выделялась и большой популярностью не пользовалась. «В старом индийском буддизме Махаяны, — пишет Л. С. Васильев, — культ этой персоны, то ли будды, то ли бодхисаттвы, был лишь одним из многих» [Васильев, 1970, с. 317]. В действительности это не совсем так. Приблизительно в то же время, когда Даоань, совершив обряд поклонения перед изображением Майтреи в своем монастыре в Сяньяне, положил начало традиции его почитания в Китае, в Индии складывалась комментаторская традиция толкования Праджняпарамиты, которая получила название «традиции Майтреи-Асанги». Майтрея в этой традиции является автором пяти основных трактатов (записанных с его слов на небе Тунпита Асангой). Созерцание Майтреи и встреча с ним — центральный эпизод в пре-

даниях о таких известных распространителях и комментаторах Праджняпарамиты, как Упасака Шантиварман, Арья Вимуктасена и Харибхадра [Дараната, 1869, с. 108–110, 114]. Весьма сомнительно, чтобы Даоань был знаком с традицией Майтрейи-Асанги, но атмосфера пиитига перед именем Майтрейи, характерная для круга тех, кто соприкасался с праджняпарамитской литературой еще до Асанги, распространилась уже, по-видимому, и на Сяньян. На эту связь праджняпарамитской традиции с культом Майтрейи в Китае обычно не обращают должного внимания, хотя она довольно четко прослеживается в литературе так называемых народных религиозных сект и тайных обществ. Культ Майтрейи оказал огромное влияние на формирование буддийской цивилизации на всем Дальнем Востоке. Он сформировал эсхатологию, вобравшую в себя многие древнейшие мифы и верования, и явился идейной основой учений многочисленных народных буддийских и синкретических течений и толков. Не только предводители крестьянских восстаний, но и правители стран провозглашались явившимися в мир Майтрейей. Вера в Будду Грядущего в значительной степени определяла мировоззрение и культуру дальневосточных стран.

Знаменитый ученик Даоаня – Хуэйюань (334–416), повлиял на становление китайского буддизма и буддийской цивилизации на Дальнем Востоке в неменьшей степени, чем его учитель. С деятельностью Хуэйюаня связано основание в 384 г. монастыря Дунлиньсы в горах Лунань и общества Байляньшэ («Общество Белого Лотоса») в 402 г. В Байляньшэ могли входить не только монахи, но и миряне, поклоняющиеся Будде Амитабхе и давшие совместный обет возродиться в западном раю Сукхавати. На основе Байляньшэ впоследствии образовалось Байляньцзяо, давшее начало целому ряду религиозных сект. Идси, пропагандируемые Байляньшэ, позднее легли в основу учения школы Цзинту. Нововведение Хуэйюаня имело большое значение для становления буддийской цивилизации, поскольку оно конституировало новую культурную общность – верующих в милосердие Будды Амитабхи, спасающего всех после смерти в своей Стране счастья. В эту общность могли войти все желающие без различия социального статуса и религиозных заслуг. Безусловно, подобный образ мыслей Хуэйюаня был подготовлен всем кругом идей Праджняпарамиты и Мадхьямики, с которыми он был хорошо знаком. В «Гао сэн чжуань» рассказывает, что Хуэйюань «прозрел после того, как услышал проповедь Даоаня по «Праджняпарамита-сутре»» [Ермаков, 1994, с. 203]. Далее в «Гао сэн чжуань» сообщается о том, что Хуэйюань написал предисловие к переводу «Махапраджняпарамита-шастры» (кит. «Да чжи ду лунь») и сделал краткое переложение этого трактата Нагарджуны [Там же, с. 216]. Интереснейший анализ идейных основ традиционной китайской культуры был сделан Хуэйюанем в его знаменитом трактате «Шамэнь бу цзин ванчжэ лунь» («Шрамана не должен поклоняться государю»), который он написал в ответ на попытки Хуаньсюаня, узурпировавшего цзиньский трон в 402–404 гг., полностью подчинить своему контролю буддийскую санху. В своем трактате Хуэйюань указывает на фундаментальное различие исходных мировоззренческих предпосылок традиционной китайской концепции власти Сына Неба и буддийской концепции Дхармы, отождествляющейся с высшим регулятивным принципом.

«Ушедший из семьи, ... хотя ... не занимает престола правителя или князя, но по соболезнованию народу ... равен престолопредержащему. ... Шрамана противится исполнению церемоний по отношению к обладателю десяти тысяч колесниц (императору) и предполагает свое предназначение более высоким. Хотя он и не наделен титулом государя или князя, однако одаривает других своей благосклонностью».

(Перевод М. Е. Ермакова) [Ермаков, 1994, с. 219–220].

Таким образом, согласно Хуэйюаню, монах оказывается практически равен императору по силе своего воздействия на подданных, если не превышает его. Достаточно частному, казалось бы, вопросу Хуэйюань сумел придать необычайную идеологическую остроту и возвысил его до предельно высокого культурологического уровня рассмотрения. Основным ценностям и принципам традиционной китайской цивилизации он бескомпромиссно противопоставил цен-

ности и принципы буддийской цивилизации, разработанные еще при Ашоке, и постулировал их превосходство. «Можно лишь удивляться, — отмечает в этой связи А. С. Маргитнов, — той глубине в анализе китайской культуры, которой достиг Хуэйюань, по праву заслуживающий звания одного из самых глубоких китайских мыслителей» [Хуэй-юань, 1993, с. 181–182].

В III–IV вв. в столичных городах число буддийских монастырей исчислялось сотнями, а монахов в них — тысячами. В конце IV в. в Восточной Цзинь насчитывалось 1786 буддийских храмов и монастырей и 24 тысячи монахов [Хань Бусянь, 1960, с. 114]. В 381 г. цзиньский император Сяо У-ди первым из китайских монархов официально объявил себя буддистом. Император династии Северная Вэй (386–534) Сяо Вэнь-ди издал в 470–476 гг. ряд указов, позволивший буддийским монастырям значительно укрепить свои экономические позиции в государстве. Весьма благосклонно относились к буддизму правители династий: Ци (479–502), Лян (502–557), Чэнь (557–589), Северная Ци (550–577). Лянский У-ди (502–547) объявил буддизм официальной религией, а себя — бодхисатгвой.

Если в конце V в. на севере Китая было 30 тысяч монастырей и почти 2 миллиона монахов и послушников, на юге — около 2 тысяч монастырей и 32 тысячи монахов и послушников, то к концу VI в. на севере число монастырей возросло до 40 тысяч, монахов и послушников — до 3 миллионов, а на юге — до 2846 с 82 700 монахами и послушниками соответственно [Там же].

Таким образом, уже к концу VI в. буддисты стали составлять значительную часть населения страны. Большое количество людей было вовлечено в строительство монастырей, пагод и храмов, изготовление буддийских культовых изображений, скульптуры, храмовой утвари, одежды, книгопечатание и пр. Возникли новые ремесла, которых не знал добуддийский Китай.

В конце VI — начале VII вв. начинают формироваться основные школы китайского буддизма: Саньлунь-цзун, Шэцзунь-цзун, Фасянь-цзун, Вэйши-цзун, Тяньтай-цзун, Хуаянь-цзун, Чань-цзун, Люй-цзун. Несколько позже, в VIII в. появляется Чжэньпьянь-цзун.

Согласно традиционным китайским представлениям, катастрофические проявления различных стихийных сил (разрушительные тайфуны, засухи, землетрясения, наводнения и т. д.), а также социальные катаклизмы в государстве являются свидетельством истощения благодатной силы «дэ» императора и упадка династии. Буддисты те же самые явления объясняют с точки зрения своей религиозно-исторической концепции, по которой все вышеперечисленные несчастья закономерно постигают страну в «век конца Закона», т. е. в последний пятисотлетний период «кальпы Будды». Радикально спасти мир, погрязший в заблуждении, способен «Будда Грядущего» — Майтрейя. Время и облик, в котором он явится в этот мир, никому не известны. Обязанность каждого буддиста — всеми своими помыслами и делами всемерно способствовать приближению явления Майтрейи в этом мире. Буддийская концепция объективно способствовала общей стабилизации государственной власти (правда, только в том случае, если последняя поддерживала буддистов). В детальной разработке доктрины о наступлении «века конца Закона» в V–VI вв. принимали представители большинства китайских буддийских школ. Это было связано с тем, что согласно китайской буддийской хронологии, «век конца Закона» должен был наступить в 551 г., т. е. с начала правления лянского Наньчжао (У Лин-ван, 551–553), западно-вэйского Гаочао (Фэй-ди, 551–554), северно-циского Вэнь Сюань-ди (550–559). Предсказание о наступлении «века конца Закона» вполне соответствовало сложившейся в середине VI в. обстановке в Китае, который был охвачен борьбой между Южными и Северными династиями, а в Северной Вэй и Северной Чжоу буддисты подверглись гонениям. При суйском Вэнь-ди (580–604) монахом Синьсином (540–594) была основана школа Саньцзе-цзун, в учении которой тема «трех веков Закона» была доминирующей.

Доктрина «трех веков Закона» позволила направить эсхатологические настроения, которые всегда усиливаются в эпоху кризиса, в единое и, надо признать, достаточно конструктивное русло, что и обусловило, помимо всего прочего, быстрое развитие буддизма. В эпоху Южных и Северных Династий и последовавшие за ней первые века эпохи Тан буддизм в Китае достиг

наивысшего расцвета. В 460 г. в период правления династии Северная Вэй в провинции Шаньси стал вырубаться в скале первый кита́йский монастырь Юньган. В IV–V вв. начали создаваться такие известные пещерные храмовые комплексы, как Майцзишань, Бинлиньсы, Гунсян, Цяньфодун, Дуньхуан. В V в. в провинции Хэнань был построен Луньмэнь. Скульптура и фрески из этих монастырей повлияли на все последующее китайское изобразительное искусство.

Пожертвования на строительство и содержание монастырей должны были, с точки зрения буддистов, увеличить сакральную силу императоров, выступающих в роли Покровителя Дхармы – *данапати*, а также и в роли Совершенной Личности – *бодхисаттвы*. Буддийская концепция правителя оказалась гибче традиционного императорского культа и соответствующей конфуцианской модели. Буддизм, помимо всего прочего, не возражал против единоличного управления страной женщиной. Этим обстоятельством воспользовалась императрица У Хоу (У Цзэ-тянь, 690–704), попытавшаяся, опираясь на сутру «Даюань-цзин» («Сутра о великом облаке») и поддержку настоятеля известного храма Баймасы Сюэ Хуайи, провозгласить новую династию Чжоу. В комментарии, который написал Сюэ Хуайи на «Даюань-цзин», утверждалось, что У Цзэ-тянь – воплощение бодхисаттвы Майтрейи [Ch'ên, 1964, p. 219–223]. А. Н. Игнатович в связи с этим полагает: «Можно назвать много случаев, когда реально существовавших людей объявляли воплощением Майтрейи. Так, например, было со многими императорами Тоба. Особо показателен пример с У Хоу» [Игнатович, 1988, с. 266].

Императрица У Цзэ-тянь известна также тем, что специально для нее Фацзан написал свой краткий популярный трактат «Цзинь ши цзы чжан» («Главы о золотом льве»). Фацзан (643–712), третий патриарх, фактический основатель школы Хуаянь, пользовался особым покровительством императрицы, получил от нее титул *го и фа ши* («главный наставник Закона») и сумел значительно укрепить позиции своей школы при дворе.

После У Хоу буддизм постепенно стал утрачивать свое влияние на центральную власть. А в 842–845 гг. таиский император У-цзун (841–846) издал ряд указов, нанесших сокрушительный удар по буддийским монастырям, после которого они никогда уже не достигали былого влияния и могущества. Вместе с тем даже и не симпатизировавшие буддизму китайские императоры полагали полезным содействие распространению буддизма в сопредельных Китаю странах с целью «смигчения нравов варваров». В таком подходе можно усмотреть влияние своеобразно преобразенной доктрины *дхармавиджайи* Ашоки.

Многие представители искита́йских династий отдавали предпочтение именно буддизму, и это было с их стороны разумно, поскольку они могли ориентироваться на модель универсального поликультурного государства, которая давно уже была разработана и испытана на практике буддистами. Буддизм в качестве официальной государственной религии лучше обеспечивал сохранение культурных традиций национальных меньшинств, так как был весьма толерантен к самым различным религиозным системам, практически во всей их полноте, безразличен к языковой среде и пр., что было особенно важно для правящей элиты, скажем, монголов и маньчжуров, позволяя им не раствориться в более древней и более мощной ханьской культурной традиции. С другой стороны, буддизм обеспечивал «культурную поддержку» извне, восполняя недостаток культурного авторитета «варварских династий» внутри страны. Вместе с тем только буддийская идеология оказывалась самой гибкой и эффективной при всех попытках (удачных и неудачных) смены политической системы в традиционном Китае. Может быть, наиболее яркий пример – Чжу Юаньчжан (1328–1398; время правления – 1368–1398), буддийский монах, основавший династию Мин (1368–1644).

На Корейском полуострове буддизм стал распространяться с 372 г., когда в Когурё прибыло посольство из Ранней Цинь, в состав которого входил и монах Сундо, преподнесший когурёскому вану первое в Корее изображение Будды и сутры. В 375 г. из Восточной Цинь прибыли монахи Шуньдао, Адао и Таньши, основавшие монастырь в Пхеньяне, а в 384 г. в Пэкче оттуда же прибыл монах Марананха. В Силла буддизм был объявлен официальной религией

указом вана Попхына в 527 г. В том же году было начато строительство первого силлаского монастыря Хынньюса, и женой Попхына заложен монастырь Ёнхынса, а в 533 г. был основан самый известный столичный монастырь Силла – Хваннёнса. В 600 г. в честь Майтрейи был основан самый крупный и наиболее известный монастырь Пэкче – Мирыкса. Культ Майтрейи необычайно популярный в Сянъяне и Лушани, благодаря Маранантхе становится в Корее одним из центральных. Изображения Майтрейи, высеченные из камня, повсюду встречаются в корейских горах.

К середине VI в. Силла становится крупнейшим центром распространения буддизма на Корейском полуострове. Сюда в 551 г. переезжает из Когурё один из наиболее знающих буддийских монахов – Херян, который становится вначале настоятелем одного из монастырей, а затем первым главой Сангхи в стране, и получает пост *кукхона*.

В середине VII в. начинают формироваться основные школы корейского буддизма. Одной из первых в 641 г. была создана школа Юльчон (кит. Люй-цзун, школа Винаи). Ее основатель Чаджан принадлежал к правящему роду Ким, в 636–643 гг. жил в Китае. Впоследствии он был назначен главой Сангхи и ему был присвоен почетный титул *тэвккхона*. Уже в Когурё существовала школа Попсон. В 654–660 гг., в году царствования Тхэджона, была создана школа Нальбан (школа Нирвана-сутры). Ее основание тесно связано с деятельностью выходца из аристократического рода Пак, монаха монастыря Хваннёнса – Вонгвана (ум. в 641 г.), который посетил в 599–600 гг. царство Суй и вывез оттуда текст «Нирвана-сутры». Им же был написан кодекс «Сесок оге» («Пять постановлений о поведении в обществе»), сыгравший значительную роль в формировании идеологии государственного чиновничества. В 661–681 гг., в правление Мунму-вана, оказывающего большую поддержку буддизму, была образована школа Хваом (кит. Хуаянь-цзун). Ее основатель Ыйсан (625–702) происходил, как и Чаджан, из рода Ким. В 661–670 гг. учился в Китае у Чжияня, третьего патриарха Хуаянь-цзун. В 676 г. он построил на горе Тхэбжсан монастырь Пусокса, ставший основным центром школы Хваом. Другое направление этой школы (Хваом хэдонджон) было основано Вонхё (617–686), выходцем из аристократического рода Соль. В своем основном сочинении «Тэсын кисиннонсо» он стремился на основании идей Мадхьямики объединить различные направления Махаяны в одно непротиворечивое учение. Ким Бусик в «Самгук саги» сообщает, что Вонхё написал «Шастру о самадхи по Алмазной сутре», а в «Самгук юса» Ирёна находим упоминание о том, что он комментировал «Хуаянь цзин» и «Саньмэй цзин».

В 60-х гг. VII в. Силла покорила Когурё и Пэкче и во вновь образовавшемся государстве Объединенная Силла роль буддийской идеологии еще больше возросла.

В 670 г. Хёсо-ван основывает монастырь Мандокса, который он избрал как место своего погребения. В Мунму-ван строит монастырь Сачхонванса. Синмун-ван (681–691) строит на горе Тхохамсан, рядом со столицей Силла, Кёнджу монастырь Сокпульса. В 742–764 гг. в этом монастыре на вершине Тхохамсан создается, в подражание древним монастырям Индии и Китая, единственный в мире искусственный пещерный монастырь Соккурам, известный своей уникальной скульптурой и горельефами, являющимися, по общему мнению, наиболее выдающимся достижением в пластическом искусстве средневековой Кореи.

В VIII в. монах Хечхо совершает паломничество в Индию, сведения о котором сохранились в написанной им «Повести о посещении пяти индийских царств» («Ван очхонхукку чжон»).

В середине IX в. в Корею проникает учение школы Чань (кор. Сон), известное как учение «девяти гор» (*кусан*). Девять школ корейского Сон, названные по именам гор: Сильсанса, Тоннинсан, Каджисан, Чакульсан, Сонджусан, Саджасан, Свэянсан, Поннимсан и Сумисан.

В конце IX в. в Силла наступают смутные времена. Монах монастыря Седальса, Кун (ум. 918), по преданию, сын одного из силласких вана, примкнув к одному из отрядов повстанцев и проявив себя опытным полководцем, в 901 г. провозглашает себя ваном нового государства.

ва Маджины. Но политическая власть для Кунье была только средством, а не конечной целью. Он стремился распространить учение Будды Майтрейи, воплощением которого себя объявил. Его кисти принадлежит 20 цзюаней сочинений (к сожалению, не сохранившихся). Идея Кунье нашла отклик, особенно среди крестьян. Но чиновничество и феодалы были напуганы размахом его проповеди, и в 918 г. он был убит своим вассалом Ван Гоном (впоследствии ваном Тхэчжо), основателем новой династии Корё (X–XIV вв.).

Период Корё был временем наивысшего расцвета буддизма в Корее. В 991 г. из Китая был привезен полный комплект Трипитаки. В то же время в самой Корее организовались центры ксилографирования буддийской литературы. Особую роль в книгоиздании сыграл сын вана Мунджона, монах Ыйчхон (1055–1142), видный деятель корейского буддизма.

В первой половине XI в. было отпечатано более 6000 цзюаней «Большого свода сутр» («Тэчжангён»). Ыйчхоном было организовано издание «Продолжение большого свода» («Сокчжангён») в 4769 цзюаней.

Во время монгольского нашествия в 1232 г. доски, с которых печаталась Трипитака «Тэчжангён», погибли, и в 1237 г. было организовано печатание нового расширенного и дополненного издания объемом в 6529 цзюаней, которое продолжалось 16 лет.

Вывоз книг из Китая, между тем, не уменьшился, а еще больше возрос. Целый ряд редких изданий, не сохранившихся в самом Китае, оказался в Корё. Известно, что Су Дунпо (1036–1101) трижды заявлял протест против вывоза книг в Корё, и сунское правительство вынуждено было издать несколько указов, запрещающих вывозить книги из Китая [Елисеев, 1988, с. 277]. Это ограничение, а также то обстоятельство, что в самой Корее было мало древесины твердых сортов, необходимых для ксилографирования, привело к тому, что в Корё получило распространение печатание подвижным металлическим шрифтом (первые книги таким способом были изготовлены здесь уже в XIII в., т. е. задолго до Гутенберга).

При династии Ли (1392–1910) влияние буддизма стало постепенно снижаться, а конфуцианство стало, напротив, усиливаться. Вместе с тем, как отмечает Д. Д. Елисеев, буддизм «всегда оставался единственным устойчивым религиозным учением в Корее, где нередко и сами ваны были ревностными его приверженцами» [Там же, с. 281]. Так, в 1447 г. было образовано «Ведомство по изданию буддийских книг» (*Кангён тогам*), основной задачей которого была публикация сочинений буддийского канона в переводе на корейский язык [Там же].

Для корейского буддизма характерно почти полное сращение верхушки церковной иерархии с государственным бюрократическим аппаратом. Даже когда экономические возможности буддийских монастырей были существенно ограничены, они фактически всегда продолжали выполнять функцию учебных центров для чиновников. Как бы ни менялась идеологическая ориентация двора, место буддизма в корейской культуре и его цивилизационное значение оставались, по существу, стабильными. Корейский буддизм во многом послужил основой развития цивилизации (причем, не только «буддийской цивилизации», а цивилизации вообще) на Японских островах.

Как полагает известный голландский исследователь раннего японского буддизма Ж. Камстра, буддизм пришел в Японию из Пэкче тем же путем, каким следовало в свое время племю Пуё, давшее начало княжескому роду Ямато [Kamstra, 1967, p. 213]. В распространении новой религии на островах определенную роль сыграли корейские и китайские иммигранты, несколькими волнами переселившиеся в Японию и компактно проживавшие в нескольких районах провинций Ямато и Кавати.

Согласно официальной версии «Нихонги», правитель Пэкче Сонмон отправил в 522 г. посольство правителю Ямато Киммёю с дарами, в число которых входили несколько свитков сутр, изображение Будды Шакьямуни, предметы культа. Дары сопровождался так называемой «запиской Сонмона», в которой превозносились достоинства Учения Будды и рекомендовалось императору Киммёю «распространить его в Кинай», т. е. в Японии. У большинства современ-

ных исследователей вызывает сомнение как дата состоявшегося посольства, так и аутентичность «записки Сонмона». Основанием для этого послужил текстологический анализ, показавший, что «записка» представляет собой компиляцию из отдельных небольших фрагментов буддийских сутр. В частности, заканчивается послание Сонмона цитатой из «Дайхання-кё» («Махапраджняпарамита-сутра»), что, по-видимому, отражает то значение, которое придавалось этой сутре и свидетельствует о высоком статусе и популярности праджняпарамитских текстов в ту эпоху вообще.

Относительно даты приезда посольства А. Н. Игнатович указывает, что она была выбрана не случайно, поскольку 522 г. — это первый год «века конца Закона», из чего следовало, что распространение буддизма в Японии — исторически закономерный процесс [Игнатович, 1988, с. 70]. В целом «записка» выдержана в духе доктрины *дхармавиджайи* и прослеживает путь распространения буддизма из «далекой Тяньжу» (т. е. Индии), через «три Хан» (т. е. Когурё, Пэкче и Силла) в «Кинай» согласно пророчеству Будды, содержащемуся в «Махапраджняпарамита-сутре»: «После моего ухода, когда пройдет время — пятьсот лет, [Закон] широко распространится на Восток и на Север» [Буддизм в Японии, 1993, с. 361, 395].

Следует отметить и даже подчеркнуть то обстоятельство, что философия Мадхьямики так или иначе сыграла значительную роль на самом начальном этапе становления буддизма в Японии. На это указывает, в числе прочих, тот факт, что школа Санрон (кит. Саньлунь) была самой первой школой японского буддизма. Причем монахи Санрон были первыми распространителями учений и других философских направлений. Патриарх Санрон Додзи (670–744) отличался энциклопедической образованностью, в совершенстве знал учения всех буддийских школ, пользовался очень большим авторитетом при императорском дворе, занимал высшие духовные посты, принимал участие в составлении «Нихонги». Именно он впервые прочел сутру «Конкомё-кё» в 737 г. на ритуальных чтениях в императорском дворце. «Додзи, — указывает А. Н. Игнатович, — является одним из тех крупных буддийских деятелей, которые внесли решающую лепту в формирование японского буддизма как мощной (и господствующей) государственной идеологии» [Игнатович, 1988, с. 135]. Известно, что когурёский монах Хьеча, «знаток доктрин школ Санрон и Дзёдзицу», был наставником принца Сётоку-тайси [Там же, с. 89].

Принц Сётоку-тайси (Умаядо, 574–622), согласно традиции, считается автором «Дзюсити дзё[но] кэмпо» («Конституции из семнадцати статей»). Этот документ является первым законодательным актом Японии и, к тому же, самым ранним японским письменным памятником. Уже первые статьи «Конституции» наводят на мысль о их большом сходстве с указами Ашоки:

«1 Цените согласие, ведь основа [всего — дух] несопротивления. Все люди входят в группы и родовки, [наносящие вред государству], а мудрых мало.

Поэтому некоторые не повинуются ни отцу, ни государю, а также враждуют с [людьми из] соседних селений.

Напротив, [при] согласии в верхах и дружелюбии в низах, [при] согласованности в обсуждениях дел пойдут естественным порядком, и какие [тогда] дела не осуществляются?

2. Ревностно почитайте Три Сокровища; [эти] Три Сокровища суть — Будда, дхарма и сангха.

[Они] — последнее прибежище [созданий] четырех рождений и наивысшие [объекты] поклонения во всех странах.

Все миры, все люди почитают дхарму.

Мало людей очень плохих; если [их] наставлять хорошо, то [они] последуют [по истинному пути].

Исправить [их] можно только с помощью этих Трех Сокровищ.

(Перевод К. А. Попова) [Попов, 1984, с. 22].

Основная идея этих статей заключается в утверждении универсальности истинного Закона, истинной морали, истинных норм поведения, которые как раз и составляют содержание

буддийской Дхармы. Существенно, что обоснование этой универсальности опирается не на апелляцию к высшим сакральным силам, а на естественный и рациональный характер норм, которым должно следовать.

В 10-й статье, вроде бы, вообще нет ничего нормативного, она содержит рекомендации скорее социально-психологического свойства, а не правовые императивы. В этом, безусловно, проявляются особенности буддийского мировоззрения, с присущей для него способностью психологизировать постановку основных проблем. И в этом отношении «Конституция Сётоку» также продолжает традиции эдиктов Ашоки:

«10. Избавьтесь от гнева, отбросьте негодование и не сердитесь на других за то, что они не такие, [как вы].

У каждого [человека] есть сердце, а у каждого сердца есть [свои] наклонности

Если он прав, то я неправ. Если я прав, то он неправ.

Я не обязательно мудрец, а он не обязательно глупец. Оба [мы] вместе и умны, и глупы, подобно кольцу без концов.

Поэтому, если даже он и сердится [на меня], то [я] сам, напротив, должен опасаться сделать ошибку.

Хотя, возможно, я один и прав, но должен следовать за всеми и действовать одинаково [с ними].»

(Перевод К. А. Попова) [Там же, с. 25].

При более внимательном прочтении этой статьи становится очевидным, что логика рассуждений здесь – это логика Мадхьямики, и кто бы ни был автором «Конституции», в действительности ясно, что он испытывал сильное влияние философии Санрон. И в этом нет ничего удивительного, поскольку, как уже отмечалось, adeпты именно этой школы стояли у истоков всей идеологии нарождающейся государственности Японии и, так или иначе, непосредственно участвовали в разработке всех важнейших философских, правовых и историографических документов гоэй эпохи. Необходимо подчеркнуть, что, может быть, самым важным пунктом всей философии истории, идеологическим развитием которой и явились «Нихонги», «Конституция семнадцати статей», дипломатические документы этого и последующего времени, было представление о сложившейся буддийской цивилизации, в рамках которой и развиваются все мировые процессы¹⁵. Парадоксально, что в Китае, хотя он и выступал в качестве «транслятора» этой идеи, подобной четкости и стабильности понимания, на уровне государственной идеологии, так никогда и не сложилось. Может быть, причиной этому была значительно большая, чем в Японии, степень идейного плюрализма, в том числе и в области собственно буддийской теории, но представляется, что определяющая роль философии Мадхьямики на раннем этапе становления японской государственной и внешнеполитической идеологии как раз и явилась решающим фактором, поскольку и была изначальным источником концепции универсальности во всем учении Махаяны.

Продолжение и усиление этой генеральной линии на построение сильной централизованной власти в универсалистском, по своей «глубинной» идеологии, государстве можно проследить в политике, проводимой императорами: Котоку (645–654), Тэмму (673–686), Момму (697–707), Сёму (724–749), Конин (770–781), Камму (781–806) и императрицами: Суйко (592–628), Дзито (686–697), Гэммэй (707–715), Кокэн (749–758) и др.

Примечательно, что роль императриц в определении государственной политики Японии была значительно большей, чем в Китае. Причем, основное идеологическое обоснование возможности такого высокого положения женщин в системе власти обеспечили именно буддийские теории.

Помимо «Конституции семнадцати статей» авторству Сётоку-тайси приписывают также «Сангё гисё» («Толкование смысла трех сутр»). В число этих трех сутр входила «Сутра о [царице] Шримале». Хотя в настоящее время исследователи склонны считать, что «Сангё гисё» в

целом были написаны и отредактированы значительно позднее времени жизни Сетоку-тайси, тем не менее, возможность толкования принципа «Сутры о Шримале» была вполне реальной. Как полагает А. Н. Игнатович, выбор именно этой сутры для публичного чтения принадлежал скорее всего, не Сетоку-тайси, а императрице Суйко, поскольку «публичное чтение «Сутры о Шримале» определенным образом освящало власть Суйко со стороны новой религии и тем самым укрепляло авторитет императрицы» [Игнатович, 1988, с. 91]. Напомним, что все это происходило еще до У Цзэ-гянь. Хотя история жизни и деятельности последней была, по всей видимости, известна императрице Кокэи (749–758) и, возможно, вдохновила ее на решительные действия по устранению своих противников и возвышению своего фаворита Доке.

История становления государственности в Японии и история развития буддизма в этой стране слиты в неразрывное целое и основным системообразующим фактором этой целостности была идея единого Универсума, единой буддийской цивилизации. Наиболее ярким зримым воплощением этой идеи можно считать храм Толайдзи, в особенности павильон Дайбуцудэн, специально воздвигнутый в 751 г. для бронзовой статуи Махавайрочаны высотой в 16,2 м. До настоящего времени этот павильон считается самым крупным деревянным зданием в мире. Если сейчас эти выдающиеся памятники нарской культуры поражают не столько даже своими размерами, сколько необычайной силой художественного воздействия, то что же говорить о том впечатлении, которое они производили на людей VIII столетия.

Можно сказать, что идеи буддийской цивилизации были живы в японском обществе и определяли национальное мировосприятие вплоть до реставрации Мэйдзи (1868 г.), но и сейчас они входят существенным элементом в мир японской культурной традиции, которая во многом благодаря именно им давно уже является неотъемлемой частью мировой культуры.

Центральноазиатская часть буддийской цивилизации во время ее возникновения и первоначального распространения представлена такими странами, как Бактрия (Тохаристан), Хотан, Кашгар, Турфан, Куча, Крорайна, Бамиан, Согд, уйгурское государство Кочо, тангутское государство Си Ся, Монголия, Тибет, Непал, Бутан, Сикким и ряд других небольших государств, оказавшихся под влиянием буддизма в то или иное время.

Говоря о роли буддизма в Средней Азии, Б. А. Литвинский отмечает: «На протяжении более чем половины тысячелетия с I-II и до VII-VIII вв. это вероучение (и связанные с ним элементы светской культуры) было одним из важнейших компонентов жизни среднеазиатского общества. Его воздействие не прекратилось и после арабского завоевания и проникновения ислама. Генезис и содержание многих явлений средневековой («мусульманской») духовной и материальной культуры следует искать в буддизме» [Литвинский, 1972, с. 163].

Согласно легенде, Хотан был основан в III в. до н. э. сыном императора Ашоки Дхармавивардханой (Куналой). Тибетские источники сообщают, что приблизительно в 84 г. до н. э. буддизм стал в Хотане государственной религией [Emmerick, 1967, p. 22–23]. Фасьян, побывавший в Хотане в 399 г., отмечает, что здесь исповедуют Махаяну, монахов – десятки тысяч, множество процветающих монастырей.

Учение Махаяны проникало в Центральную Азию через горы из Кашмира. Практически в это же время в районе Бактрии стала распространяться Хинаяна. Сюаньцзан, посетивший Балх, крупный городской центр Бактрии в VII в., сообщает, что именно здесь были построены первые ступы. Как бы ни относиться к этой легенде, но она, бесспорно, свидетельствует о раннем проникновении буддизма в этот район. Повсеместное распространение буддизма происходило в кушанскую эпоху. В VIII–IX вв. территория Восточного Туркестана находилась под протекторатом Тибета. В этот период тут происходит интенсивный обмен между хотаносакским и тибетским культурными субстратами, каждый из которых до этого испытал влияние не одной древней цивилизации. Тибетский язык и тибетская письменность становятся в это время здесь общепотребительными. Многие исторические хроники Хотана, составленные в это время, записаны на тибетском языке [Воробьева-Десятковская, 1988, с. 321]. Вместе с тем именно тут был

существен перевод большого числа текстов с санскрита и хотаносакского на тибетский язык. Следует добавить, что Хотан и Куча были в это время крупнейшими центрами перевода и переписки канонических текстов не только на тибетский, но и на китайский и другие языки. Преставляется, что в VIII–IX вв. Центральная Азия становится самым крупным издательским центром буддийского мира. В настоящее время исследователи убеждены, что изобретение бумаги и книгопечатания ксилографическим способом произошло именно в Центральной Азии. Несомненно, что основной побудительной причиной была необходимость в издании большого числа экземпляров буддийских сочинений в кратчайшие сроки.

Уже античные и китайские источники отмечают существование давних торговых путей между Центральной и Юго-Восточной Азией. Буддийские паломники широко использовали эти пути и поддерживали непрерывающуюся связь между различными, в том числе и самыми удаленными друг от друга частями буддийской цивилизации. Следует подчеркнуть, что распространялись не просто религиозные культы, а различные философские концепции, т. е. способы теоретического осмысления важнейших мировых проблем, а также целый ряд технологий, связанных с обучением, распространением и жизненным освоением этих идей, т. е. с образом жизни, с культурой и цивилизацией в самом глубоком и широком смысле этого слова.

Универсалистский характер буддийской цивилизации, ее способность формировать и сохранять единую культуру в условиях высокой полиэтничности и очень разнородной языковой среды, может быть, наиболее ярко проявились именно в Центральной Азии. Опыт решения задачи, которую пришлось решать центральноазиатским буддийским монахам, осуществившим перевод буддийского канона на хотаносакский, китайский, тангутский, тибетский и уйгурский языки в удивительно короткий срок, вряд ли имеет какие-либо аналоги в мировой истории и достоин специального исследования специалистами по исторической лингвистике и исторической семиотике.

Буддизм, быстро распространявшийся в Центральной Азии во многом благодаря тому, что этот регион уже испытал ранее влияние древнеиндийской и, если взять шире, арийской культуры (поскольку сильно было культурное воздействие и Ирана), в дальнейшем способствовал созданию «благоприятной среды» для продолжения культурных связей с этими древними очагами цивилизации, хотя содержание самих связей с приходом ислама существенно изменилось.

Существование такой единой цивилизационной среды, охватившей Тибет с юга, запада и севера, явилось решающим фактором, обеспечившим сравнительно быстрое проникновение буддизма в Тибет, в котором уже существовала древняя и отнюдь не примитивная культурная традиция Бонпо.

На протяжении долгого времени существования религия Бонпо испытала разнородные влияния различных культур, как автохтонных, так и иноземных. Буддизм, ко времени своего контакта с Бонпо, был только одной из многих таких религиозных систем. Поскольку и буддизм, и Бонпо отличались высокой способностью к адаптации, то их мирное сосуществование после первого соприкосновения можно было считать делом почти предопределенным. Но на практике получилось иначе. Столкновение приобрело самые крайние формы. И это объясняется, на наш взгляд, не столько особенностями религиозной догматики и мировоззрения, сколько чисто политическими и экономическими причинами, имеющими тенденцию в условиях горной страны приобретать более быстрый и острый характер разрешения. Этим же можно объяснить и более жесткий способ решения возникающих внутриконфессиональных конфликтов между различными буддийскими школами и монастырями в Тибете, нежели, скажем, в Китае или других странах.

Согласно тибетской традиции, проникновение буддизма в Тибет произошло еще при царе Лхатхотхори Ньянцзане (Лхатотори, Тотори, II в. н. э.). Тибетские источники уточняют, что в это время, по-видимому, приобщились к *пратитьясамутпада*. Намрисонцзан (Намри Сон-

цен, конц VI в. – начало VII в.), основатель Ярлунгской династии, сумел создать в Центральном Тибете сильное федеративное государство, явившееся важным промежуточным этапом на пути к созданию Тибетской империи. Сумба-кханбо отмечает, что уже при нем в Тибете широко было распространено врачевание, т. е. были заложены основы для начала формирования тибетской медицины [Патсам-джонсан, 1991, с. 18]. При его сыне, царе Сронцзангамбо (Сонцен Гамбо, 627–650) происходит первое объединение всего Тибета, столица переносится в Лхасу, где начинается возводиться Красный дворец, входящий в архитектурный комплекс Поталы. Разрабатывается и официально вводится тибетская письменность, создателем которой считается министр царя Тонми Самбхота, посланный для обучения санскриту в Индию. Можно с уверенностью утверждать, что развитие тибетской культуры и тибетского государства по такому сценарию было возможно только благодаря активному использованию правящей верхушкой буддийской идеологии, всего комплекса знаний и международных культурных и дипломатических связей, которые нес с собой буддизм. По словам Сронцзангамбо, он заимствовал: у китайцев и гангутов – технические книги и математику; у индийцев – религиозное учение (буддизм); у персов – непальцев – богатые кладовые пищи; у монголов и уйгуров – постановления о законах [Там же, с. 159].

Следующий этап развития тибетского буддизма связан с царем Тисрондепаном (Тризон Десен, 775–797), который пригласил в Тибет Шантаракшиту (705–765), основателя школы *пома-чара-мидхьямика-сватантрика*, его ученика Камалашилу и Падмасамбхаву, основателя школы Ньингмапа и монастыря Самье. Считается, что именно Падмасамбхава первым ввел исполнение мистерии *цам* в Тибете.

Тисрондепан пригласил Шантаракшиту для того, чтобы успешно бороться с сильной антибуддийской группировкой представителей старой тибетской аристократии, возглавляемой Машаном [Там же, с. 166]. Шантаракшита представлял первую линию из «трех линий посвящения» в Тибете, которая включала: Нагарджуну, Бхавью, Шригупту, Джнянагарбху, самого Шантаракшиту и тибетца Ба-Рагну [Там же]. Следует отметить, что со времени Шантаракшита и Камалашилы философский буддизм становится известным в Тибете именно в форме Мадхьямики, которая оказала решающее влияние на формирование идейной основы учения большинства тибетских школ, а монастырь Самье превратился в первый университетский центр, где разрабатывались теоретические концепции тибетских мадхьямиков. Сравнивая особенности развития учения Нагарджуны в Китае и Тибете, В. П. Андросов замечает, что «если китайские мадхьямики сузили границы приложения нагарджунистских методов к гуманитарному знанию, то тибетские – расширили и обогатили их» [Андросов, 1990, с. 57]. И. Рац указывает, что старые религиозные символы и обряды тибетцев (имеется в виду религия Бонпо) наполнились новым значением, смыслом и духом, а именно «буддийским смыслом Мадхьямики» [Racz, 1997, p. 39].

Одним из важных моментов, повлиявших на судьбы буддизма в Тибете и пути развития здесь буддийской цивилизации, был диспут в монастыре Самье между Камалашилой и Маханадевой, представителем китайского чань-буддизма, состоявшийся в начале 90-х гг. VIII в. Диспут окончился победой Камалашилы, но также и его гибелью. Он предопределил дальнейшее развитие Тибета в русле индо-буддийской, а не китайской цивилизации. Любопытно, что после этого, согласно Будону, Мадхьямика была объявлена царским эдиктом государственной философией [Buston, 1931–1932, p. 191].

При Ландарме, убившего царя Ралпачана (815–838), буддисты в Тибете подвергались гонениям. Только в X–XI вв. буддизм начинает вновь возрождаться. Особую роль в деле становления Дхармы в Стране снегов сыграл индийский пандита Дипанкара Шридживан (Джово Атиша, 982–1054). Жизнь Джово Атиши представляет собой яркий пример реализации в личной судьбе всех основных принципов буддийской цивилизации, не признающей государственных границ, различия национальностей и языков. Для того чтобы в полной мере овладеть буддийским учением, он совершает длительное путешествие в далекую Шривиджаю, на обрат

ном пути посетив Шри Ланку и другие страны. В 1042 г. прибывает в Тибет, откуда совершает неоднократные поездки в Непал. В Тибете Джово Атиша основывает школу Кадампа, переводит на тибетский язык Праджняпарамиту, пишет свой знаменитый труд «Бодхипатхапрадипа» («Светильник пути просветления», тиб. *lam-sgron*), который впоследствии оказал большой влияние на Цзонхау и, как говорят, вдохновил его на создание «Ламрима». Не случайно, сам Цзонхау основанную им школу Гелугпа называл – «Новая Кадампа». После Кадампы появляются такие школы, как: Кагьюпа, Шичжэдпа, Сакьяпа, Чжонанпа и др. В 1311–1319 гг. в монастыре Нартан Будон Ринчэндуб (1290–1364) свел воедино и отредактировал текст Канджура и Танджура. В 1322 г., как сообщает Сумба-кханбо, Будон завершил свою «Историю буддизма» (тиб. *chos kyi 'byung*), положившую начало буддийской историографической традиции в Тибете и целому жанру исторических сочинений – «чойчжун» (*chos 'byung*). Среди многочисленных продолжателей этой традиции особо следует отметить такого выдающегося ученого, как Таранагха Гунга Нынбо (1575–1634), создателя известной «Истории буддизма в Индии». Многие произведения этого жанра написаны исходя из принципов всемирной истории, т. е. фиксируют в том числе и события, не имеющие непосредственного отношения к истории собственно буддизма или Тибета.

С X в. история Тибета была историей борьбы аристократических родов и поддерживающих их отдельных монастырей и, вследствие этого, школ. Каждая из сторон стремилась заручиться покровительством сильного, в военном отношении, союзника. Такими желанными союзниками были в то время монгольские ханы. Как сообщает Сумба-кханбо, «с года воды-собаки (902 г.) в собственно Тибете не было полновластного царя, а по истечении после этого 337 лет с года земли-свиньи (1239 г.) последователи сект Сакья и Цалпа увидели лик монгольского Сочэна (Хубилай-хан, первый император юаньской династии – Ши-цзу, 1271–1294), Бригонпа – Мункхэ-хана (Великий монгольский хан Мункэ, 1251–1258), Пагдуба – Хулугу (Хайсан-Хулугу, император У-цзун, 1308–1311)» (перевод Р. Е. Пубасва) [Пагсам-джонсан, 1991, с. 34]. Далее Сумба-кханбо пишет: «Они каждый в отдельности приняли иноземную власть, вследствие чего те же монгольские ханы каждый у себя стали почитать их и превратились в их владык» [Там же]. Таким образом, отношения между тибетцами и монголами стали с этого времени строиться исходя из принципов буддийской цивилизации. Теоретическое обоснование этим отношениям дал, основываясь на философии Мадхьямики, выдающийся иерарх школы Сакья – Сакья-пандита Кунга-Чжалпан (1182–1251).

Со временем соперничество между школами свелось к противостоянию двух наиболее сильных – Кармапы и Гелугпы, причем идейные расхождения имели в этом противостоянии не малое значение.

Опираясь на военную силу монголов, Гелугпа сумела объединить под своей властью Тибет и создать стабильное теократическое государство. Существенным элементом идеологии этого государства явились так называемые отношения «*chos-yon*». Подробный анализ этих отношений, сложившихся между тибетскими ламами и монгольской знатью, дается в издании Департамента информации и международных отношений Центральной тибетской администрации Его Святейшества Далай-ламы «Тибет. Правда, основанная на фактах». Отмечая, что эти духовно-патрональные отношения выходили за рамки двухсторонних связей между Монголией и Тибетом и стали носить универсальный характер, авторы пишут: «Эти уникальные по своему содержанию отношения между государствами в Центральной Азии послужили также основой отношений между маньчжурскими императорами и последующими Далай-ламами» [Тибет, 1994, с. 20]. Особенность отношений «*chos-yon*» заключалась в том, что они имели личностный характер, «основываясь на почитании патроном своего духовного наставника, и продолжали существовать, даже если политическое положение первого изменялось». Примером такой ситуации могут служить монголо-тибетские отношения «*chos-yon*», которые, как отмечают авторы, продолжали существовать и после падения династии Юань [Там же]. Существенно, что даже в тех

случаях, когда от патрона ожидалась военная помощь для защиты Учителя, его традиции, т. е. существования приютившего масштабный политический характер, неверно было бы утверждать существование политической гегемонии со стороны патрона.

С того времени, когда буддизм стал государственной религией восточной части Монгольской империи, а Сакья-лама (Пхагпа) – ее высшим духовным авторитетом, монгольско-тибетские отношения лучше всего могут быть определены понятием «взаимозависимости». Имеем в виду равное взаимозависимое верховенство правителя-мирянина и духовного авторитета одновременно. В то время как правление духовного лидера в Тибете зависело от защиты и поддержки патрона, легитимность деятельности последнего в Монгольской империи зависела от ламы» [Там же, с. 21]. Далее авторы пишут, что «Тибет прекратил политические отношения с Монголией в 1350 году, когда царь Чжангчуб Гьялцен (годы правления – 1350–1364) отобрав силой власть у лам традиции Сакья. Он покончил с монгольским влиянием в тибетской административной системе и ввел новый, основанный на национальных традициях порядок управления» [Там же]. Таким образом, один из выводов, который следует из анализа отношений «*chos-
yon*» таков: традиция школы имела не меньшее значение в установлении формы государственного правления в Тибете, чем политические, экономические, этнические и даже национальные интересы.

Концепция «*chos-
yon*» была положена в основу политической теории важнейшего памятника монгольской буддийской историографии, так называемой «Белой истории» (полное название: «Белая история о десяти добродетелях», монг. «*Arban buyantu nom-un dayan teüke*»). Как утверждает Ш. Бира, «в этом произведении мы видим первую попытку монгольских историков обосновать идею единства человечества, идею всемирной истории, объединяющей историю всех когда-либо существовавших государств» [Бира, 1978, с. 94]. Философия истории, изложенная в «Белой истории», опирается как раз на «два принципа», опора на которые не только служит основой легитимной власти, но и вообще порождает все институты в «правильно устроенном» государстве.

Если Ш. Бира считает, что «проблема взаимоотношений светской и духовной власти была в «Цаган Теуке» решена в пользу примата хаганской власти над буддийской церковью» [Бира, 1978, с. 95], то Т. Д. Скрынникова совершенно правильно констатирует: «Чисто теоретические положения «Белой истории» определили статус хана и ламы как равных» [Скрынникова, 1988, с. 14].

Ш. Бира тенденциозно, на наш взгляд, полагает, что концепция двух принципов государственного управления, зафиксированная в «Белой истории», была разработана Пагба-ламой «по настоянию Хубилай-хагана» [Бира, 1978, с. 87]. Получается, что Пагба-лама всего лишь выполнил «идеологический заказ». В действительности, речь, в данном случае, идет о продуманной концепции, основывающейся на принципах философии Мадхьямики, а не просто на «эпистолярных традициях древнеиндийских буддийских мудрецов» [Там же]. Обратим внимание на то, что первым среди этих мудрецов Ш. Бира называет Нагарджуну, основателя Мадхьямики [Там же]. Далее он указывает, что «с помощью известной теории «пустоты» Пагба-лама стремился внушить монгольскому хагану идею, что последнему не следует чрезмерно увлекаться мирскими делами во имя богатства и славы, а нужно думать прежде всего об усовершенствовании своего духовного мира, т. е. о достижении великого просветления, нирваны» [Там же, с. 90]. Нет сомнения, что Пагба-лама основывает свою политическую концепцию на идеях Мадхьямики и, в частности, на теории «двух истин». Причем, строит он ее не на пустом месте, а основываясь на трудах многочисленных предшественников, начиная с самого Нагарджуны. Только принимая во внимание философское (и соответствующее цивилизационное) «наполнение» тех постулатов, которые достаточно жгато изложены в письмах, благопожеланиях и наставлениях Пагба-ламы и Сакья-пандиты, можно адекватно понять связь «двух принципов» «Белой истории» между собой, а также место и «траекторию движения» монгольского государства в рамках

обшебуддийской историографической доктрины. Не случайно «Белая история» начинается с описания схемы трех монархий – Индии, Тибета и Монголии. Эта компактная модель «вписана», в свою очередь, в более обширное цивилизационное пространство, включающее восемь государств: Индия, Кашмир, Хотан, Кушанская империя, Непал, Китай, Тибет, Корея. Кроме того, существует список из так называемых шестнадцати великих стран буддийского мира. Таким образом, пространство буддийской цивилизации оказывается многослойным, причем эта многослойность отражает как исторически сложившиеся культурные и хозяйственные связи между государствами, так и идеализированную модель распространения буддийской дхармы, начало которой положил еще Ашока.

Значение «Белой истории» («Цаган Теуке») для Монголии далеко выходило за рамки обычного исторического документа. В ней изложены как основы государственной философии и идеологии, так и главные конституирующие принципы, регулирующие отношения с другими странами и структуру власти внутри страны. Идеями этой книги вдохновлялись и руководствовались наиболее выдающиеся исторические деятели Монголии. Ш. Бира считает, что «влияние «Цаган Теуке» на дореволюционную историографию монголов было не меньшим, чем влияние произведения Августина «О государстве божьем» на всю раннесредневековую европейскую историографию» [Там же, с. 93].

Одна из наиболее ярких и драматичных попыток реализации на практике в государственном строительстве наиболее важного принципа цивилизационной программы Ашоки – «управление с помощью дхармы, принесение счастья с помощью дхармы и защита с помощью дхармы» – имела место в 19–26-х гг. XX столетия в Бурятии. Имеются в виду усилия и инициативы, исходящие от значительной части населения Хоринского аймака по созданию теократического государства «наподобие Тибета». Примечательно, что письменная просьба «о принятии населения под свое покровительство и защиту», направленная самому авторитетному и всеми почитаемому ламе Сандану Цыденову, была составлена в феврале 1919 г. представителями «Кижингинского кредитного товарищества». О том, что эта просьба выражала чаяния достаточно широких слоев хоринцев, свидетельствует тот факт, что уже через несколько месяцев состоялся Учредительный Великий Суглан, собравший 102 делегата, на котором было провозглашено создание государства «Кодунай Эрхидж Балгасан». Теократическое государство объединило одиннадцать территориальных самоуправлений, так называемых «балагатских обществ»: Кодунское, Челсанайское, Кижинга-гольское, Улан-Бургасанское, Цаган-норское, Сарантуевское, Ород-гольское, Моксохонское, Чесано-гольское, Ехэ-Булакское, Кулхисонское. Характерной особенностью этого государства было полное отсутствие каких-либо полицейских и военных сил. Столицей государства под названием Соембо была объявлена келья Сандана Цыденова (в которой он не прерывал своего затворничества) в местности Суархэ. В Манифесте Учредительного Суглана провозглашалось: «В силу данных нам прав свободы мы постановили оставить власть управления народной думы, аймачных управ, хошунов и сомонов, действия которых направлены в особенности к военной цели, совершенно противной и притеснительной для нашего религиозного и гражданского сознания и войти во власть всемогущего Дарма-Ранзыл-хана (т. е. Дхармараджи-хана Сандана Цыденова. – С. Л.)» [ОППВ ИМБит, д. 112, л. 186]. Очевидно, что идеи, которые побудили авторов Манифеста попытаться создать такую государственную структуру, в которой не было бы место убийству и насилию, и идеи, содержащиеся в указах Ашоки – одного порядка, принадлежат одной культуре и одной цивилизации, несмотря на то, что их разделяют тысячи лет.

Таким образом, «прибежище», которого в условиях жестокой гражданской войны искали хоринцы (в полном соответствии с формулой: «Прошу прибежища у Будды, прошу прибежища у Дхармы, прошу прибежища у Сангхи»), носило характер вступления под защиту ценностей и норм буддийской цивилизации. Поэтому здесь не было и не могло быть никаких этноцентристских, националистических сепаратистских стремлений, поскольку они как раз находят

ся в резком противоречии с духом и буквой принципов буддийской цивилизации, для которой национальные и госуларственные границы не имеют никакого особого значения. Как отмечает Э. Ч. Дарибазарон, «факты свидетельствуют, что теократическое движение, преследуя благородную цель – защиту народа, спасло много жизней и сумело защитить население хотя и временно от насилия и грабежей» [Дарибазарон, 1998, с. 101].

Дхарма как основа построения ненасильственной цивилизации служила в XX столетии руководством к действию тибетских, вьетнамских, кампучийских, лаосских, бирманских и других буддистов. Но пока их усилия и идеи не находят достаточного отклика в мире, делающим основную ставку, все-таки, на насилие.

* * *

Основным структурным элементом буддийской цивилизации является монастырь. Какую бы сторону жизни ни взять: хозяйственную, финансовую, культурную, образовательную, идеологическую, политическую – везде монастырь выступает в качестве главной функциональной единицы. Историю буддийских стран невозможно изучать в отрыве от истории ведущих буддийских монастырей. Но последние, в свою очередь, как правило, принадлежали к какому-либо философскому направлению в буддизме, какой-либо философской школе. История взаимоотношений буддийских монастырей, их нередкого соперничества восходит к борьбе философских школ, в конечном счете, – к борьбе философских и религиозных идей.

Можно сказать без всякого преувеличения, что в эпоху своего расцвета буддийские монастыри были самыми крупными культурными и образовательными центрами своего времени. Они обладали самыми крупными и полными книгохранилищами, в которых была собрана вся доступная тогда научная литература; они же были первыми в мировой истории центрами книгоисчисления, местом возникновения различных литературных школ, школ каллиграфии и живописи.

Причем следует подчеркнуть, что хранилась и изучалась не только буддийская литература. В таких индийских монастырях, как Джаставана, Наланда, Викрамашила, Одантапури, Джагаддала и др., для желающих преподавались Веды, ведическая литература, сочинения небуддийских авторов, трактаты по различным отраслям науки и искусства. По существу буддийские монастыри были первыми университетами в современном смысле этого слова. Известно, что во времена Сюаньцзана, посетившим Наланду в первой половине VII в., там проживало 10 тысяч человек, из них 3 тысячи студентов и 1500 преподавателей. Университетская библиотека помещалась в трех больших зданиях. В одном из них, которое называлось «Ратнасагара» и насчитывало девять этажей, хранились редкие и священные книги, в том числе «Праджняпарамита» и гантры [Mookenji, 1947, p. 547]. Именно в индийских буддийских монастырях впервые на регулярной основе стали изучать и преподавать медицину и оказывать врачебную (нередко бесплатную) помощь нуждающимся. Можно сказать, что с буддийских монастырей берет начало сфера социальных услуг как общественный институт. Многие из быта и устройства буддийских монастырей было перенято мусульманскими завоевателями, а от них затем перешло в Европу. Известно, что первые мусульманские медресе создавались по образцу буддийских монастырей, зачастую используя сохранившиеся здания и копируя их архитектуру.

Устройство и уставы индийских буддийских монастырей воспроизводились, с небольшими вариациями, во всех буддийских странах, что и обусловило, в конечном счете, единство и целостность буддийской цивилизации. Следует отметить, что помимо влияния на духовную сферу жизни в тех странах, где распространялся буддизм, деятельность монастырей существенно изменяла традиционную структуру хозяйственной деятельности. Именно это было основной причиной антибуддийских акций, предпринимавшихся в различное время императорами в Китае. Как считали конфуцианцы, буддийские монастыри подрывали основу государства – земледелие,

поскольку монастырские земли не облагались налогом, а увеличение количества монахов уменьшало количество налогоплательщиков. Может сложиться впечатление, что доходы от пожалованной земли были основным источником существования буддийских монахов. Но это было далеко не так. И именно потому, что обрабатываемые монастырские земли не могли покрыть всех потребностей монастыря, приходилось изыскивать другие возможные источники дохода. К тому же далеко не все монастыри обладали сельскохозяйственными угодьями. Монахи вынуждены были сдавать часть своей территории в аренду торговцам, ремесленникам, бродячим актерам; отдавали собранные пожертвования в рост, устривали лотереи, различные празднества, увеселения, театральные представления. Сама жизнь вынуждала буддийских монахов проявлять максимум хозяйственной предприимчивости, что, естественно, не всем нравилось и давало повод к обвинениям в стяжательстве и корыстолюбию. Вместе с тем все это объективно способствовало развитию товарно-денежных отношений, расцвету искусств и ремесел, более широкому вовлечению в международную торговлю и разделение труда. В конечном счете, буддизм скорее не ослаблял, а содействовал росту экономического могущества государства, оставаясь всегда, что следует подчеркнуть, полностью от него зависимым, как в экономическом, так и политическом плане. Любопытен вывод, который делает Э. П. Стужина, сравнивая городские средневековые монастыри Китая и Европы. Она пишет: «Если в европейском городе ратуша и собор были предметом заботы горожан, внушительной демонстрацией их свободы и вольностей, независимости от королевской власти, то в Китае городские монастыри опекало и украшало государство, и они являлись выражением его силы и мощи» [Стужина, 1974, с. 292]. Далее исследовательница делает весьма существенное для нас замечание, характеризующее роль буддийского монастыря в средневековой китайской экономике: «Город же, очевидно (в отличие от той роли, которую он играл по отношению к средневековому монастырю в Западной Европе. — С. Л.), в значительной степени выступал как пассивный потребитель» [Там же].

Буддийские монастыри выполняли очень важную функцию демографического регулятора в обществе и «поглотителя» избыточной денежной массы в экономике. Поскольку, в соответствии с «правилом Финнера», скорость денежного обращения положительно зависит от общей массы денег, находящихся в обороте, но рост денежной массы, начиная с определенного момента, мало повышает денежное обращение и соответствующие прибыли от этого, то, как отмечает Н. В. Клягин, «в таких условиях прямая выгода состоит в том, чтобы изъять часть средств из обращения и вложить их в разного рода духовные богатства, что и является основой их фактической ценности» [Клягин, 1989, с. 35]. Это обстоятельство, согласно Н. В. Клягину, и является основной причиной того, что «цивилизованные системы финансов вместо того, чтобы использовать средства обращения по назначению (для получения прибыли), вкладывают их в экономически бесполезные произведения искусства и т. п. сокровища», хотя цивилизованные культурные ценности и отличаются от первобытных тем, что могут служить предметом свободной купли-продажи, в то время как последние табуируются и возводятся в культ [Там же].

Крупнейшие монастыри во всех буддийских странах были главным сосредоточием всех культурных и материальных сокровищ, выполняли отчасти и функцию банков. Цивилизационная роль буддийских монастырей в экономике этим, между тем, не ограничивалась, они больше, чем какие-либо другие государственные или общественные институты, способствовали развитию художественной культуры в странах Восточной, Центральной и Южной Азии, являлись во многих буддийских странах основными стимуляторами и для ремесленного производства, причем не потому, что буддизм был господствующей идеологией (это не во всех случаях было так), а потому, что монастыри были, по существу, самым крупным заказчиком, гратившим на изготовление предметов культа и строительство значительные средства. Под руководством и по инициативе буддийских монахов велись такие обширные работы по благоустройству страны (иригация, строительство дорог, создание сельскохозяйственной инфраструктуры), финансирование которых было бы во многих случаях затруднительно даже для правительства. Так, на-

пример, Гёки (668-749), принадлежавший к японской школе Хоссо, руководил постройкой сорока девяти храмов, шести мостов, двух пристаней, пятнадцати запруд, семи водоемов, четырех каналов, одной дороги и др.; монах Дзэнкэй пробил туннель сквозь скалу.

Социальноэкономическая модель буддизма привлекла внимание многих западных экономистов, поскольку в ней оптимально сочетались сбалансированные потребности (личные и общественные), общее высокое качество жизни, минимизированные затраты ресурсов, высокая трудовая мотивация и относительно равномерное распределение прибавочного продукта, что в своей совокупности создает предпосылки для устойчивого развития общества. Этика ненасилия, давно ставшая одной из основ поведения в буддийском обществе, способствовала не только сглаживанию конфликтов в обществе, но и сохранению биологического разнообразия в природе.

Принцип «защиты с помощью дхармы» также имел немалое значение для судьбы буддийских монастырей и вообще буддийской цивилизации. Прежде всего он нашел свое отражение в практике почитания ряда особых сутр, специально посвященных этой цели. Для хранения этих сутр и для распространения их учения в Китае, Корее и Японии специально строились храмы. Ежегодно, а также в случаях возникновения опасности для страны или правящего дома, устраивались публичные чтения «сутр, защищающих страну». Как «защиту страны» рассматривали и само распространение буддийской дхармы за пределы государства. Поэтому, кроме культа особых сутр, всегда существовал и культ особых харизматических личностей, «защищающих страну».

Можно констатировать наличие типологического сходства идеологии эдиктов Ашоки со многими программными документами правящей элиты в странах буддийской ориентации. Ярким примером такого сходства, а возможно, и влияния, хотя, конечно, и весьма опосредованного, являются: «Конституция семнадцати статей» Сётоку-тайси, «Законы Дхармы Дрисундешана», «Цаган Теуке» в релакции Хутуктай Сэцэна. Во всех них содержатся элементы концепций «универсального государства», которые, по словам Х. Накамуры, возникли «в Индии при Ашоке (III в. до н. э.), в Тибете при Сонцэн-гампо (VII в.), в Китае при лянском У-ди (VI в.) и суйском Вэнь-ди (VI в.), в Бирме при Анорате (XI в.), в Камбодже при Джаявармане VII (XII в.)» [Nakamura, 1967, vol. 1, p. 2].

Когда концепций много, и они типологически сходны, несмотря на то, что появились в разное время и в разных местах, то это позволяет предположить существование неких общих рамок универсалистской культуры и цивилизации, отдельные черты которой явственно проступают уже в навечно выбитых в камне эдиктах Ашоки.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Гносеологическая страсть уступает первенство практической житейской потребности: социализм, стоицизм, буддизм — суть философии подобного стиля. Этим начинается цивилизация» (Шпенглер О. Указ. соч., с. 464).

² См., например: Stein R. A. *Tibetan Civilization*. L., 1972; Fürer-Heimendorf Christoph von. *The Renaissance of Tibetan Civilization* / Oracle. Arizona, 1990; Racz I. I. *Tibet: From the ancient Yarlung Kings to the Lhamaist Civilization* // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Выпуск 2. Улан-Удэ, 1997. С. 20–42 и др.

³ О Ф. Броделе см.: Грабски А. Ф. Фернан Бродель: вопросы методологии истории цивилизаций // *Цивилизации*. Выпуск 1. М., 1992. С. 178–186; Дмитриев М. В. Некоторые аспекты изучения истории цивилизаций в современной французской историографии // *Цивилизации*. Вып. 1. С. 190–194.

⁴ Керимов В. И., Орлов А. А. Обсуждение философско-методологических проблем цивилизации // *Вопросы философии*. 1983. № 7. С. 165; Новикова Л. И. Цивилизация как идея и как объяснительный принцип исторического процесса // *Цивилизации*. Вып. 1. С. 9–26; Жуков Е. М., Барг М. А., Черняк Е. Б., Павлов В. И. Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979; Рейснер Л. И. «Цивилизация» и «формация» в обществах Востока и Запада // *Азия и Африка сегодня*. 1984. № 6. С. 22–25; Антипова Е. В. Понятие цивилизации в контексте социально-философского знания // *Цивилизация и общественное развитие человека*. М., 1989. С. 48–57; Сакин Э. В. Вопросы стадийного анализа всемирно-исторического развития цивилизации // *Цивилизация: теория, история и современность*. М., 1989. С. 2–19; Илюшечкин В. П. Цивилизация и общественные формации // *Цивилизация и исторический процесс*. М., 1983. С. 11.

⁵ Маркхарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973; Каякабадзе З. М. Культура и цивилизация // *Культура в свете философии*. Тбилиси, 1979. С. 194–195; Межуев В. М. Культура и история. М., 1977; Завяцкий С. А., Новикова Л. И. Искусство и цивилизация. М., 1986; Арзакянц Ц. Г. Культура и цивилизация: проблемы теории и истории (К критике современной западной литературы) // *Вестник истории мировой культуры*. 1961. № 3. С. 541.

⁶ Миссон В. М. Первые цивилизации. Л., 1989; Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. М., 1980; Кобишянов Ю. М. На заре цивилизации: Африка в древнейшем мире. М., 1981; Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации: формирование основ материальной культуры и зрелости. М., 1976; Гуляев В. И. Древнейшие цивилизации Мезоамерики. М., 1972; Ерасов Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). М., 1990; Кира-Мурза А. А. Общее и особенное в цивилизационно-формационном развитии человечества (проблемы методологии) // *Цивилизация: теория, история и современность*. М., 1989. С. 105–118.

⁷ Формула о «вере (*śraddhā*) в Будду, Дхарму и сангху (почему-то со строчной, а не прописной буквы — *С. Д.*)), очевидно, является ассоциацией с христианским символом веры. Буддисты же в таких случаях обычно говорят о «прибежище к Трём Драгоценностям» (*triśaraṇa*, тиб. *skyabs gsum*). Под «прибежищем» (*saraṇa*) здесь понимается «вступление под защиту», «вхождение» в общность, в мир, регулируемый законами, присущими особой культуре, иной цивилизации. Этим мы не хотим сказать, разумеется, что в буддизме вообще нет места религиозной вере, но вопрос заключается в том: кто и что являются объектами и субъектами этой веры.

⁸ Характерно следующее замечание Ф. И. Шербатского о так называемом «индийском мистицизме» (подразумевается же, как ясно из контекста, прежде всего буддизм): «Индийская мистика систематизирована самими индийцами с замечательной тонкостью и вполне логично, так что изучение ее естественно укладывается в формы вполне рациональные. Перевод сочинений такого ятора, как Васубандху, сочинений испешренных заметками тонкого и тревожного ума об экзотических состояниях, более чем всякие на этот счет исследования, мог бы содействовать прояснению горизонта, и установлению верного взгляда на индийский мистицизм» [Дхармакирти, 1922, с. iv].

⁹ Р. Ш. Шарма в этой связи отмечает: «Конечно, естественно, что среди первых монахов называлось пять брахманов, в действительности же больше всего монахов на начальной стадии происходили, по видимому, из купцов и зажиточных крестьян (*gahapati*). Следует отметить, что первые миряне, обращенные в буддизм, принадлежали к торговым слоям общества: о неких Тапассу и Тхаллике из Утталы говорится, что они были первыми учениками Будды и их называли купцами. Одним из первых монахов был

Яси, домовладелец из Варанаси. За ним последовали его друзья — Вимала, Субаху, Пурняджина и Гавампати, — которые, очевидно, также были купцами (*cettuxi*)» [Шарма, 1987, с. 162].

¹⁰ Л. Н. Меньшиков переводит *«шри тун» (ahhijā)* как «всепроникновение духа, получение знания, которому нет никаких преград, одно из условий (или проявлений) наивысшего просветления» [Бьяньзэн, 1984, с. 297]. Комментируя соответствующее место из «Бьяньзэн» [Там же, с. 194], он пишет: «Любопытно, что здесь «проникновенность» выступает в виде некоего колдовства, вызывающего чудесные явления, — несомненное влияние даосских воззрений, где отшельник всегда и маг» [Там же, с. 297]. Можно сомневаться, насколько влиянии в данном случае, поскольку и в индийской традиции *ahhijā* — это не столько знание, сколько обусловленного знанием магическая способность. (... В перечень шести сверхзнаний включаются в основном чудеса... [Вопросы Милинды, 1989, с. 428]).

¹¹ Ви́дар *Молчаливый* (!) — один из двенадцати *асов* древнескандинавской мифологии, имя которого явно одного корня с «*видней*», известен тем, что был единственным из богов, которому удалось спрятаться с волком Фенриром, воплощением мирового зла, убившим Одина во время последней битвы перед концом мира (*Рагнарёк*). Ви́дару удалось пережить конец мира (см. [Младшая Эдда, 1970, с. 91–92]). Не потому ли, что он обладал особой мудростью и магическим даром — «*видней*»?

¹² И. Хорнер переводит *ceto-vimuttiṃ* как 'fndom of mind', а в то же время *paññā-vimuttiṃ* — как 'fridom through wisdom' [Horner, 1957, p. 160]. Таким же образом переводит это и Пиядасси Тхера, соответственно 'deliverance through wisdom' [Piyadassi Thera, p. 66]. Не совсем понятно, почему одна и та же грамматическая конструкция переводится различными способами. Не очень ясно, каким образом соотносятся здесь между собой оба «освобождения», выглядящие при таком переводе вполне самостоятельными. На наш взгляд, речь идет о взаимозависимых и взаимодополняющих процессах. Для освобождения недостаточно одной интуиции, но необходима и соответствующая мотивация, должным образом и направленное волевое усилие (от *cetas* — «воля», *ceti* — «намерение, умысел»).

¹³ *Bhagavā lake jata lake samvaddha lakam ahhihhuva viharan anupalite lakenā 'n' cūtam aganisa gahetvā bhagavā tusitahhavana nihhatta tatth'eva vasati manusakalakaṃ āgacchati nimmittoDhammatikaṃ pan'ettha dakketiṇi ... laddhi seyyathā pi etarahi vetulyakānan nam ... tattha tusitapure thito bhagavā dhammadacananthāya ahhinimittam peseti tena c'eva tamā devanam sampajjehitva āyasmatā ānandena dhamma devita na buddhena bhagavatā 'ti ... laddhi seyyathā pi vetulyakānan c'eva.* [Kathavatthu, 1894, XVIII, 1–2].

¹⁴ «Все базы» (*kṛtyāyatana*) включают в себя такие элементы, как «земля», «вода», «огонь», «ветер», «беспрепятственное пространство», синий, желтый, красный и белый цвета и «сознание».

¹⁵ Комментируя записи суйской династийной хроники «Суй шу», касающиеся Японии, А. Н. Игнатович пишет: «Оставляя в стороне вопрос о политическом и дипломатическом аспектах отношений между суйским двором и Ямато в этот период, обратим внимание на обращение японского посланника к китайскому Сыну Неба прежде всего как к лицу, распространяющему в Китае буддизм, а также на явную идею равенства обоих «Сынов Неба». Примечательно, что осознание причастности Японии к буддийскому миру возникло очень рано, если даже допустить, что носителями этой идеи являлись натурализовавшиеся на островах иммигранты, общий культурный уровень которых был выше, чем у местного населения. Таким образом, правящие круги Японии очень быстро поняли (очевидно, в первую очередь не без влияния Сога), что принятие буддизма означает включение страны на равных правах в круг «старых» государств с древней культурой (Индия, Китай). Через 100 лет составители «Нихонги», в частности монах Додзи, уже обладали ощущением вселенских масштабов мира, представлением о безграничной мировой общности, в которую входит и Япония» [Игнатович, 1988, с. 98].

ГЛАВА II. ГЕНЕЗИС ОСНОВНЫХ ФИЛОСОФСКИХ КАТЕГОРИЙ И КОНЦЕПЦИЙ БУДДИЗМА

§ 1. Дхарма, дхьяна и дана

Центральная категория буддизма — *dharma* встречается уже в «Ригведе» — старейшем зафиксированном тексте ведийской традиции, где она тесно связана со значением таких корней, как *dhar/dhr* (укреплять, удерживать на одном месте, держать, твердо ставить, расширять, творить), *dhā* (ставить, устанавливать, делать, производить, вызывать, держать). Все эти действия имеют в «Ригведе» четко выраженный космогонический смысл и связаны с *puma* (*ṛtā* — космический порядок, закон, универсальный принцип), Сурьей (солнцем), Митрой-Варуной (основной функцией которых и является сохранение *puma* посредством дхармы)¹.

Так, например, Земля и Небо (*dyāvāprthivī*) именуются в гимне Небу и Земле (6, 70, 1) — «установленными дхармой Варуны» (*varuṇasya dhārmaṇā viśkabhite*). Сурья — «глаз Митры-Варуны», озирающих им все живущее:

*Поднимается ваш глаз, о {Митра-} Варуна, о боги,
Прекрасный видом идет Сурья, распространяющий свои лучи
(Тот), который все сущее видит
(ud vāṁ cakṣur varuṇa supṛāṭikam
devāyor eti śūryas tatanvān
abhi yó viçva bhuvandni cāste)*

(7, 61, 1).

И в предыдущем гимне, также посвященном Митре-Варуне:

*Принадлежащие нам обоим, Митра-Варуна, установления
{Он, Сурья} блюдет подобно тому, кто наблюдает за стадами существ
(dhātmani mītrāvaruṇa yuvākūḥ
cām yó yāthēva jānimāni cāste)*

(7, 60, 3).

Примем во внимание, что «путь Солнца» эквивалентен «пути *puma*» (*ṛtāsyā pathin*), причем прокладывает путь Солнцу Варуна (7, 87, 1). Сурья отождествляется также с «лицом *puma*»:

*Вот поднимается глаз великого Митры,
милый {глаз} благосклонного Варуны.
Пламенеющий прекрасный лик Рита на восходе
подабен золотому украшению неба
(ud u tyāc cakṣur māhi mītrāyor
ān eti priyāṁ varuṇayor ādadhām
ṛtāsyā cūci darśatām ānikam
rukma nā divā udito vy ādyaut)*

(6, 51, 1).

Лучи солнца в «Ригведе» соединяют все миры, умерших с живыми, людей с богами. В гимне «Ко Всем-Богам (Трита в колодеце)» говорится:

*Вон те семь лучей —
Дотуда протянулась моя родословная.
Трита Аня ведает это.
Он поднимает голос в пользу родства
О Небо и Земля, узнайте обо мне (в таком положении).*

(1.105.9.) (Перевод Т. Я. Елизаренковой).

Смысл приведенного отрывка состоит в том, что некто по имени Трита, будучи брошен в колодец своими жадными братьями, обращается к богам с мольбой о спасении. После того, как он мысленно совершает жертвоприношение сомы, боги спасают его. При совершении этого ри-

туала самым существенным моментом становится знание Триты его родства с Солнцем, о чем он просит засвидетельствовать носящего одно с ним имя божество Трита Апыя, связанного с первоначальными водами и небесным светом и огнем. После осознания родства с Солнцем Трита прозревает «*путь рита*», который оказывается «*путем Солнца*» и «*путем богов*»:

*Варуна создаст молитву,
К нему, ведающему путь, мы обращаемся.
Он открывает сердцем мысль!
Пусть снова возникнет закон!
Небо и Земля, узнайте обо мне (в таком положении)!
Вон тот путь Адитьев,
Созданный на небе, как (творение.) достойное восхваления!
Его вам не обойти, о боги!
Вы, смертные, не видите его.
О Небо и Земля, узнайте обо мне (в таком положении)!*

(1.105.15, 16.) (Перевод Т. Я. Елизаренковой).

В этом древнем ригведийском гимне обращает на себя внимание еще одно важное соответствие – соответствие между «*путем богов*» (= «*пути Солнца*») и жертвоприношением.

Жертвоприношения, как об этом уже упоминалось в первой главе, и считались в «Ригведе» теми «поддерживающими устоями» («*дхармами*»), благодаря которым и существует космический порядок «*рита*». «Путь жертвоприношения» рассматривался как «путь на небо» «путь в загробный мир» а также как «путь Солнца». В дальнейшем, первые два пути трансформировались в учении упанишад в «путь богов» и в «путь предков».

Те, кто владеет «высшим знанием» (о тождественности всего существующего, в том числе и их самих, с божественным огнем – Агни), могут пойти по «пути богов», те кто просто совершает положенные жертвоприношения – идут «путем предков». В «Брихадараньяка упанишаде» эти два пути описываются так:

«Те, кто это так знают, и те, кто в лесу почитают веру как сущее, соединяются с пламенем, после пламени – с днем, после дня – со светлой половиной месяца, после светлой половины месяца – с полугодием растущего солнца, после этого полугодия – с миром богов, после мира богов – с солнцем, после солнца – с молнией; их, ставших молнией, ведет в миры Брахмана, приблизившись к пуруша, состоящий из манаса; они в тех мирах Брахмана, в запредельной дали, обитают. Новом возврата нет для них.

А те, кто завоевывают [свои] миры жертвой, дарами, тапасом, – они соединяются с дымом, после дыма – с ночью, после ночи – с темной половиной месяца, после темной половины месяца – с полугодием убывающего солнца, после этого полугодия – с миром предков, после мира предков – с луной, луны достигнув, они становятся пищей; там боги их поглощают, словно Сому. [говоря:] «Возрастай! Уменьшайся!» Когда это [состояние] у них проходит, тогда они ниспадают в пространство, из пространства – в ветер, из ветра – в дождь, из дождя в землю; достигнув земли, они становятся пищей; вновь они приносятся в жертву на огне человека, затем рождаются на огне женщины. Так они по этому [кругу] обращаются, направленные к мирам.

Те же, кто этих двух путей не знают, становятся червями, птицами, кусающимися тварями» [Сменцов, 1981, с. 71].

Таким образом, согласно «Брихадараньяка упанишаде», существуют: «путь богов», «путь предков» и третье, низшее состояние, равное отсутствию пути вообще. В дальнейшем о «пути богов» постепенно исчезнут всякие упоминания в текстах. Останется только идея достижения конечного финального состояния «запредельной дали» (*parāḥ parāvataḥ*) как идеал, противостоящий состоянию бесконечного «вращения по кругу» на «пути предков». К этой очень интересной ригведийской мифологеме мы еще вернемся позже.

«Путь предков» в более поздних текстах расширяется, включая в себя множество различных небесных сфер, «алов», «чистилищ» и различных возможных состояний. «Регулировать» движение по этому кругу вроде бы призван принцип *кармы*, но, как отмечает В. С. Семенцов, *карма* в своем первоначальном смысле слова означала не «вообще любое действие», оцениваемое с точки зрения высших моральных критериев, а специфическое ритуальное действие, и поэтому этот принцип не имеет смысла для тех, кто находится вне ритуала (например, для существ третьего состояния), и явно обесценивается для тех, кто не встал на «путь богов», а остается на «пути предков». Если же под «кармой» подразумевать последствия морально оцениваемого действия, то вся концепция учения о «двух путях» теряет свое значение. Для того чтобы выйти из этого тупика, необходимо было разработать новое учение о *карме* и *сансаре* [Семенцов, 1981, с. 95–96].

Жертвоприношение отождествляется в ведийских текстах также с годом, соответствующим полному кругу, совершаемым Солнцем на небосводе, и вообще с идеей полноты и законченности. В «Шатапатхабрахмане» говорится:

«Поистине Праджapati, жертвоприношение, есть год, ночь новолуния – его ворота, луна задвижка» (11.1.1.1);

«Жертвоприношение – это год; поистине оно приносится в конце года тем, кто знает, что жертвоприношение – это год; и все, что делается в течение года, становится доступным ему, принадлежит ему, завоевывается им» (11.2.7.1) [Семенцов, 1981, с. 149].

Таким образом, все явления этого мира и прежде всего жизнь (но также и смерть) полностью заключены в пределах целостности, объединяемой идеей года. Выход за пределы года равносителен бессмертию. Как отмечает В. С. Семенцов, «даже боги достигают бессмертия не иначе чем через год». Он приводит цитату из «Шатапатхабрахманы»:

«Поистине боги были сначала смертны; и лишь когда они достигли года, они стали бессмертны; ибо год – это все, а бессмертное (неразрушимое) означает «все»; поэтому [тот, кто совершает жертвоприношение в течение года], получает бессмертный результат, бессмертный мир» (11.1.2.12) [Семенцов, 1981, с. 151].

Обращает на себя внимание глубокая идея о том, что полнота существующего обозначается тем, что выходит за его пределы.

Солнце выполняет роль границы между мирами, причем его северный путь – это «путь богов», путь бессмертия, а южный путь – «путь предков», путь смерти.

Тесно связанные с солярной символикой Варуна и Митра выполняют не только мироустроительные, космогонические функции (прокладывание пути солнцу, рекам, ветрам; установление правильного чередования дня и ночи, месяцев в году, порядка смены времен года; установление и сохранение космической правды – «рита»), но и такие действия, которые можно обозначить как первое проявление цивилизационных функций культурного героя: освобождение вод (намек на первые попытки ирригации?), объединение людей и расположение их в определенном порядке по отношению друг к другу (3, 59, 1), установление царской власти и ответственности за нарушение моральных норм:

Если где и когда, о Варуна, божественному племени

Мы, люди, вред причинили,

Не разумея, твои законы нарушили.

Не причиняй нам убытки, о бог, за эту вину!

*(yāt kim ce 'dāṇi varuṇa dāivye jāne 'bhidrohāṃ
manuṣyaś carāmasi*

*acitī yāt tāva dhārmā yuyopimā mā nas
tāsmād enaso deva rīṣaḥ)*

(7, 89, 5).

В более поздних гимнах «Ригведь» обнаруживается более тесная связь Варуны с загробным миром, где он вместе с Ямой царствует. С постепенным исчезновением Варуны из индуистского пантеона его функции полностью переходят к Яме, который становится «владыкой дхармы», «дхармараджей», потому что он первый из людей осуществил закон, *дхарму*. Но представление о *дхарме* как универсальном принципе и Яме как *дхармарадже* формируются уже за пределами ведийских текстов, где в этой функции фигурируют *рита* и *сатья*. Почему же? Можно предположить, что с понятием *дхарма* связывалось не столько космогоническое, сколько цивилизационное организующее начало. Характерно, что в «Брихадараньяке упанишаде» *дхарма* возникает после создания трех сословий: кшатрисв, вайшьев и шудр. При этом она определяется как «кшатра кшатры» т. е. «власть власти», и естественно связывается с варной кшатрисв в первую очередь (заметим, что и Яма-раджа):

...и бессильный надеется [одолеть] более сильного с помощью дхармы, словно с помощью царя. Ибо, поистине, дхарма есть правда. Поэтому и считают, что говорящий правду говорит дхарму, говорящий дхарму говорит правду. Ведь обе они одно и то же (1.4.14) [Упанишады, 1, 1992, с. 76].

Таким образом, совершенно очевидно, *дхарма* здесь предстает как организующее начало именно в социуме.

Рассмотрев очень бегло связь космического закона *рита* с солярной символикой и понятием *дхармы* в «Ригведе», сравним их со следующими отрывками из буддийского праджняпарамитского текста:

*Когда солнечный диск испускает множество света,
тогда человек старается приняться за работу
(вариант: старается исполнить ритуал).
[Подобно этому] устремленность к просветлению
(бодхичитта)
всегда познается «Знающим мир» [Буддой]
У знающего лучшие дхармы собраны
Сколь долго светлячки всего мира
не испускали бы свет,
Один-единственный луч, исходящий
от солнечного диска, освещает
все их многочисленное скопление*

[Rgs. V, 6; V, 9].

Как видим, связь древнесиндийской солярной символики, отсылающей к *рита*, с буддийской *Дхармой* здесь налицо?

Во многих ведийских текстах смысл исполнения ритуала заключался в отождествлении жертвы со всем миром и с самим собой, с основными психо-физиологическими функциями. В буддизме *дхармы* также отождествляются прежде всего с психо-физиологическими функциями, причем их способность к связыванию в некое единое целое является причиной вовлеченности в круговорот бытия, а осознание их истинной сути – путем выхода за его пределы. Так же, как в «Брихадараньяке», осознание подлинной сути жертвоприношения (= *дхарме*) приводило на «путь богов».

Другое важное буддийское понятие *дхьяна* имеет непосредственную связь с ригведийским *dhi* (мысль, представление, взгляд; понятие; интуиция, познание, разум; знание, искусство, молитва; представлять себе, размышлять). *Дхи* (видение), которым одаряли боги слагателей ведийских гимнов – риши, служило для них источником вдохновения. Этот термин является ключевым для понимания механизма «диалога» людей и богов в ведийском ритуале.

Согласно широко распространенной точке зрения, традиционное обозначение ведийского канона – *шрути* («слышанное») истолковывается как божественное «огкровение», услышан-

ное и затем воспроизведенное певцом во время совершения ритуала. Но, как отмечает В. С. Семенцов, такое понимание слова *шрuti* в контексте ведийской культуры основано на недоразумении. Дело в том, что в «Ригведе» «боги вообще ничего не говорят людям ... субъектом глагола «слышать» (*шру*) в РВ оказывается божество, а не человек» [Семенцов, 1981, с. 16].

Для того чтобы получить ответ от богов, следовало обратиться к так называемому «чикитавасе», что означает одновременно «умный» и «видящий». То есть сферу божественного можно было увидеть особым «умственным взором», а затем уже таким образом «увиденное» истолковать на обычном языке. Вот для обозначения такого «умственного видения» и применялись термины: *дхи*, *дхьяна*, *дхишана*. Для овладения подобными способностями требовались особые данные и специальная подготовка. Очевидно, что «умственное видение» и нормальное зрение находились в некотором антагонизме. Хорошо видящим все подробности житейского быта, «привязанным своим зрением к ним», не дано проникать за границы этих видимых форм. В то же время внимание сосредоточенных на поиске высших истин обычно отвлекается от подробностей окружающей суеты. Оказывается, что обычные органы чувств несут «привязывающую к земле» информацию, и потому «вредоносную» для тех, кто стремится в небесные сферы. Контроль за органами чувств, таким образом, приобретал очень важное значение в психофизической подготовке совершенствующего, и это в полной мере перешло из ведийской культуры в буддийскую *дхьяну* [Конзе, 1993, с. 47–55].

Но *дхи*, *дхьяна* в «Ригведе» – не просто «посылаемые богами сообщения». Это также, что важно отметить активный способ воздействия в божественной «бесформенной» сфере, с помощью этой способности, «силы» можно не только что-то «увидеть», но и «создать». Например, в «Гимне к Рибху» «Ригведы» говорится о «прозорливцах, что создали легкоходную неопрокиляющую колесницу с помощью видения, (исходящего) из сердца (*manasus pari dhyayā*)» (4.36.2). Интересно отметить, что Саяна, наиболее авторитетный комментатор «Ригведы» в ведантистской традиции, в одном из толкований слова *dhiṣā* («вдохновение»), фактически приравнивает значения терминов *dhiṣanā* и *prajñā* [См.: Елизаренкова, 1989, с. 654].

И, наконец, вспомним, что *дхи*, *дхишана*, *дхьяна* оказываются едва ли не главным средством для достижения «пути богов». В этом она противопоставляется другим, более обычным средствам, которые приводят на «путь предков». В «Брихадараньяке упанишаде» говорится о «тех, кто заволашывает свои миры жертвой, дарами, тапасом» (*tatha ye yujñena dānena tapasā lokān jayanti*) [Брихадараньяка упанишада, 6, 2, 16].

Дана («дарение», «дар») – одно из центральных понятий ведийской культуры. Только посредством *даны* – дара женом, могли приобщиться к ритуалу все те, кто не принадлежал к варне брахманов, т. е. не мог выполнять ритуалы лично. Конечно, были повседневные домашние ритуалы, доступные и обязательные для всех. Но важнейшие ритуалы выполнялись только брахманами, которых необходимо было вознаградить. Получение дара было такой же важной и строго регламентируемой частью обряда, как и все остальные. Правила дарения и получения дара образовали даже особый свод – «Данадхарму». «Отданное» обладает особыми свойствами в ведийской мифологии – оно возвращается к дарителю если не в этом, то в следующем рождении, часто в умноженном виде. «Быть розданной», пишет Марсель Мосс, характеризуя индийскую *дану* в своем «Очерке о даре», – в природе пища; не разделить пищу с другим – значит «убить ее сущность», унизить ее для себя и для других. Такова одновременно материалистическая и идеалистическая интерпретация, которую брахманизм дал благотворительности и гостеприимству» [Мосс, 1996, с. 188].

Принцип достижения благополучия, который, согласно М. Моссу, «носит подлинно индийский характер и даже составляет основу всех моральных учений Индии, гласит, что секрет Удачи и Счастья – в том, чтобы давать, не хранить, не добиваться Удачи, но раздавать ее, чтобы она к вам вернулась в этом мире сама по себе – и в форме блага, которое вы сделали, и в другой форме. Жертвовать собой, приобрести только для того, чтобы отдавать, – таков закон приро-

ды и источник подлинной выгоды: «Каждый должен сделать свои дни плодотворными, раздавая пищу» [Мосс, 1996, с. 187].

Очевидно, что в учении о «двух путях» «Брихадараньяки» наместились два способа достижения высшего блага, отражающие две разные идеологии (брахманскую и шраманскую) и даже два разных способа жизни. При этом «Брихадараньяка» отдает явное предпочтение *дхьяне* перед *даной*. В буддизме оба принципа возводятся в ранг *парамит*, т. е. «совершенств», но *дхьяна* оказывается все же выше, чем *дана*.

Может быть, наиболее яркий пример, отражающий коллизию, существовавшую между «путями спасения», представленными понятиями *дхьяна* и *дана*, содержится в известной истории о первом чаньском патриархе Бодхидхарме и лянском императоре У-ди:

«Император спросил: «После вступления на трон я возводил храмы, переписывал сутры и принимал вступления в монашество. Какие заслуги я приобрел?»

Учитель ответил: «Никаких»

Император удивился: «Почему никаких заслуг?»

Учитель сказал: «Все это – нечистые устремления к заслугам; при помощи них добиваются созреваания ничтожного плода рождения в форме человеческого существа или два(божества). Они подобны теням, следующим за формами, но сами по себе не являются реальностью».

Император спросил: «Тогда что же представляют собой подлинные заслуги?»

Он ответил: «Это чистое знание, чудесное и совершенное. Его сущность – пустота. Таких заслуг невозможно достичь при помощи мирских средств»

И тогда император спросил: «А каков первый принцип священной истины?»

Учитель ответил: «Безграничная пустота, ничего святого».

Император сказал: «Тогда кто же стоит передо мной?»

Учитель ответил: «Не знаю».

[Дюмулен, 1994, с. 102].

Как видим, логика рассуждений и аргументы у Бодхидхармы не сильно отличались от тех, что были в свое время использованы авторами «Брихадараньяки». Тем не менее и в наши дни «принцип даны» не утратил своего значения. Так, М. Спиро приходит к выводу о том, что около 10 % дохода семьи и от 30 до 40 % свободной наличности типичной средней бирманской деревни расходуется «на *дану* и связанную с ней деятельность» [Spiro, 1971, p. 459].

«Принцип даны», таким образом, выполняет важную цивилизационную функцию, способствуя более равномерному распределению среди населения в целях наилучшего удовлетворения его основных, базовых потребностей.

§ 2. «Органы» (*indriya*) и «впрыскивания» (*āsrava*)

Психологическая проблематика и психологическая методология оказали решающее влияние на становление буддизма как самостоятельного направления индийской философской мысли, во многом определили пути развития его школ и их многочисленных ответвлений. Так, разработка теорий психических процессов привела к необходимости постановки и решения целого ряда проблем в области эпистемологии и логики, в которой буддизм достиг, по общему признанию, наиболее впечатляющих результатов. Вместе с тем то новое, что привнес буддизм в понимание сущности именно психических процессов, оставалось обычно на периферии внимания исследователей и изучалось до сих пор только фрагментарно. Отчасти это связано с трудностями терминологического плана и обусловлено отсутствием взаимно-однозначных соответствий между понятиями индо-буддийской и европейской психологии. Но более существенным является различие в концептуальных подходах при наличии почти буквальных поразительных совпадений с отдельными психологическими теориями современных авторов. Вместе с тем необходимо отметить, что, казалось бы, чисто психологическая проблематика в буддизме очень

тесно соприкасается с социально-философской, поскольку резкой границы между индивидуальным-психическим и социальным здесь провести невозможно, да она и принципиально не признается.

В буддийских терминологических словарях можно найти несколько понятий, которые переводятся обычно как «ощущение» в смысле сенсорного процесса. Но когда мы попытаемся обнаружить соответствующую буддийскую «теорию ощущений» (прежде всего, конечно, у сарвастивадинов), то сразу сталкиваемся с немалыми затруднениями.

В обычном европейском понимании теория ощущений прежде всего занимается анализом психофизических и психофизиологических связей, которые возникают между внешним физическим объектом, органом чувств, воспринимающим воздействие, идущее от объекта, и сознанием субъекта, в котором отражаются внешние объекты со своими свойствами и взаимоотношениями. При обращении же к психологической теории сарвастивадинов «первое, что нас должно поразить», отмечает О. О. Розенберг, «состоит в том, что буддисты в связи с рассуждением об объектах и так называемых «органах» не затрагивают вопроса о способе соприкосновения органа с объектом: они не говорят ни о каком-либо схватывании объекта органом, ни о раздражении воспринимающего органа объектом» [Розенберг, 1991, с. 245].

В работе О. О. Розенберга убедительно показано, что в теории ощущений сарвастивадинов, являющейся прежде всего теорией дхарм, отсутствуют понятия, обозначающие физиологические органы чувств в обычном понимании (хотя используемые буддистами термины буквально означают именно их: *caṅṣu* – «глаза», *śrotra* – «ухо», *ghrāṇa* – «нос», *jihva* – «язык», *kāya* – «тело»). То, что условно переводится как «органы чувств» (*indriya*), на самом деле у сарвастивадинов соответствует субъективной стороне ощущения, в то время как «объекты» (*viṣaya*) являются его объективной стороной.

Сарвастивадины утверждают, что *индрия* и *вишя* возникают одновременно, вернее было бы сказать, что они одновременно являются сознанию как две неразрывные стороны единого сенсорного процесса. О. О. Розенберг специально подчеркивает, что «*индрия* ... не может быть названо ни способностью, ни органом в смысле «видающего глаза», а только ощущением или актом ощущения, т. е. мновешним актом «видения», «слышания» и т. д.» [Розенберг, 1991, с. 147].

Соответственно *вишя* – это «увиденное, услышанное», т. е. не «объект», а только модальность ощущения. Отметим, что в санскрите обозначение органа чувств совпадает с названием и самого процесса ощущения.

Особенность теории сарвастивадинов заключается в том, что процесс ощущения рассматривается с того момента, когда он уже наличествует в полном объеме (или же просто констатируется его отсутствие). Таким образом, процесс воздействия внешнего объекта на рецепторы органа чувств как бы «выпущен за скобки», а вместе с ним «снимается» и проблема соотношения физического и психического.

В этой связи вызывает некоторое недоумение методология осуществленной В. И. Рудым реконструкции философско-психологической системы «Абхидхармакоши» и, в частности, принципы его перевода этого трактата [Васубандху, 1990].

Так, В. И. Рудой переводит *rūpa* как «материя». Представляется, что после работы О. О. Розенберга, в которой убедительно доказывается: почему неверно переводить *rūpa* как «материя» и обосновывается вариант перевода – «чувственное» (чему посвящена отдельная глава его книги), возвращение к переводу «материя» является значительным шагом назад. К сожалению, не вступая в прямую полемику с О. О. Розенбергом, В. И. Рудой фактически занимает опровергнутую в «Проблемах буддийской философии» во многом европоцентристскую позицию, огрубляющую и упрощающую суть истинных философских воззрений буддистов.

Таким же образом В. И. Рудой, на наш взгляд, отступает в точности перевода и от достигнутого уровня отечественной буддологии, когда переводит *индрия* и *вишя* как «органы чувств» и «объекты сенсорного восприятия» безо всяких кавычек. Более того, они оказываются

у него (в соответствии с его переводом *гпа* как «материя») «двумя видами материального» [См.: Васубандху, 1990, с. 160].

Вместе с тем, как отмечает О. О. Розенберг, «само собой разумеется, что «индрия» как «акт ощущения» не может быть чем-то вещественным или материальным; это вполне подтверждается тем, что, согласно буддийскому учению, «индрии» в собственном смысле, т. е. в противоположность материальным органам популярного понимания, чисты и не могут быть «разбиты» [Розенберг, 1991, с. 147].

Теория дхарм была разработана сарваствивадами таким образом, чтобы свести к минимуму значение субъектно-объектных отношений уже на этапе постановки проблемы, а не только в результате ее решения специальными средствами, которые и составляют суть доктрины. По этой причине влияние наивно-материалистических воззрений, если оно и было, точно «вычищалось», ренитерпретировалось в духе Учения, тем более в таком зрелом произведении, как «Абхидхармакоша» и у такого искушенного автора, как Васубандху.

Одним из таких способов было исключение из теории ощущений рассмотрения стадии генезиса сенсорного процесса со всей ее психофизической и психофизиологической проблематикой, о чем уже говорилось выше. Это также вроде бы означало и исключение самой возможности постановки проблемы сенсорной деятельности, а, следовательно, и проблемы активности субъекта на уровне сенсорного процесса. В действительности, эта проблема осознавалась, но была ренитерпретирована и репалась в русле совершенствования психотехнической религиозной практики субъекта как переход на более высокие уровни сознания и, соответственно, в более чистые сферы существования. Характерно, что «чистота» сферы существования обуславливается в абхидхарме количеством классов элементов, прежде всего наличием или отсутствием соответствующих чувственных объектов. Соответственно и сферы существования (*dhātu*) по мере своего возвышения называются *кама-дхату*, *рупа-дхату*, *арупа-дхату*. В 22-й карике «Абхидхармакоши» Васубандху пишет: «Что касается последовательности [групп, то она устанавливается] в соответствии с их грубостью, загрязнением, свойствами быть вместилищем и т. д., [а также] в зависимости от сфер существования.

Материя (*рупа* – С. Л.) – наиболее грубая из всех [групп элементов], так как она обладает свойством непроницаемости. Среди нематериальных [групп] самой грубой считается [группа чувствительности (*ведана* – С. Л.)] как наиболее элементарная по своему проявлению. Так, например, говорят: «ощущение в моей руке», «ощущение в моей ноге». [Группа] понятий (*самджня* – С. Л.) грубее, чем две [последние группы]; а группа формирующих факторов (*самскара* – С. Л.) [более грубая], чем сознание (*виджняна* – С. Л.). Поэтому более грубое перечисляется первым.

В бесконечном круговороте бытия женщины и мужчины испытывают влечение друг к другу, так как жаждут чувственных наслаждений. Эта жажда [проникает] из ошибочных понятий – представлений, которые [обусловлены] аффектами. Они-то и загрязняют сознание. Последовательность [групп устанавливается поэтому] и в соответствии с загрязнением.

[Она устанавливается также в соответствии] с их свойством служить вместилищем и т. д., т. е. материя и прочие группы [метафорически обозначаются соответственно] как сосуд, пища, приправа, повар и тот, кто наслаждается едой.

И [наконец, последовательность групп устанавливается] в зависимости от сфер существования. Так, чувственный мир определяется чувственными качествами материи. Дхьяны, [то есть четыре ступени медитативного сосредоточения мира форм], определяются ощущениями. Три ступени сосредоточения мира не-форм определяются понятиями – представлениями. «Вершина существования» определяется только формирующими факторами. Эти [сферы существования] служат основанием сознания, которое опирается на них» [Васубандху, 1990, с. 67].

Фрагмент текста из «Абхидхармакоши» позволяет установить совершенно четкую связь между *рупа-скандхой*, т. е. той группой дхарм, с помощью которой в Абхидхарме и описывается

процесс ощущения и «сферами существования», переходы между которыми достигаются с помощью медитативной практики — чем меньше *рупа-дхарм* можно обнаружить при анализе индивидуального континуума (*сантаны*), тем более высокой «сферы существования» соответствует сознание совершенствующего индивида, тем меньше степень морального загрязнения. Собственно моральное загрязнение и является главным препятствием на пути совершенствования. Вместе с тем, если связь между *рупой* («чувственным») и «сферами существования» определяется явно («чувственный мир определяется чувственными качествами материи»), то связь с загрязнением не так очевидна.

Согласно «Абхидхармакоше», все *рупа-дхармы* входят в группу «причинно-обусловленных» (*самскрита*) дхарм. Все «причинно-обусловленные» дхармы за исключением «истины пути» (*марга-сатья*) являются, как говорит Васубандху, *асарава* [Васубандху, 1990, с. 46].

Что же такое *асарава* (или *асрава*)? Из контекста ясно, что это как-то связано с «загрязнением». Вместе с тем *асарава*, или *асрава*, не равносильно *клеша* (аффекты, моральное загрязнение), хотя в некоторых текстах их употребляют почти синонимично. Хорошим примером их перавозначности служит то, что *клеша* во всех случаях рассматривается как препятствие к освобождению, в то время как *асарава* может быть даже «истиной пути», которая, конечно, не может служить препятствием. Здесь мы, правда, сталкиваемся с противоречием. В одном месте Васубандху утверждает, что «истина пути» не входит в состав *асарава-дхарм*, в другом говорит о «загрязненной мудрости, обусловленной слушанием [Учения], размышлением и медитативным сосредоточением» [Васубандху, 1990, с. 45].

Возникает резонный вопрос: что же «загрязняющего» может быть в «слушании Учения», «размышлении над ним» и «медитативном сосредоточении» при том, что само Учение, т. е. «истина пути», является «незагрязненной» (*анасарава*)? В. И. Рудой выходит из этого затруднения таким образом: он объясняет, что так называемая «загрязненная мудрость» — это «мудрость-состояние», которая «характеризует спонтанные содержания сознания эмпирического субъекта, способные возникать и на аффективно окрашенном фоне, обусловленные слушанием учения, размышлением над ним и медитативным сосредоточением» [Васубандху, 1990, с. 146]. Это объяснение, впрочем, не снимает главного вопроса: откуда же берутся эти аффекты, что является их причиной? Именно ответ на него и позволит точно определить значение слов «*асарава/асрава*».

Нужно сказать, что в понимании смысла этого важнейшего и ключевого для всей буддийской философии термина и его этимологии между буддологами отсутствуют какое-либо согласие. Так, например, И. Хорнер переводит *āsava* как *cankers* (язвы) [The Collection., 1957, p. 160]. Э. Ламонт — как *vices* (пороки) [Lamotte, 1974, p. 91], Э. Конзе — как *outflows* (истечения) [Conze, 1967, p. 115]. В. Н. Топоров, отмечая, что «термин *асарава* (*āsava*) довольно трудно переведем», считает, что «скорее всего, его следует передать как греховное желание, заблуждение» [Дхаммапада, 1960, с. 122]. У О. О. Розенберга *асарава* — «связанное с волнением (дхари)», *анасарава* — «без волнения» [Розенберг, 1991, с. 122]. Ю. Н. Рерих переводит *асрава* (тиб. *zag pa*) как «1) непрерывный поток нечистоты (осквернения, омрачения), нечистота, осквернение, греховность; 2) несчастье, беда, горе; 3) перен. тело (человека)», *анасарава* (тиб. *zag pa med pa*) — соответственно: «свободный от скверны, нечистоты, греховности» [Рерих, 1986, с. 130-131].

«Краткий тибетско-русский словарь» дает следующие значения для *zag pa*: «порочность, греховность; нечистый, грязный, оскверненный» [Семичов, 1963, с. 440]. «Тибетско-русский словарь» Я. Шмилта переводит *zag pa* как «следствие поступков», «недостаток, бедность», «ибель», «разорение», «несчастье», «грех» [Тибетско-русский., 1843, с. 501]. Наиболее известные тибетско-английские словари (Ешке и Даса) помещают практически одинаковые статьи для *zag pa* (*āsava*): *misery* (страдание, нищета), *affliction* (недуг, несчастье), *sorrow* (печаль) [Jashke, 1881, p. 485]. Для *zag pa med pa* (*anāsava*) С. Дас указывает: «that does not flow out» («то, что не истекает») [Das, 1983, p. 1089]. «Тибетско-английский словарь буддийской терминологии»

Т. Ригзина сообщает только одно значение для *zag pa* – «contamination» («загрязнение») [Rigzin, 1986, p. 359]. У В. К. Шохина *асава* – «мучение» [Шохин. 1994, с. 113].

Привлекают внимание обращение некоторых авторов к буквальному смыслу слова *āsrava* – «истечение» и попытка найти этимологическое объяснение термину. Вот, например, интерпретация В. Г. Лысенко: «... важнейшая категория отрицательных психических свойств – асава (букв.: притечение: экстракт листьев и цветов, обладающий токсическими свойствами) – включала в себя все, что «отравляет» ум, привязывает его к земным вещам, не позволяя подняться к более возвышенным сферам» [Лысенко, 1994, с. 171].

В. И. Рудой переводит *асрава* и *анасрава* соответственно: «с притоком аффективности» и «без притока» [Васубандху, 1990, с. 46]. Такое понимание, по его мнению, связано с традицией, идущей от джайнизма, где *асрава* обозначает приток «кармической» материи, притягивающий душу (*джива*) и формирующей затем кармическое тело. В. И. Рудой полагает, что «сходное представление» было характерно и для архаического буддизма, где словом *āsrava* обозначалось «вытекание страстей» (пал.: *kilesa*), существующих в сознании «непросветленного индивида и соединение их с объектами внешнего мира» [Васубандху, 1990, с. 112].

Как можно видеть из приведенных выше переводов, уяснить сущность процесса, описываемого с использованием понятий *асрава* и *анасрава*, довольно трудно. Прежде всего непонятно: в каком направлении все эти «истечения» и «притоки» текут? В «сознание» или же из него? Если же *асрава* являются одной из разновидностей *клеша*, т. е. «морального загрязнения», то совершенно непонятно, почему эти «моральные загрязнения», «аффекты» должны «течь»? В свое время Герберт Гюнтер назвал перевод Э. Конзе *анасрава* и *асрава*: «без истечений» и с «истечениями» – нелесообразным. «Ничто в буддийских текстах не указывает на то, – пишет он, – что эти якобы «истечения» являются газом, жидкостью или чем-то в этом роде, контекст делает исчерпывающе ясным то, что эти выражения касаются факторов, вызывающих эмоциональные реакции» [Guenther, 1977, p. 114].

Очевидно, что первоначальное значение слова *асрава* и его употребление в качестве теоретического понятия явно относятся к какому-то очень раннему времени и буквальный смысл «истечения» уже не соответствовал содержанию, вкладываемому в него буддийскими авторами. Можно сослаться на В. И. Рудым, что «такое понимание термина *āsrava* ... непосредственно связанное с этимологией слова, восходит к добуддийскому периоду индийского психологического умозрения», хотя вряд ли обоснован его пессимизм в отношении самих этимологических изысканий «...при историко-философских исследованиях Абхидхармы этимологический метод оказывается бесплодным» [Васубандху, 1990, с. 112].

Прежде всего обратим внимание на то, что *асрава* в буддийских текстах обычно является объектом, подверженным и подвергающимся «разрушению», «истощению», и в этом смысле имеет определенное сходство с «рупой», которая, как известно, описывается как то, что разбивается».

Если обратиться непосредственно к этимологии, то выясняется, что *āsrava* происходит от корня *-ru-* – «идти, передвигаться, испытывать, разбиваться, звучать, вопить». С ним тесно связаны другие корни и производные слова, выражающие стремительное движение, разрушение, течение, воспроизведение различных шумов и звуков. Например, *-ras-* – «рычать, шуметь, петь»; *-rasa-* – «жидкость, вода», «язык» (как орган вкуса), «чувство», «склонность», «эмоция, аффект»; *rasana* – «рычание», «крик», «звучание», «вкус», «ощущение», «орган чувств»; *relas* – «струя, поток, сперма»; *srotas* – «поток», «река», «течение» (воды), «отверстие в теле человека (в том числе глаза, уши, рот, нос и т. д.)»; *rūpa* – «внешний вид», «форма».

Бросается в глаза обилие слов или прямо означающих органы чувств, или тесно связанных с процессами перцепции. По-видимому, это не случайно. Так, греческое *αλόρροια* (истечения), являющееся полным семантическим и морфологическим аналогом *āsrava*, хорошо известно из текстов Демокрита, Эмпедокла, Платона, Эпикура, где оно является ключевым по-

иятием теории ощущений и восприятия. Но связь представлений об «истечениях», исходящих от предметов и деятельности органов чувств, можно найти не только у упомянутых античных авторов — она наличествовала уже в самом языке задолго до них (напр.: ионийское *ἀπορέω* — «смотреть», «взирать»). То же и в санскрите, где *āsrava* означает не только «истечение», «язву», «недуг», но и «органы чувств» [Кочергина, 1987, с. 106]. На это значение слова *āsrava* до сих пор не обращалось должного внимания исследователей, хотя оно указывается как основное во всех китайских словарях. В «Фо сюэ да цы дзянь», например, где *асрава* также традиционно отождествляется с *клеши*, прямо указывается, что они проникают извне через органы чувств: «... *сань цзе чжи ю цин, ю янь эр дэн лю гуан мэнь, жи е лю чжу лоу се фань нао эр бу чжи, гу мин лоу*» (Три мира обладают аффектами, проникающими через глаза, уши, шесть язвенных проходов) (т. е. через органы чувств); день и ночь текут, просачиваясь, клеши, не переставая. Поэтому [их и] называют «истечениями») (Фо сюэ., 1984, с. 1248]. В «Большом китайско-русском словаре» одно из значений иероглифа «лоу» (6610) с пометой: «будд. (санскр. *āsrava*)» раскрывается так: «проникающее через органы чувств, отравляющее влияние внешнего мира» [Большой китайско-русский, 1984, т. 3, с. 315].

Ясно, что то, что «проникает через органы чувств», т. е., как бы сейчас сказали, «информация о внешнем мире» — это и есть то, что обозначается *асрава*. И это, кстати, то, что обозначается словом *рупа* («внешний вид», «форма»). Нужно отметить, что термин *асрава* играл весьма важную роль также и в теоретических построениях джайнистов, в частности, в их концепции кармы.

Карма в джайнизме в отличие от всех других религиозно-философских учений Древней Индии, где она рассматривалась прежде всего как морально-этическое деяние, понимается как разновидность особого вещества, которое способно «притекать» (*асрава*) в душу (*джива*) и, приходясь к ней, после определенного периода «созревания» начинает определять ее состояние. (Приблизительно такое определение слову *āsrava* со ссылкой на «Сарвадаршана-самграху» дано в санскритско-английском словаре М. Моньера-Вильямса [Monier-Williams, 1995, p. 162]). «Притекание кармы» обусловлено деятельностью индивида. «Благая деятельность вызывает «притекание» (*асрава*) благих карм, неблагая — «неблагих», — утверждает «Таттвартха-адхигамасутра» [Терентьев, Шохин, 1994, с. 349]. Но «кроме того, притекание кармы объясняется неконтролируемыми ощущениями от пяти органов чувств...» [Там же]. Джайнисты выделяют 97 видов кармы и соответственно «притеканий». Кроме «неблагих» *асрав*, существовали и «благие», в отличие от буддизма, где остались только неблагие, которые почти слились с *клешами*.

Религиозная практика джайнистов предусматривала достижение полной «остановки» (*сангара*) притекания кармического вещества к *дживе*, а также его «разрушения», «уничтожения» (*нирдджара*). Теперь становится ясен смысл применения по отношению к буддийским *асрави* термина «разрушения», «истощения» (*кшина, кшайа*). Понятно, и почему возможно употребление *асрава* по отношению к *шрута-читта-бхаванамайи-праджня* — «состоянию сознания, обусловленному слушанием Учения, размышлением над ним и медитативным сосредоточением». Эта *праджня* является относительной (и загрязненной), поскольку возникла под влиянием «слушания», т. е. сенсорного процесса. В строгом смысле, «загрязнение» — не соответствующий перевод в данном случае для *асрава*.

«Абхидхармакоша» выделяет «разобшение [с аффективными дхармами] через «уничтожение [их существования посредством] знания» [Васубандху, 1990, с. 47] и посредством абсолютного препятствия для их возникновения» [Там же, с. 48]. Васубандху пишет, что последнее достигается «из-за неполноты условий... Когда орган зрения и разум сосредоточены на одном объекте, то все остальные цвета — формы, звуки, запахи, вкусы и осязаемое, которые переходят [из настоящего] в прошлое, не могут вновь стать объектами пяти видов [чувственного] сознания, ибо оно (сознание) не воспринимает прошлые объекты» [Там же].

Здесь, очевидно, методом «борьбы» с *асрава* и *рупа* становится медитативное сосредоточение. Причем важным фактором является и объект медитации. Ясно, что в том случае, когда объектом медитации становится *шунья* (пустота), возможность доступа в сознание каких-либо образов, формируемых в процессе перцепции, исключается радикально. Возможно, что такая практика, известная еще в раннем буддизме, послужила одним из «семян», которые «проросли» в такое направление, как Махаяна.

Определенное сходство в теоретических и практических методах буддизма и джайнизма не означало того, что первые заимствовали у последних, хотя представления джайнистов об «истечениях» выглядят древнее, сохранившими более значительную долю наивного натурализма, чем «асравы» буддистов. Скорее у тех и других был какой-то общий древний источник, который вряд ли поддается реконструкции в наше время.

По-видимому, в теории *кармы* джайнистов нашла свое отражение вера древних людей в то, что душа человека подвержена воздействиям извне (вера в магию, колдунов и т. д.). Соответственно один из главных методов религиозной практики и личного совершенствования — прекращение доступа всякого влияния из внешнего мира (отсюда суровый аскетизм джайнских подвижников, строгое отшельничество и т. п.). Возможно, для того чтобы предохранить душу от опасного внешнего воздействия в момент ее перехода из тела после смерти, у некоторых народов распространен обычай закрывать умершему его органы чувств. Иногда не ограничиваются накладыванием монет или золотых пластин на глаза, но тщательно забинтовывают всю голову. Можно предположить, что такую же предохраняющую функцию выполняли и посмертные маски, накладываемые на лицо покойного. К. М. Герасимова отмечает в этой связи: «По представлениям народов Индии и Тибета, семь отверстий головы — это пути проникновения, входные отверстия, они имеют склонность витать вокруг головы» [Герасимова, 1989, с. 131]. И далее: «Мы не согласны с толкованием значения масок только как средства «незрячести и незримости шамана» для сосредоточенности во время камлания. Эти маски, как и глазная повязка, глаза и лицо для другого мира, защищающие шамана в борьбе со злыми духами и дающие ему способность видеть дороги загробного мира, которые не видят живые люди. Аналогичное происхождение и назначение имеют глазные маски черных шелковых нитей у тибетских тангристов-магов, которыми они закрывают глаза во время обрядов призвания и заклинания злых духов» [Там же, с. 133]. Здесь можно вспомнить слова из гимна «Ригведы» (5.15.11), представляющие молитвенное обращение умирающего: «Золотым диском покрыто лицо действительно. Ты, Пушан, открой его мне, чтущему действительно (*satya-dharmāya*), чтобы я мог его увидеть». Этот гимн цитируется в «Брихадараньяке», «Майтри» и «Иша» упанишадах.

Итак, мы видим, что результаты текстологического и этимологического анализа полностью совпадают с выводами этнографических исследований.

Со временем понятие «загрязнения», «осквернения» все больше переходит из сферы ритуально-обрядной в область морально-этическую. Соответственно все меньшее значение имеют внешние факторы и все большее — внутренние. В буддизме уже на самых ранних этапах возникновения доктрины этическое преобладало над ритуальным⁴. «Гнев, опьянение, обман, зависть — все это представляет собой нечистоту, а вовсе не употребление мясной пищи... ни воздержание, ни хождение обнаженными (явный выпад против джайнистов. — С. Л.), ни бритье головы, ни грубая одежда, ни приношения жрецам, ни жертвы богам не очистят человека, несвободного от заблуждений» [Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 358]. Локус морального зла здесь определяется в соответствии с принципом: «Не то, что входит в человека, оскверняет его, а то, что выходит» [Там же]. Поскольку в сотериологии буддизма понятие — «внешний мир» не играет никакой самостоятельной роли, оно становится излишним также в эпистемологии и в онтологии. Это не могло не сказаться и на психологии, в особенности на теории ощущений, которая, по существу, становилась излишней, так как анализ познавательных процессов начинался фактически с процесса восприятия, который стал рассматриваться в неразрывной связи как с процессом ощущение

ния, представленного системой «*вишая-индрия*», так и со сферой сознания, что, в общем-то, и правильно, так как в реальности все эти процессы, согласно новейшим представлениям современной психологии, неразделимы.

Но на сферу социальной философии буддизма эти теоретические построения оказали очень важное воздействие, поскольку причине страданий («загрязнениям» сознания) никогда не приписывался социальный адрес, а в буддийской социальной теории никогда не существовало понятий для обозначения классовых конфликтов.

§ 3. Пратигьясамутпада, шунья и ангара-бхаван (бардо)

В буддийской литературе термин шунья (*śūnya*) – «пустота»; «отсутствие»; «ничто» встречается уже в ранних источниках. Он входит в устойчивое сочетание «три двери освобождения» (*trivimokṣamukha*) наряду с *анимиттой* (*animitta*) – «незнакомостью» и *апранихитой* (*apranihita*) – «непривязанностью» [Visuddhimaggo, 1921, vol. 2, p. 658]. Авторы древних текстов имели в виду прежде всего определенное психическое состояние – состояние сознания совершенствующегося. Но поскольку основная идея абхидхармического буддизма заключается в том, что нет психического состояния вообще, а есть ряд последовательно возникающих мгновенных «выпешек» – проявлений психических элементов-дхарм, каждая из которых является носителем одного и только одного-единственного своего признака (*svalakṣaṇa*), и в этом смысле она и обладает собственной природой (*svabhāva*), то и незнакомость не может быть незнакомостью вообще, как и непривязанность – непривязанностью вообще. Когда в текстах по Абхидхарме говорится о незнакомости, т. е. об отсутствии (*шунья*) знака, го это означает, что нет в данный момент, в настоящем, проявления того признака (*lakṣaṇa*), который присутствовал в предыдущий момент, в прошлом. Ведь нет смысла говорить об отсутствии того, чего никогда не было, нет и не будет.

Таким образом, с точки зрения абхидхармистов, отсутствие знака, т. е. какой-то определенной дхармы, также является дхармой – «незнакомостью», которая «несет» отсутствие этого знака, т. е. *шунью*. В этом смысле *пустота* (*шунья*) имеет, как это ни парадоксально, качественную определенность. Она имеет качественную определенность еще и в том смысле, что отсутствие проявления одних дхарм ведет к проявлению других. *Пустота*, следовательно, может рассматриваться как причина их возникновения. *Пустота всех дхарм* является причиной *нирваны*, и, фактически, *самой нирваной*. Но последнее – проявленная реальность лишь в состоянии Будды. У всех остальных совершенствующихся всегда присутствует проявление какого-то количества обусловленных (*samskṛta*) и какое-то количество дхарм уже не проявляется, т. е. их *svabhāva* суть *шунья*. Такие «пустые» дхармы так же классифицировались, как и остальные. В «Паттисамхитамагга» перечисляются, например, 25 видов *шуньи* [Pattisamhita Magga, 1907, vol. 2, p. 171–184]. Почему же именно 25, не больше и не меньше? Ведь теоретически можно говорить о пустоте всех дхарм, составляющих полный список той или иной абхидхармической школы.

Ответ на этот вопрос заключается в том, что количество возможных видов *пустоты* определялось не теоретически, а в процессе медитации, и устанавливалось прежде всего как эмпирический факт. В процессе сосредоточения сознания на каком-то одном определенном объекте целый ряд психических и психофизических состояний (например, появление эмоций, каких-то потребностей) может заметно ослабевать или совсем прекращаться. Разумеется, это зависит от способности к сосредоточению и интроспекции, и от свойства самого объекта медитации, а также метода и техники, используемых практикующим. Не только древние абхидхармисты постигали природу пустоты в результате йогической практики⁴, но, как отмечает В. И. Рудой, ссылаясь на «Мадхьямакавритти» Чанпракирти, и «в системе праджняпарамиты *svabhāva* есть *śūnya* (пустота) не как умозрительная концепция, а как результат йогического сосредоточения на «причинно-зависимом возникновении» (*pratītyasamutpāda*)» [Васубандху, 1990, с. 127]. Теория

«причинно-зависимого возникновения» (*пратитьясамутпада*) представляла собой второй, дополняющий «атомарный» дхармический, уровень психологического анализа в Абхидхарме. Сами по себе дхармы, составляющие 5 *скандх*, рождаются и исчезают в течение бесконечно малого промежутка времени – *кишан* (*kṣaṇa*). На дхармическом уровне можно рассмотреть механизмы смены одних психических состояний другими, но он не позволяет вскрыть закономерную связь длительных поведенческих программ личности, в которых обнаруживается целостность человеческого поведения.

В отличие от «атомарного» дхармического, *пратитьясамутпада* представляла собой «молекулярный» уровень психологического анализа и являлась схематическим отображением причинно-следственной связи между важнейшими, с точки зрения буддистов, психическими состояниями и процессами⁶. Формула пратитьясамутпады содержит 12 *бхаванг* (*bhavāṅga*), или *нидан* (*nidāna*), каждая из которых является причиной для последующей. Начальное звено этой цепи – «омраченность» или «неведение» (*avidyā*). Следующие *бхаванги* (*ниданы*) соответственно: «содержание» (*saṃskāra*), «сознание» (*vijñāna*), «чувственные и нечувственные элементы» (*nāma-rūpa*), «шесть органов чувств» (*ṣaḍ-āyātana*), «соприкосновение» (*sparśa*), «чувства» (*vedanā*), «желание» (*tṛṣṇā*), «привязанность» (*upādāna*), «становление» (*bhāva*), «рождение» (*jāti*), «старость и смерть» (*jarā-maraṇa*).

Бхаванги пратитьясамутпады представляют не только самые существенные моменты и этапы жизни настоящей, но также и то, что возникнет в ее результате в будущем, и то, что предшествовало ей в прошлом. К предшествующей жизни относятся «неведение» и «содержание». В результате настоящей жизни создаются условия для нового *рождения*, за которым закономерно последуют *старость* и *смерть*. «Рождение» и «старость и смерть» в *пратитьясамутпаде* представляют будущее, следующую жизнь. Для того чтобы избавиться от наиболее тягостного в жизни человека, с чем ему труднее всего смириться, а таким, без сомнения, являются *старость* и *смерть*, необходимо устранить «становление» и т. д., вплоть до «неведения». «Неведение» же не имеет причины, оно безначально.

Формула *пратитьясамутпады* располагала отдельные психические проявления в причинной последовательности медитативных размышлений над сущностью каждого из них, в процессе которых они «прояснялись», «очищались», «освобождались» от своего содержания, т. е. становились «пусты». Но «пустота» в качестве актуального отсутствия психического проявления (*бхаванги*) может быть относительной в том смысле, что еще не устранена порождающая причина, т. е. предшествующее звено *пратитьясамутпады*. Например, прекращение привязанности к чему либо, достигнутое в результате практики, не означает еще, что эта привязанность не может возникнуть вновь, если не будет устранена ее причина – *желание само по себе* (*тришна*). А оно радикально устранимо только в случае отсутствия «чувств» (*ведана*) как таковых. Таким образом, «пустота» отдельной *бхаванги* означает не только отсутствие ее проявления, ее «пустоту», но и отсутствие проявлений всех последующих *бхаванг* (*нидан*), для которых она является первоначальной причиной.

Объем «содержания» *шуньи*, тем самым, у каждой *бхаванги* не одинаков – он возрастает по мере движения от конечной *бхаванги* к первой, т. е. к «неведению», как возрастает и потенциальная сила *шуньи*. «Шунья неведения» обладает соответственно максимальной потенцией.

Смысл *пустоты* как потенции, порождающей причины, содержится уже в самой этимологии санскритского слова *śūnya*. Падмасири да Силва полагает, что *śūnya* происходит от *śīna* – причастия страдательного залога прошедшего времени от корня *śvīcva* – разбухать, увеличиваться в объеме [Padmasiri de Silva, 1979, p. 121]. Но *śīna*/*sīna* причастие того же залога и того же времени и от другого корня –*sā-* (производить, рождать, порождать) – в значении «рожденный», «произведенный», а также «расцветший», «распустившийся». Другие значения *sīna* (существительного) – «сын», «цветок», «бутоны»; *śīna* означает также «недостаток», «нехватку».

Представление о семантическом поле термина *ṣūnya* можно существенно расширить, если принять во внимание значения однокоренных слов. От корня *-sū-* происходят: *sātu* (беременность), *sūti* (рождение, роды; выдавливание [сока сомы]), *sūtra* (нить; изречение; Сутры), *śūra* (сома, стекающий с пресса; Солнце), *sūri* (жертвователю; господин; властитель; мудрец; учитель; наставник), *Sūrya* (Солнце, пош. рг. – бог солнца), *Savitār* (бог солнца, персонифицирующий способность солнца порождать жизнь). Близки к корню *-sū-* корни: *-śad-* (приводить в порядок; управлять; руководить; выжимать [сому]; убивать; разрушать), *-śuc-* (пылать; гореть; сиять; страдать; скорбеть; также: пламя; мучение; печаль; зной; пекло), *-śuṣh-* (очищаться; сохнуть; высыхать), *-śudh-* (очищаться; проясняться), *-śubh-* (сиять, сверкать), *-śus-* (высушивать; оторчать), а также производные от них *śukra* (ясный; светлый; пылающий; чистый; огонь, пош. рг. эпитет Агни, свет; вода; сок; сперма), *Śuṣṇā* – имя демона засухи Шушны. Отметим, что среди значений *ṣūnya* и *ṣūnyatā* кроме «пустоты» и «ничто» есть также «необитаемость», «пустыньность», «пустыня», и, возможно, исторически они были более ранними. Логично предположить, что абстрактным понятиям «пустота» и «ничто» должны были предшествовать конкретные образы лишенной всякой растительности, не пригодной для обитания людей местности, т. е. пустыни.

Пустыня является местом, где зарождаются несущие засуху, голод и смерть суховеи. Но пустыня не безжизненна – там обитают существа, обладающие способностью существовать за этой гранью, которая для людей и всего остального живого означает смерть и, следовательно, свободно преодолевает эту грань в любом направлении. Поэтому они должны владеть секретом бессмертия или, что практически равносильно, наивысшей совершенной мудростью, всеведением. Такими качествами издревле наделялась змея.

Пустыня – это также место, где безраздельно царит солнце. Связь между словами, обозначающими «солнце», «солнечный свет, блеск», «дневной свет», «белизну», и понятием «пустоты» обнаруживается в различных языках. Например, тибетское *stong 'phro ba* (солнце) – калька с санскритского *saṅhasra-kara* (тысячелучистый – эпитет солнца), где *stong* означает «тысячу», может быть понято и как «сияющая пустота», если использовать другое значение *stong* – «пустота». Древнекитайское *тай су* (Великая чистота, Высшая пустота) означает также «Великую пустоту», которая ассоциируется с «беспримесностью» и «белизной». Отметим также близость хеттских *ṣiuna* (бог), *ṣiuaṭi* (день) санскритским *śvī* (стать белым), *śveta* (белый; светлый; блестящий), *śiva* (благо; счастье).

Таким образом, *шунья* (*пустота*) – это одновременно и «отсутствующее», и «возникшее», «возникновение», «порождающее» и «недостаток чего-либо», и «разбухание, увеличение в объеме». Она связана со «свтом», «сиянием», «Солнцем», «богом», «благом», «счастьем», «чистотой», «очищением», «жертвованием», «господством», «судом», «управлением», «мудростью», «огнем», «знанием», «пустынней», «высыханием», «выжиманием», «разрушением», «убийством», «мучением», «страданием», «печалью», «водой», «спермой», «беременностью», «родами», «двещением».

Диалектика этой древней идеологии, обнаруживаемая в языке, явственно прослеживается в мифологии и восходит, на наш взгляд, к древним представлениям о «Пранпустоте», первоначальном Хаосе, существовавшем до всякого Бытия. В этой связи можно указать на древнеегипетского бога Шу (пустота, свет), входящего в гелиопольскую эннеаду (девятку изначальных богов), который разделил небо и землю, появившихся от его брака с богиней Тефнут. В мифе о Тефнут ее брак с Шу предвещает весенний расцвет природы. Шу, согласно «Книге мертвых», является судьей над умершими. Мироустроительными функциями наделяется «Сияющая пустота» – богиня Аруру из эпоса о Гильгамеше. Древнекитайские космогонические представления, зафиксированные в «Хуайнаньцзы», содержат несколько уровней *Пранпустоты*.

«...Было доначало предначала начала. Небо закатило свой гармонический [эфир], и он еще не опустился. Земля хранила [свой] эфир, и он еще не поднялся. Пустота, небытие, тишина, безмолвие...» [Древнекитайская философия. Эпоха Хань, 1990, с. 47].

Помимо такой *пустоты-небытия* (*сью* ʹ), существовало еще более высокое и тонкое *абсолютное небытие*, недоступное образам и невыразимое:

«...Было доначало предначала бытия и небытия. Небо и земля еще не разделились. Инь и ян еще не отделились. Четыре сезона еще не расчленились. Тьма вещей еще не родилась. Оно ровно и покойно, как морская пучина. Оно чисто и прозрачно, как безмолвие. Не видно его очертаний. Свет решил вступить в это небытие и отступил, растерявшись. И сказал: «Я могу быть и не быть, но не могу абсолютно не быть. Когда оно становится абсолютным небытием, то достигает такой тонкости, что ему невозможно следовать!» (Перевод Л. Е. Померанцевой) [Там же].

В древнеиндийской мифологии содержится система отношений, которая практически совпадает с приводимой ранее этимологической структурой. В кратком изложении она сводится к следующим пунктам:

1. Сурья и Савитар, солярные боги ведийского пантеона (иногда обозначают одно и то же божество), в гимнах Ригведы теснее всех других богов связаны с Адитями (т. е. с богами, матерью которых была Адити). Сурья иногда также причисляется к Адитям [Ригведа, 1972, X, 88; I, 50].

2. Адити (несвязанность; бесконечность) в Ригведе упоминается главным образом как богиня-прародительница, мать Адигьев, установивших и поддерживающих божественный вселенский порядок *ṛta*³. Адити противопоставит богини Дити (связанность; конечное состояние).

3. Состояние смерти в «Ригведе» описывается как пребывание в лоне (*upasthā*) богини Небытия (*Nīrti*). Причем это пребывание допускает возможность возвращения к прежней жизни⁴, а также возрождение к новой. Небытие, таким образом, оказывается паузой между двумя жизненными циклами. Как явствует из самого имени богини Ниррити (*Nīrti*), она представляет состояние вселенной, отличное от *ṛta*⁵. «Крепкоспящий в лоне Богини Небытия» сравнивается в Ригведе с «солнцем (*sūrya*), покоящемся во мраке» [Там же, I, 117, 5].

Материал, содержащийся в гимнах Ригведы, позволяет установить следующий ряд оппозиций, связанных с такими персонажами, как Адити, Сурья, Савитар, Ниррити:

Aditi – *Diti*
Aditi – *Sūrya, Savitar*
Nīrti – *Sūrya*
Nīrti – *ṛta*

неупорядоченное	упорядоченное
неведийское	ведийское
несвязанность	связанность
бесконечность	конечность
порождающее	порожденное
женское	мужское
материнское	сыновнее
мрак	свет
не-сущее	сущее
небытие	бытие

Встречающиеся инверсии: «Из Адити возникла Дакша, из Дакши – Адити» [Там же, X, 72], с одной стороны, возможно, являются следствием влияния более поздних космогонических представлений, с другой – в какой-то степени отражают диалектику такого сложного понятия, как *первоначало*. Анализ космогонии «Ригведы» показывает, что в ней, как и в древних китайских текстах, это *Первоначало* мыслилось в двух ипостасях: как светлое, структурированное, и как темное, неструктурированное, бесконечное. Последнее ассоциируется с *пустотой*, и именно

на пустоту как на исходный порождающий принцип прямо указывается в известном гимне «Ригведе» о сотворении мира, «гимне Насадии» [Там же, X, 129]:

«Не было не-сущего, и не было сущего тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой? Что за вода была – глубокая бездна? Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака дня (или) ночи. Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно, и не было ничего другого, кроме него. Мрак был сокрыт мраком вначале. Неразличимая пучина – все это. То жизнедеятельное, что было заключено в п у с т о т у (разрядка наша. – С. Л.) – оно Одно было порождено силой жара. Вначале на него нашло желание. Это было первым семенем мысли. Происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, вопрошая в (своем) сердце». (Перевод Т. Я. Елизаренковой) [Там же, с. 263].

Ведийские тексты и тексты упанишад дают основание сделать вывод о том, что представление о происхождении сущего из несущего сформировалось у древних индийцев раньше, чем возобладали взгляды о сущем как первопричине. Какое-то время (и при этом достаточно длительное) обе точки зрения сосуществовали как равновозможные¹⁰, но затем, постепенно, идя о сущем как Первоначале были персонифицированы в образе Бога-творца и стали ортодоксальными в индийской философской традиции, берущей свое начало от Вед¹¹.

«Чхандогья упанишада» содержит диалог Удалаки и Шветакету, в котором как раз отражается эта смена тенденций в космологических представлениях древних индийцев. Излагая своему сыну теорию происхождения мира, Удалака утверждает, что вначале было лишь сущее. Но он вынужден также упомянуть и более древнюю, а, следовательно, более авторитетную точку зрения, согласно которой «вначале было не-сущее», из которого «возникло сущее». Эта точка зрения вызывает у него недоумение и несогласие: «Каким образом из не-сущего возникло сущее? Только сущее, луноликий, было вначале...» (Chandogya, VI, 2, 1–2)¹².

Познания, занимаемая в «Чхандогье» Удалакой, лучше согласовывалась с концепцией Ишвары-творца и со всей системой традиционных ведийских культов, в то время как «гимн Насадии», раскрывая простор для философских сомнений и размышлений, создавал угрозу консервативной жреческой традиции. По этой причине «гимн Насадии» была постепенно вытеснена на периферию ведийской традиции, хотя отдельные ее проявления встречаются в различных концепциях ортодоксальных и неортодоксальных индийских философских школ. Так, например, в упанишадах встречаются определения Брахмана в качестве *шуньи* и *абхавы* [Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 569–570]¹³. В «Махабхарате» *шунья* – одно из имен Вишну (Махабхарата, 149, 92). «Йогасвародая» описывает Брахмана, чьей природой являются реальность, мудрость и радость, как шунью: «*śūnyam tu saccidānandam nihcabdubrahmaçabdiliam*» [Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 569]. В «Адигрантхе» Гуру Нанак под шуньей подразумевается первоначальная субстанция (Adigranth, III, 1035). В «Сунесаре» Бахтавара *шунья* также представляет собой некоторое всеобщее начало, легко отождествляемое с первоначальной *пустотой* гимна Насадии из «Ригведы» [Бахтавар, 1976, с. 88–89]. Сравнение круга мифологических представлений и отношений гимнов «Ригведы» и поэмы Бахтавара «Сунесар», содержащей одну из наиболее поздних концепций *шуньи* в индийской литературе, обнаруживает явное типологическое и генетическое сходство. В «Сунесаре» *сунья* (*шунья*) отождествляется с «Брахмой», «майей», «вселенной» (*brahmāṇḍa*), «землей», «небом» (*akāśa*), «солнцем» (*sūra*), «луной», «богом», «жертвователем», «жертвоприношением» (*pūjā*), «формой» (*rūpa*), «матерью», «отцом», «мужем», «женой», «раджей», «всем миром», «истиной». *Сунье* приписывается такое качество, как «мудрость». О *сунье* говорится, что «она создала все многообразие мира» [Там же, с. 86–107].

Очевидно, что целый ряд атрибутов *шуньи* и оппозиций, обнаруживаемых в «Сунесаре» и связанных с представлениями о *пустоте* как *порождающем начале*, буквально совпадает с аналогичным набором, содержащимся в космогонических гимнах «Ригведы». Вместе с тем *сунья* Бахтавара сохраняет и свои «аннигилирующие» функции. В тексте поэмы можно встретить не-

мало мест, где сунья обозначает не только отсутствие того, что разрушилось, исчезло, умерло, но и ту область, где все это исчезает, куда уходит:

«В ней (сунье. – С. Л.) является этот мир, в ней же он уничтожается, ... все повсюду погибло, и только сунья оставалась суньей, ... кому выпала доля родиться, тому предстоит уйти, потому что весь мир есть сунья – в конце никаких мучений нет». (Перевод И. Д. Серебрякова) [Там же, с. 89–91].

Эсхатологические представления «Сунесара» в значительной степени перекликаются с той картиной мира, которая описана в «Абхидхармакоше» Васубандху:

«Мир Брахмы разрушится после исчезновения в нем живых существ, вследствие полного истощения «содянного» ими в пустоте. После этого возникнут семь солнц, от которых возгорится пламя до самой Сумеры; сжигая в огненном вихре все до «Неизмеримого» дворца Брахмы» [Mṅgopra mdzod, III, 156 b, 1–2].

«В течение промежутка времени, равного одной кальпе, мир разрушается, а в девятнадцати [кальпах] он пребывает в пустоте» (Перевод автора) [Там же, 157 b, 4]. Этот образ сгорающего в огне мира вызывает ассоциации с Рагнарек – гибелью богов и всего мира в скандинавской мифологии, приходящей из Муспелля.

«Всего раньше была страна на юге, имя ей Муспелль. Это светлая и жаркая страна, все в ней горит и пылает. И нет туда доступа тем, кто там не живет и не ведет оттуда свой род. Суртом называют того, кто сидит на краю Муспелля и его защищает. В руке у него пылающий меч, и, когда настанет конец мира, он пойдет войною на богов и всех их победит и сожжет в пламени весь мир». (Перевод М. И. Стеблин-Камenskого) [Младшая Эдда, 1970, с. 15–16]. Возможно, что имя «Сурт» происходит от корня *-сис-* (пылать, гореть; сиять; страдать; скорбеть; пламя, мучение; зной; пекло), так же, как и имя змея-пожирателя, демона Шушны из «Ригведы». Можно также предположить, что Муспелль – это Мукхпатала (или *Pātālamukhaṁ* – букв. Жерло Бездны), населенная *нагами* (змееподобными существами), область подземного (подводного) мира древнеиндийской мифологии. Примечательно, что Муспелль рассматривается в «Старшей» и «Младшей Эдде» как одна из форм *праначала* [Там же, с. 122], а в немецких раннесредневековых источниках это слово означает «страшный суд».

Сближение представлений о «страшном суде», «мучениях в конце» (см. «Сунесар») с образами первоначала и идеей *пустоты* явление не единичное и, по-видимому, не случайное. Например, в таком памятнике пародного буддизма, как «История Чойджид-лагини», написанном в XVI в. в Тибете, такое сближение прослеживается явным образом. Сама повесть написана в популярном средневековом жанре «хождений в ад». И здесь мы встречаем такой интересный текст, который произносит над телом умершей Чойджид великий отшельник Тугдже-Ринчин, совершая посмертный обряд: «Несчастливая! Несчастливая! – повторял он. – Я веду ее душе всецело пребывать в состоянии нежной пустоты...» [История Чойджид-лагини, 1990, с. 192]. «Нежная» или «тонкая» (*sūkṣmatā*, тиб. *phru ba*) *пустота* – это *пустота индивидуального «Я»*, «атмана», т. е. «души», в отличие от «грубой» (*audārika*, тиб. *rags pa, rtsin ba*) *пустоты*, т. е. *пустоты дхарм* [Guenther, 1969, p. 45].

Парадоксальность ситуации здесь заключается в том, что философский термин *sūkṣmatā cīnyutā*, подразумевающий отказ от какого-либо существования индивидуального «Я», «души», интерпретируется как пребывающее состояние души, точнее, как одна из форм пребывания души. Отметим, что это не единственный случай использования праджняпарамитской терминологии в сочинениях жанра «путешествия в загробный мир». Так, в тибетском «Комментарии о пользе «Алмазной сутры»» содержалось пять рассказов о «видениях ада». Монгольская версия «Комментария» была дополнена еще двумя такими историями [История Чойджид, 1990, с. 192]. По-видимому, «запредельность» Праджняпарамиты воспринималась народным сознанием как «запредельность» посюсторонней жизни, а чтение праджняпарамитских текстов как магический обряд, способствующий достижению более счастливого загробного существования. Возмо-

ность такого истолкования облегчалась тем, что в буддизме существовала техника достижения освобождения из так называемого «промежуточного состояния» *antarā-bhava* (тиб. *bar do*), т. е. состояния после смерти и перед новым рождением. Часть ранних буддийских школ, таких, как Пурвашаила, Самматия, Сарвастивада, Ватсипутрия, Поздняя Махинпасака, признавала существование такого состояния. Другие — Тхеравада, Вибхаджьявада, Махасангхика, Ранняя Махамасака и ее ответвление Дхармагуттика — отвергли [Barcau, 1955, p. 283].

Согласно взглядам тех, кто принимал существование «промежуточного состояния», оно включало в себя первые две бхаванги: «неведение» (*avidyā*) и «содетанное» (*samskāra*). Потенциальная сила этих двух первых бхаванг *pratityāsamutpāda* наивысшая, как в смысле их влияния на дальнейшее развертывание бытия, понимаемого как «страдание» (претерпевание), так и в смысле прекращения этого страдания путем остановки воздействия этих бхаванг. Неудивительно, что именно эти этапы взаимозависимого возникновения (*pratityāsamutpāda*) привлекали такое внимание и считались наиболее подходящими для концентрации на них всеобщего внимания практикующего. По этой же причине в то время, когда человек находился, по представлениям буддистов, в таком «промежуточном состоянии» (а в нем он мог находиться от семи до сорока девяти дней) с помощью специальных обрядов и ритуалов возможно было направить его в *Нирвану*. Кроме того, знающий человек, владеющий определенной техникой, сам может войти в «промежуточное состояние» и достигать в нем «ларинирваны». Такие люди назывались *antarā-purinirvāyin* [Mngon pa mdzod, 117 b, 3-4]. «Неведение» в этом контексте вовсе не «невежество», не противоположность мудрости, знанию, а прежде всего особое психофизическое состояние, равносильное «последнему» восприятию» (*sarata-vijñāna*), в отличие от «первого восприятия» (*prathama-vijñāna*) [Wayman, 1974, p. 230], или просто *vijñāna*, т. е. третьей бхаванги в *pratityāsamutpāde*, которая считается первым моментом настоящей жизни. Поскольку это «последнее восприятие» наступает после двенадцатой бхаванги, т. е. «смерти», за пределами жизни, и говорят о «бездеятельной, безжизненной, предельной пустоте». Это как раз и есть пустота *antarā-bhava*.

Против тезиса о существовании «промежуточного состояния» принципиально выступал Нагарджуна. В «Прагитьясамутпада-хридая-вьякарана» и «Мадхьямака-кариках» он использует образ светильника, зажигаемого от другого горящего светильника. Так же, как в этом случае нельзя говорить, что существуют два разных пламени, но на самом деле, остается только одно и то же пламя, так нельзя провести различия между дхармами одного потока (*сантаны*) в предыдущем и последующем рождении. Следовательно, заключает Нагарджуна, никакого «промежуточного состояния» не существует. Точно так же не существует, считает он, никакого «промежутка» (*antarā*) между *нирваной* и *сансарой*. Существование промежутка означало бы существование границ, позволяющих говорить о существовании отдельных сущностей, что как раз и неприемлемо для Нагарджуны.

По-видимому, дискуссия о сущности первых двух бхаванг *pratityāsamutpāda* приобрела в его время очень существенное значение как в практическом (психотехника «бардо»), так и теоретическом плане. Возможно, именно она послужила поводом к философскому осмыслению Нагарджуной *pratityāsamutpāda* уже не как простой последовательности этапов существования, но и как всеобщего принципа взаимообусловленного возникновения, который логически приводит к понятию *шуньяты* как предельно широкого и всеобъемлющего, т. е. категории. Вот таков ход его рассуждений в «Шуньята-саптати», трактате, посвященном обоснованию принципа шуньяты:

«Без единицы не существует множества,
без множества невозможно единое
Все, что возникает как причинно-обусловленное,
— неопределенно.

Двенадцать причинно-обусловленно возникающих членов

[бхаванг].

результат которых в страдании, не рождены.

Они не возможны ни в одном уме, ни во многих.

Постоянства нет, непостоянства нет,

«не-Я» нет, «Я» нет, нечистоты нет, чистоты – нет.

По этой причине неправильные концепции не существуют.

Без этого неведение, основывающееся на неправильных концепциях, – невозможно

Без этого неведения санскары («содеянное») не возникает

Это же справедливо и по отношению к оставшимся причинно-обусловленным элементам (бхавангам)

Неведение не бывает без санскар,

и без него санскары не возникают

Обуславливая друг друга,

они не определены в своей собственной сущности

Как может то, что неопределенно само по себе,

в своей собственной сущности, порождать что-то другое?

Условия, обусловленные чем-то иным,

не могут создавать другое»

[*Ānyatāsaptati*, 7–12].

По той причине, что все взаимобусловлено, считает Нагарджуна, ничто не может существовать как отдельная независимая сущность, тем более, быть причиной возникновения чего-либо. Ничто не возникает и не исчезает, потому что «пусто». Или – все «пусто», потому что, в сущности, не возникает и не исчезает. *Пустота*, став категорией, «поглощает» другую категорию – *причинность*.

Таким образом, осознание сущности «пустоты» имеет длительную историю: от мифологического Хаоса, женского порождающего Первоначала (в тибетском тантризме символом *пустоты* является колокольчик – *dril bu* – дильбу, он же, кстати, символизирует и *праджню*)¹⁴, к фиксированному моменту психотехнической практики и от него – к философской категории (причем такой, которая «снямала» всякое возникновение). Но в текстах и, в частности в текстах Праджняпарамиты и Ваджраяны, все эти генетически гетерохронные аспекты *шуньи* существовали синхронно как объект, процесс и результат религиозной практики.

Теоретические достижения буддизма, глубоко разработавшего концепцию *шуньи*, бесспорны, они по справедливости вошли в золотой фонд мировой философской мысли. Но особенность созданной им концепции такова, что, будучи предельно обобщенным понятием, «*шунья*», тем не менее, не является новой независимой категорией» [Данларон, 1992, с. 18]. Как отмечает Б. Д. Данларон: «... «ничто» (шунья) не утверждается как факт, «отличный от» множественного события... [Она] есть природа самой умопостигаемой реальности. Умопостигаемая реальность является неизменной. Изменяется только то, что определимо, и оно заключено в некоем неизменном, которое является «шуньей». Она служит фоном, на котором все выделяется в своей изменчивости» [Там же, с. 18–19]. Таким образом, *шунья* оказывается категорией, в которой растворяется собственная категориальность.

§ 4. Дхармата, дхармалхату и дхармакая

«Дхарма», как утверждает Васубандху в «Абхидхармакоше», – это то, «что определяет себя через свой собственный признак» (*сваикшана*). Смысл этой формулировки заключается в том, что свойство здесь неотделимо от своего носителя, – т. е. в реальности не существует ничего такого, что можно было бы соотнести с понятием субстанции. Эта основополагающая прин-

ципиальная концепция буддистов, позволяющая им отвергать возможность существования высшего атмана брахманских философских систем, развивается также в определении дхармы как «свабхавы» (имеющее собственную природу) и «сварупы» (исотличимое от своего формального проявления).

Таким образом, поскольку нет никакой другой реальности, кроме дхарм, и каждая дхарма представляет собой не сравнимую ни с чем особость — все множественно, изменчиво и непостоянно. «Все» — для абхидхармистов-сарвастивадинов — означает все дхармы, которые одни только существуют реально, а кроме них ничего реального нет.

Из тотального «дхармического» плюрализма, вообще говоря, логически следует и плюрализм концептуальный. Ведь теоретически, в реальности ничего не могло быть объединяющего во всем многообразии дхарм, а все способы классификации: «скандха», «аятана», «дхату», считались не более чем номинальными обозначениями. Можно было бы считать, что таким объединяющим и «вбирающим в себя» концептуальным классом является Учение Будды («бuddха-дешана» или «бuddха-дхарма»), но в Абхидхарме «бuddха-дешана» рассматривается как совокупность «80 тысяч «групп дхарм», провозглашенных Шакьямуни» (т. е., по существу, имелись в виду темы его проповедей). Любопытно, что в зависимости от того, рассматривались ли различными абхидхармистами такие «группы дхарм» (дхарма-скандха), как звучащая речь (слово), или как «имя» (понятие) — они включались в *рупа-скандху* или в *самскара-скандху*. Таким образом, и само учение Будды, как видим, выступает здесь не как цельная концепция, а как совокупность ряда относительно независимых друг от друга проповедей.

Можно предположить, что первоначальный принципиальный плюрализм концепции дхарм провоцировал разделение философского буддизма на множество школ, дробление которых, по мере организации новых *вихар*, только усиливалось. В связи с этим, по-видимому, у многих адептов возникали опасения, что буддизм как единое учение может раствориться во множестве толков и направлений. Не случайно во многих текстах часто цитируются слова Шакьямуни о том, что у его Учения «один вкус — вкус спасения». И хотя сотериология действительно пронизывала все направления буддийской мысли, но обеспечить концептуальное единство она все же не могла. Расхождение во взглядах на основные философские проблемы было естественным следствием узкого толкования понятия «дхармы», главным образом, как элемента.

Помимо понятия «дхарма-скандха», в Абхидхарме существуют также понятия «дхарма-аятана» и «дхарма-дхату».

Таким образом, уже в Абхидхарме исподволь формируется представление о «дхармовости» или «дхармичности» как таковой, и потенциально возникает теоретическая возможность отделения признака от своего носителя.

Было бы логично предположить, что «дхармовость» (*дхармата*) как производное от «дхармы» наследует все значения и смыслы последней. Но Вальпола Рахула категорически возражает против такого понимания дхарматы. С его точки зрения (т. е. точки зрения тхеравадина), она означает только: «природу», «естественность», «образ действий», «обыкновение», «обычай», «обычное», «обыкновенное» [Rahula, 1974, p. 182]. Цитаты из палийского канона и махаянских сутр должны убедить нас, по его мнению, что единственно правильным является понимание дхарматы как естественного порядка вещей, как проявление собственной природы. В качестве примера приводится выражение, часто встречающееся в палийском каноне: *esā Buddhāna dhammatā* («Это путь Будд»). Вместе с тем он показывает близость термина *dhammatā* (*dhammatā*) таким терминам, как *dhammagghitā* («стабильность природы») и *dhammaniyamata* («путь природы»). Ссылаясь на «Ангуттара-никаю», он утверждает, что речь идет только о том, что никем не созданные вещи существуют так, как они существуют, независимо от какой-либо воли или какого-либо сознания, в том числе и сознания Татхагаты. «Никто, никакая внешняя сила не создала этого, а все существует в силу своей собственной природы. Это и есть

dhammatthitā. Будда только реализовал эту истину, провозгласил и объяснил ее» [Там же, с. 187]. Цитируя далее махаянскую «Дашабхумисвару», Рахула отмечает, что в ней излагается по существу эта же самая доктрина, только «слегка в других терминах»: «Появляются Тагхатаги или нет, эта природа вещей (*dharmatā*), эта стабильность состояния природы (*dharmadhātusthiti*) неизменяющим образом существуют, а именно: [как] пустотность всех дхарм (*sarvadharmacūnyatā*) и [как] непостижимость всех дхарм (*sarvadharmānupalabdhi*)» [Там же, с. 188]. Далее он указывает, что *sarvadharmacūnyatā* является эквивалентом для таких понятий, как *pratityasamutpāda*, *tathatā* и *nairātmya*, и что в процитированном отрывке из сутры утверждается: есть ли Будды или нет, эта *dharmatā*, *cūnyatā* которая есть *pratityasamutpāda*, *nairātmya* или *tathatā* всегда существует. Из этого вовсе не следует, подчеркивает Рахула, что все происходит из дхармаги. Понятие дхарматга, «введенное в этот отрывок махаянского текста, но не обнаруженное в более раннем отрывке из «Самюгг», служит здесь эквивалентом для шуньяты». Но шуньята, замечает Рахула, «не является источником, из которого что-либо происходит». (Выше мы показали, что в исторической ретроспективе вполне возможно и такое толкование шуньяты, которое рассматривает ее как первоначало всего сущего). Шуньята (= пратитьясамутпада = татхата) всего лишь отражает то, как вещи существуют в реальности. Но они не происходят из шуньяты или пратитьясамутпады или найратмьи или татхаты. Нравится нам это или нет, принимаем мы это или нет, пишет Рахула, но буддизм не признает никакого источника, никакой первопричины, из которой все происходит.

Особенно интересен последний довод Рахулы. «Давайте, — говорит он, — подойдем к обсуждению этой проблемы с другой стороны. Если утверждают, что все происходит из дхармаги, то тогда дхарматга должна быть высшей, абсолютной реальностью. Согласно буддизму существует только одна высшая абсолютная реальность, и это — Нирвана. Если что-либо происходит из Нирваны, то тогда она должна быть причиной, источником этого. Но в Нирване нет причины или следствия. Нирвана есть *akālika* — «бeyond time» или «запредельность времени». Этот факт так хорошо известен среди буддистов, что даже в такой популярной древней исторической книге, как «Сахассаватгху», Нирвана описывается как *kālavimutta*, г. е. «свободная от времени». Согласно буддийской философии, «время есть обозначение для продолжающейся последовательности причины и следствия». Не существует ничего, что может быть названо временем независимо от непрерывной последовательности причины и следствия. Поскольку Нирвана описывается как «запредельная времени», то это означает, что она за пределами причины и следствия. Поэтому нет ничего, благодаря чему что-либо может быть произведено, и нет ничего произведенного» [Там же].

В рассуждении В. Рахулы нас интересует прежде всего упоминание о том, что свойство быть первопричиной для всего сущего может относиться только к высшей, абсолютной реальности. Существенно здесь то, что Рахула, по существу, не признает такого статуса за дхарматгой, оставляя его только за нирваной. Разумеется, он излагает позицию Тхеравады. Но, с точки зрения Махаяны и Мадхьямики, такой подход неправилен, поскольку дхарматга рассматривается здесь именно как абсолют. В «Ратна-гуна-самая-гата» истинное пребывание в дхармате противопоставляется «непребыванию во всех пяти скандхах» [Лепехов, 1995, с. 121, 129]. Во всех текстах Нагарджуны и Чандракирти дхарматга встречается именно в значении высшей реальности [Tola, Dragonetti, 1985, vol. 13, N 1, p. 7-38]. Когда мадхьямики говорят о дхармате, то почти всегда упоминаются ее неопределимость и непостижимость, что совсем непонятно и неуместно, если считать, как предлагает В. Рахула, что дхарматга является понятием, отражающим просто «естественность», «природу вещей». Эти слова — «природа вещей», употребляются В. Рахулой так, словно подразумевается существование некоего общего принципа, имеющего отношение ко всему многообразию мыслимых вещей, в том числе и к дхармам. Для западного читателя это настолько естественно, что он даже не задумывается над тем, что никакого многообразия вещей помимо дхарм, с точки зрения буддизма, не существует. А раз так, то тогда дхарматга становится

не просто родовым признаком для класса дхарм (наряду с какими-то другими признаками для каких-то других классов), но фундаментальным свойством бытия как такового (или небытия как такового), бескачественным субстанциональным носителем, вполне сравнимым со значением понятия *dharma*, как считает Г. Гюнтер [Guenther, 1977, p. 211]. (Хотя В. И. Рудой с такой точкой зрения, по-видимому, не согласен [Рудой, 1990, с. 31; с. 219-220]).

Падманабх Джайни отмечает, что палийский комментарий объясняет термин *dhamma-dhātu* как *dhamma-sabbhāva* и что это понятие символизирует (здесь он ссылается на И. Б. Хорнер) «высший принцип собственной природы, самобытия, самосущности». «И это в точности соответствует тому значению, в каком махаянисты понимали термин *dharma* и развили свою концепцию *dharma-kāya*», — продолжает он [Jaini, 1974, p. 77].

Связь между понятиями: «дхармата», «дхарма-дхату» и «дхарма-кая» прослеживающая здесь, очевидно, присутствует в концепциях «Гандавьюха-сутры», где встречаем такие понятия, как *dharma-dhātu-kāya* и *tathāgata-dharma-dhātu* [Guenther, 1977, p. 5, 7].

В концепции дхарма-дхату, как она сформулирована в «Гандавьюхе», сочетаются и присутствуют, по словам Л. Гомеса, по крайней мере, шесть фундаментальных доктрин Махаяны:

во-первых, доктрина *дхарматы*, как «фундаментальной чистоты всех дхарм, поскольку они порождены»;

во-вторых, доктрина *буддхаты*, как «объекта (*viśaya*) гнозиса Будды (*jñāna*), включая возможности и область (*gocara*) его действий»;

во-третьих, путь освобождения (*бодхиচারья*), как «культивация наивысшего, невообразимого объекта просветления»;

во-четвертых, *бодхиচারья* как «накопление благотворных причин»;

во-пятых, *бодхиচারья* как «приведение всех живых существ к просветлению»;

во-шестых, *бодхиচারья* как «манифестация магических произведений» (т. е. результатов магической активности) [Gomez, 1977, p. 228-229].

Л. Гомес подчеркивает, что дхарма-дхату является синонимом всех этих аспектов Дхармы. В «Гандавьюхе», по его мнению, уникальным образом сочетаются общераспространенные представления о магических способностях и философский взгляд на мир как на иллюзию. Оба этих подхода представлены в той концепции *дхарма-дхату*, которая изложена в этой сутре [Там же].

В результате достижения *самадхи* бодхисаттва приобретает особые магические способности — «*риддхи*», которые бывают двух типов: силы трансформации (*pāṇātmikī*) и силы творения (*nairmāṇikī*). Одним из наиболее важных подтипов второго класса является способность к созданию или проекции тел (*kāyānirmāṇa*).

Будды и бодхисаттвы способны создавать похожие на себя и отличные от своего истинного облика «иллюзорные тела» или, как они иначе называются в текстах, «подобные магическим созданиям» (*māyopama-nirmāṇa*). Они иллюзорны, поскольку созданы с одной-единственной целью: служить объектом созерцания для живых существ и в то же время реальны (*bhūtanirmāṇa*), поскольку они говорят, пьют, едят и т. д. [Там же, с. 230].

Благодаря своей идентичности с *дхарма-дхату*, Будда обладает двумя телами: «телом Дхармы» (*dharmācarira*) и «телом формы» (*rūpācarira*), соответствующие двум аспектам *дхарма-дхату*: «неразделенности, цельности» (*asambhinnadharma-dhātu*) и его «манифестациям» (*dharma-dhātutalabhedha*).

Если «тело Дхармы» представляет все дхармы в аспекте их всеобщности и их несуществования (что предполагает погенцию любых проявлений) и, по существу, идентично *дхарма-дхату*, то «тело формы» представляет собой «совокупность всех качеств совершенной сущности Будды» и «совокупность иллюзорных трансформаций, которым подвергается *дхарма-дхату* в своем процессе проявления и спасения» [Там же, с. 234]. «Тело формы» (или, точнее, «тела формы», поскольку по определению оно не может быть единственным; является воспринимаемым

телом бесконечных форм и проявлений. Оно репрезентирует силу трансформации (*vikarvaṇa*), которая присуща всеобщему и неизменному *дхарма-дхаму* и проявляется так же, как сила «риддхи» Будд и Бодхисаттв. Путь бодхисаттвы (*bodhisattvacaryā*) представлен функциями «тела функционирования» (причем как показывает Л. Гомес это происходит совершенно закономерно), в то время как высшая сущность Будды, отражающая истинную природу дхарм, передана в понятиях *дхарма-дхаму* и *дхарма-кии*, но, как утверждает «Гандавьюха», «путь Будды» и «путь бодхисаттвы» — это, в сущности, один путь [Там же, с. 235].

Обратим внимание на термин *śarīra*, который в буддийских текстах обычно используется в значении «безжизненное тело», «мощи», чаще всего «мощи Будды».

После паринирваны Будды его тело было кремировано, а прах разделен между магадхским раджей Аджатапатру и семью представителями разных племен, заявивших свои права на то, чтобы останки Сиддхартхи Гаутамы покоились на их территории. В отношении к мощам Будды в ранний период распространения буддизма, безусловно, имело значение его кшатрийское происхождение. Захоронения вождей практически везде служили источником как сакральной силы, так и (благодаря этому) самым важным «подтверждением» легитимности власти. Момент «освящения» власти царя благодаря сохранению на его территории святых мощей великого подвижника, несомненно, присутствует в «Маха париниббана сутте», описавшей события, последовавшие после паринирваны Будды. В ланкийской «Махавамсе», «Записках о буддийских странах» Фа Сюня, других буддийских хрониках можно найти много упоминаний о возложении царем на свою голову мощей Будды. Очевидно, что первоначально культ мощей Будды был не более чем одним из обрядов в общей системе культа предков и использовался царями для подтверждения своих притязаний на обладание определенной территории. Именно так можно интерпретировать строительство Ашокой, а вслед за ним и другими царями, многочисленных ступ.

Учение Будды не было связано узкими рамками каких-то локальных традиций, поэтому почитание его мощей также могло приобрести универсальный характер. Первым это понял и использовал в своих целях Ашока. Если первые восемь ступ были построены в местах, связанных с наиболее важными событиями в жизни Учителя, и носили мемориальный характер, то создание «84 тысячи» ступ Ашоки определялось полностью целями его политики *дхарма-виджайи* — «завоевания с помощью дхармы».

Таким образом, строительство ступ (с точки зрения центрального правительства) способствовало решению двух задач: распространению влияния царской власти и расширению территории государства, а также распространению влияния буддизма как универсальной государственной идеологии. Вместе с тем в почитании ступ, чашей не было ничего специфически буддийского. Этот обычай был весьма распространен в Древней Индии, и множество поклонявшихся мощам святого *садху*, наверняка, не знали, да и не интересовались — что же он конкретно совершил. Такое положение шло вразрез с духом и смыслом самого буддийского учения и не могло не беспокоить его последователей. Не случайно Махалева, основатель Чайтики, одной из 18 школ раннего буддизма, первым провозгласивший культ ступы и культ мощей Учителя, был объявлен еретиком как стхавиравадинами, так и махасангхиками.

Последователи Махалевы первыми стали поклоняться Будде и бодхисаттвам, разработали учение о заслуге (*пулле*), которая может приобретаться в результате сделанного дара, и, самое главное, способна быть передана другим существам.

Отголоски скептицизма в отношении культа поклонения ступе и противопоставление ему заслуги подлинного овладения сутью Учения Будды особенно часто встречаются в праджняпарамитских сутрах. В ранней Махаяне и прежде всего в Праджняпарамите разрабатываются понятия *рупашири* и *дхармашапири*, и если под первым разумелся телесные останки, мощи, то под вторым понимались тексты книг, причем имелись в виду не любые канонические тексты, а как считает Л. Мяль, именно свод праджняпарамитских сутр [Лепехов, Очиров, 1984, с. 15].

В Праджняпарамите приобретению заслуг с помощью даров, приносимых ступе, противопоставляется заслуга, приобретаемая переписыванием книг (т. е. Праджняпарамиты):

*Постоянно помнить о почитании умациванием –
очень малая заслуга.*

*Строительство ступы – не почитание**

*Проявляют эту Мать Сугат [Праджняпарамиту]
переписыванием книг,*

*посвящением себя приближению к тем,
кто обладает десятью силами,
к духовным руководителям [Буддам]*

[Rgs. III, 4].

Строительству ступ и их почитанию, т. е. почитанию *рупашири*, противопоставляется переписывание текстов Праджняпарамиты, т. е. почитание *дхармашаири*.

Отметим один очень важный момент для всего последующего развития буддийской культуры и цивилизации. Почитанию в виде приношения даров, «умацивания», т. е. обрядовой форме деятельности, возможно, впервые в буддийской практике, противопоставляется почитание (с подразумеваемым приобретением заслуг) в виде переписывания и распространения книг, т. е. по сути дела, ремесленной, производственной деятельности. Придание сакрального статуса обычной мирской деятельности в буддизме Махаяны могло послужить толчком к таким переменам в экономической сфере жизни общества, к каким привело, по убеждению М. Вебера, появление протестантской этики в Западной Европе. Действительно, поощрялось не только переписывание священных буддийских текстов, но и все, что способствовало лучшему ведению хозяйства, благоустройству, организации всевозможных услуг и т. д.

Таким образом, к религиозной заслуге в Праджняпарамите и ранней Махаяне ведет не только строгое исполнение предписанных религиозных обрядов, *но любая деятельность, направленная на благо всех живых существ.*

Цитируемая выше «Ратна-гуна-самчая-гагха» отражает достаточно ранний этап становления Махаяны, когда формы ее религиозного культа только начинали складываться и между отдельными школами шли споры о том: что обладает большим сакральным статусом – святыне мощи или тексты, что важнее – *рупашири* или *дхармашаири*? Мадхьямикам предстояло обосновать возможность «среднего пути» в этом вопросе, т. е. объединения широко распространенной веры в магическую силу мощей, к тому же поддерживаемой политикой официальной власти, и принципиальными концептуальными установками Учения.

Теоретическая возможность диалектического разрешения этого спора содержалась уже в тех текстах, которые выше цитировались.

Обратим внимание на то, что заслуга переписывания Праджняпарамиты приравнивается к заслуге приближения к тем, «кто обладает десятью силами, к духовным руководителям». В число «десяти сил Будды» входит и *vikurvaṇabala*, или «сила трансформации», которая, как уже было сказано, объединяет понятия «тело Дхармы» и «тело формы». В «Самчае» эта идея выражена так:

Шахра задал Победителю великий вопрос

«[Если] я заполню сейчас столько полей Будд,

сколько песчинок в Ганге, мощами Победителей доверху

получу ли [за это] выставку Праджняпарамиту?»

«По какой причине мощи не лишаются глубокого уважения?»

*[Потому что] именно Праджняпарамита благоприятствует
почитанию*

Как люди, поддерживаемые [авторитетом] *раджи*,
получают всяческий почет
так и моги Будды поддерживаются [Праджняпарамитой]
[Rgs. IV, 1 2].

Таким образом, тем, кто разрабатывал учение Праджняпарамиты и их последователям-малхьямикам, удалось объединить в одной концепции два принципиально различных механизма приобщения к традиционной сакральности: через соблюдение обрядов почитания предков и обретение особого сакрального знания *праджни*, которое, в определенной степени, обесценивает все обряды, но, в то же время, и *заменяет* их. Эта концепция известна как концепция *трех тел Будды*, хотя изначально тел было только два, а впоследствии их стало четыре.

Дж Туччи полагает, что в нагарджуновом тексте «Чатух-става», объединяющем четыре гимна Будде, как раз и излагается концепция четырех тел Будды, хотя Нагарджуна дает каждому из них имя, «отличающееся от обычных» [Tucci, 1932, p. 311]. Гимны, вошедшие в «Чатух-става», носят следующие названия: «Локатита-става» («Гимн Ушедшему из мира, Умершему для мира»), «Наираупамья-става» («Гимн Несравненному»), «Ачинтья-става» («Гимн Непостижимому») и «Парамартха-става» («Гимн Высшей Истине»). Очевидно, что *рупа-кае* здесь соответствует тело, названное Нагарджуной – *локатита*, а *дхарма-кае* – *парамартха*.

Если предположение Туччи верно, то напрашивается параллель между двумя телами Будды и двумя истинами: *самерити-сатхи* (которая определяется как *лока-вьявахара*, т.е. «относящиеся к условному, относительному, принятому в мире») и *парамартха-сатхи*, занимающих очень важное место среди важнейших доктрин Малхьямики и в учении Нагарджуны, в частности.

Помимо четырех уже упомянутых гимнов, Нагарджуне приписывается авторство еще трех: «Чигта-ваджра-става», «Стутьятита-става» и «Дхармадхату-става». В последнем гимне *дхарма-дхату* отождествляется с *матхагати-дхату*, что также равносильно *матхагата-гарбхе*. Если учесть, что слово «дхату» изначально означало «могилу», а *матхагата-дхату-гарбха* в третьей главе «Апласахасрики», например, употребляется в значении *ступы*, то становится ясна «укоренность» философии Махаяны, причем не только Малхьямики, но и Виджнянавалы в древних слоях символики ведийской и доведийской обрядности. (Знаменательно, что гимны Нагарджуны предназначались для ежедневного трехразового чтения перед ступой).

При этом, разумеется, не следует сводить эту философию *только* к такой символике, хотя возможность «спуска» с высот чистых абстракций и безупречной логики философских трактатов и полного погружения в стихию древнего мифа и обряда всегда существовала и постоянно использовалась (бессознательно или вполне осознанно) в буддизме Махаяны.

В культурно-историческом, идеологическом, политическом и социальном плане *дхарма-дхату* и *дхарма-кае*, «уравнивающиеся» и, тем самым, объединяющие все живые существа и все страны, символизировали буддийский социум или, точнее, буддийскую цивилизацию в целом точно так же, как на первоначальном этапе развития буддизма идею мировой цивилизации, выходящей за этнические и административные границы, выражало понятие *дхармы*. Художественно-пластическим и архитектурным воплощением такого символа выступала ступа (*чайтья*, *чортен*, *субурган*, *пагода*). Каждая из частей ступы и их сочетания интерпретировались как определенная философская концепция или сoterиологическая доктрина. В то же время ступы, как отмечает В. М. Монглевич, «бывают обычно либо реликвариями, либо мемориалами, или имеют магическое значение» [Монглевич, 1972, с. 93]. Следовательно, они адресуют нас к вполне определенным людям, событиям живой истории. В качестве реликвий выступают как мощи, так и тексты буддийского канона. В то же время изображение ступы очень часто присутствует на иконах и в текстах, как символ, несущий большую смысловую нагрузку и в качестве сакрального знака. Существуют японские свитки «Логосовой сутры» и «Праджняпарамита-хридая», относящиеся к середине XII в., в которых каждый иероглиф заключен в изображение пагоды. Та-

ним образом, спор о том, как лучше почитать Будду – строительством ступ или переписыванием Праджняпарамиты, разрешился в объединении обоих способов в единой религиозной системе Махаяны, обоснованной в философии Мадхьямики, что привело к невиданному расцвету буддийской цивилизации. Первоначальные истоки этого длительного, широкоохватывающего и глубокого явления заключаются в переосмыслении такой буддийской категории, как *праджня*, и в самом процессе создания и распространения пражняпарамитской литературы.

§ 5. Татхата, Татхагата и татхагатагхарба

Tatkhata, как отмечает В. Рахула, фактически приравнивается в палийских источниках *prattityasamutpade* [Рахула, 1974, р. 187]. Этот термин обозначает «реальность такой, какая она есть на самом деле», и он равносителен такому понятию, как *yathābhūtam*. Реальность, которая описывается с его помощью – это реальность, открывающаяся просветленному существу, постигшему глубокий смысл всеобщей причинной связи, т. е. пратитьясамутпады. На русский язык *tathatā* переводится обычно как «такость». Ближайшее по значению *tathatva* (или *tathātva*), встречающееся в «Аптасахасрикке», можно перевести как «такость». Там же, в «Аптасахасрикке», встречается достаточно редкий термин – *tathāgatatva* («татхагатовость»).

В пражняпарамитских сутрах *tatkhata* обычно отождествляется с *дхарматой*. У виджнянавадинов *tatkhata* обозначает высшую реальность. Пражняпарамитские тексты позволяют проследить динамику формирования этой важнейшей категории в философии Махаяны.

В «Самчае» *tatkhata* встречается всего несколько раз, но в XII главе содержится весьма любопытное ее определение:

«Такость» пребывающего в миру,
«такость» Пратьекабудды,
«такость» Победителя (Будды, С. II.) и
«такость» каждого живого существа – одинакова
[Так] парамита праджни понимается Татхагатой.
У того бодхисаттвы [есть] мудрое знание «Такости»,
кто, мудр, терпящий мир или ушедший в нирвану,
пребывает на пути истинной природы (*dharmalanīyama*),
установленной [осознанием] пустотности дхарм
Вот почему к Будде обращались

«Так Приходящий, послушай!» (*tathāgatehhihi*)

(*lokasya ya tathata ya tathatathānam*
pratyekabuddhātathatā tathatā jīnānam
ekaikabhavitathatā tathatā ananyā
prajñāya pāramitā buddha tathāgatena || 3 ||
tiṣṭhantu loka vidu vā pavinirvṛta vā
sthitā eṣa dharmalanīyama śūnyadharmā
taṁ bodhisattva tathatāmanu buddhyanti
tasmiṇ huddha kṛtānāma tathāgatehhihi || 4 ||).

[Rgs. XII, 3-4].

Здесь мы видим, что вначале рассматривается *tatkhata* каждого отдельного существа, так, как если бы анализировалась каждая отдельная дхарма из общего абхидхармистского списка. Затем, когда мы интуитивно приходим к тому, что «такость» любого существа, любого «события», любой дхармы – одинакова, то можно сделать следующий шаг и предположить, что существует «Такость» вообще, «Такость» как категория. Но в «Самчае» этого прямо не говорится, а указывается подразумеваемым «Так» перед словами «парамита праджни понимается Татхагатой» (*prajñāya pāramitā buddha tathāgatena*). В следующей *gāthā* употребляется уже в смысле всеобщей категории, а не единичного понятия, причем устанавливается ее связь с та-

кими категориями, как *dhamatā* и *cūṇyatā*, а также показывается, каким образом из нее выводится понятие *Tathāgata*.

Следует пояснить, что обращение – «Так Приходящий, послушай!» (*tathāgatebho*) могло принадлежать только брахманам-небуддистам, поскольку оно было непочтительным и означало: «Обращающийся так не признает за Буддой статуса духовного наставника. В «Дхаммападах» такие брахманы названы с осуждением – «говорящие бхо» (*bhavadāni*) (*бхо* – междометие, служащее формой приветствия для равных по положению или низших). Но в «Самчае» этого оттенка осуждения в отношении идейных противников не чувствуется. По смыслу самой категории, *Tathāgata* выше любых определений и всякой возможности описания или наименования. О нем только и можно сказать, что он «Так пришел» или «Так ушел». «Так Приходящий» находится вне всяких рангов, статусов, и никакое обращение к нему не может быть, поэтому, унижающим.

В «Ваджраччхелике» понятие *tathatā* непосредственно не употребляется, но используется близкий по смыслу термин *tathāvāddin* («говорящий о том, что есть на самом деле»), который характеризует Учение Татхагаты:

«И почему так? [Ведь], Субхутти, Татхагата говорит о действительности, говорит об Истине, говорит о том, что есть на самом деле, говорит не на разном [об одном и том же]. Не о ложном говорит Татхагата» (*tai kasya hetuḥ? bhātavāddi suhāte tathāgataḥ satyavādi tathāvādy ananyathāddi tathāgataḥ | na vitathavādi tatāgataḥ*) [V, 14f; p. 42].

Таким образом, *tathā* в «Ваджраччхелике» выступает синонимом к таким понятиям, как *bhūta* (действительность, реальность), *satya* (истина), *ananyathā* (иначе, не иначе) и корреспондирует (являясь его антонимом) с понятием *vitatha* (ложное; не то, что есть и действительности).

В «Аптасахасрике» процесс формирования категории *tathatā* представлен в более развернутом виде. Существуют такие фрагменты, где «таковость» соотносится с различными уровнями пути просветления, наряду с Праджняпарамитой и Наивысшим Совершенным Просветлением (*anuttarā samyaksaṃbodhi*):

«Невелик класс таких существ, которые устремляются по направлению к Наивысшему Совершенному Просветлению. Еще меньше, Субхутти, таких, которые продвигаются к «Таковости». Совсем уже мало, Субхутти, тех, которые прилагают усилия для оказания уважения Праджняпарамите. И совсем-совсем мало таких бодхисаттв-махасаттв, которые безвозвратно ушли к Наивысшему Совершенному Просветлению» (*tolpakas te sattvāḥ sattvanikāye samvidyante, ye anuttarāyaṃ samyaksaṃbodhau samprastīyāḥ | tebhya 'pi suhāte alpebhyo 'pratirakās te sattvāḥ, ye tathatvāyā pratipadyante | tebhya 'pi suhāte alpatamebhyaḥ prajñāpāramitāyāṃ yogam āpadyemānebhya 'pratamās te hadhisattvā mahāsattvāḥ, ye 'vinivartaniya anuttarāyāḥ samyaksaṃbodheḥ*).

[AP, 1960. XXV, 429-430; p. 212-213].

Здесь «таковость» (или, точнее, «такость») рассматривается как что-то более низкое по сравнению с Праджняпарамитой и Наивысшим Совершенным Просветлением. В другом месте «таковости» Татхагаты описывается как более первичная по отношению к «таковости» Субхутти:

«Сказано было: «Так стхавира Субхутти родился после Татхагаты». Не будучи рожденным, стхавира Субхутти родился после Татхагаты. «Таковость» стхавиры Субхутти родилась после Татхагаты. Как «таковость» Татхагаты не пришла и не ушла, так не пришла и не ушла «таковость» стхавиры Субхутти. Так стхавира Субхутти родился после «таковости» Татхагаты. [Ведь] с самого начала стхавира Субхутти родился после «таковости» Татхагаты. И почему так? Ведь что – «таковость» Татхагаты, то – «таковость» всех дхарм. Что – «таковость» всех дхарм, то – «таковость» Татхагаты. Что – «таковость» Татхагаты и «таковость» всех дхарм, то – «таковость» стхавиры Субхутти. Как «таковость» Татхагаты не принадлежит ни прошедшему, ни будущему, ни настоящему, так и «таковость» всех дхарм не принадлежит ни прошедшему, ни будущему, ни настоящему» (*anujāto 'yam suhātiḥ sthāviraḥ tathāgatasya iti | ajātaivā suhātiḥ sthāviro 'nujātas tathāgatasya | anujātas tathatāṃ suhātiḥ sthāviraḥ tathāgatasya | yatthā*

tathāgata tathatā anāgata āgata, evaṃ hi subhūti tathatā anāgata āgata | evaṃ hi subhūtiḥ sthāviras tathāgata tathatām anujātaḥ | āditi eva subhūtiḥ sthāviras tathāgata tathatām anujātaḥ | tat kasya hetoh? yā hi tathāgata tathatā, sā sarvadharmā tathatā | yā sarvadharmā tathatā, sā tathāgata tathatā | yā ca tathāgata tathatā, yā ca sarvadharmā tathatā, sā eva subhūteḥ sthāvirasya tathatā ... vaitā tathāgata tathatā na atītā na anāgata na pratyutpannā, evaṃ sarvadharmā tathatā na atītā na anāgata na pratyutpannā

[AP, XVI, 307–308; p. 153–154].

Наконец, можно указать такие фрагменты, где «Таковость» существ, находящихся на разных уровнях пути просветления (*bhūmi*), рассматривается как единая, т. е. как Абсолют, что и позволяет сделать вывод о «равности» уровней и, соответственно, существ:

«То, Субхути, что [рассматривается как] уровень обычных людей, уровень шравиков, уровень пратйекабудд, уровень будд, то и называется «уровень Таковости» [Согласно сказанному: «Все эти [уровни] благодаря «Таковости» – не двойственны, неразделимы, неразличимы, свободны от мысленных конструкций – так они [бодхисаттвы-махасаттвы] познают] «Таковость», так они [познают] истинную природу дхарм, спасающую многих» (*yā ca subhūte prthagjanabhūmiḥ, yā ca śrāvakabhūmiḥ, yā ca pratyekabuddhabhūmiḥ, yā ca buddhabhūmiḥ, iyaṃ tathatābhūmir ity ucyate | sarvaś ca etāś tathatāyā dvayaḥ advaidhikārā avikalpā nirvikalpā itī iyaṃ tathatām itīm dharmatātmavaturantī*) [AP, XVII, 323; p. 161].

И, наконец, в ряде фрагментов «Таковость» объявляется источником просветления будд и прямо отождествляется с просветлением:

«Поэтому, Победоносный, «Таковость» является причиной просветления Победоносных Будд» (*ato bhagavaṃ tathatāto buddhānāṃ bhagavatām bodhiḥ prabhāvayate*) [AP, XII, 272; p. 135].

«Затем достойный Субхути задает Победоносному такой вопрос: «Что такое, о Победоносный, Высшее Совершенное Просветление?»

Победоносный ответил: «Высшее Совершенное Просветление, Субхути, и есть Таковость» (*tatha kaly āyasmān subhūtir bhagavantam etad avocāt kā punar eṣā bhagavān anuttarā samyak sambodhiḥ? bhagavān āha tathatā eṣā subhūte anuttarā samyak sambodhiḥ*)

[AP, XVIII, 342; p. 174].

Как замечает Т. Мурти, ссылаясь на «Махавьютпатти», *tathatā* находится в одном ряду с такими синонимичными понятиями, как *bhūtakoti*, *dharmadhātu* и *śūnyata*. Все они, в конечном счете, входят в тот смысловой объем, который содержится в категории *paramārtha* [Murti, 1960, p. 246]. В *парамартхасатве* Татхагата не отличен от Абсолюта-*матхаты* и *шуньи* [Там же, с. 283]. Но на уровне *самархитисатвы*, по-видимому, следует различать *матхату* или *абсолютную истину* и «Так Пришедшего» (*Татхагату*), кто *знает* истину [Там же, с. 277]. «Прирола Абсолюта или Шуньяты не включает в себя функцию откровения, которая неизменно ассоциируется с Буддой – Татхагатой. Абсолют является внеличностной реальностью, лежащей в основе всех феноменов. Татхагата есть Возвышенная Личность, свободная от ограничений и одаренная превосходными качествами. Хотя Шуньята не подразумевается с необходимостью в понятии «Татхагата», тем не менее она не должна быть упущена при осознании его природы, свободной манифестирующей себя как Личность, как Бог. Это природа переполняющейся через край Дюбра. Татхагата есть эманация Абсолюта, если заимствовать неоплатоническую терминологию» [Там же].

В слове *tathā* отсутствуют значения, указывающие на какие-либо пространственные и временные характеристики объекта. В нем фиксируется не столько сам факт существования, сколько способ существования (не «что» и «где», а «как»). Неприменимость пространственно-временного описания по отношению к понятиям *tathā* и *tathāgata* постоянно подчеркивается в пражняпарамитских текстах и у мадхьямиков. Но и в «Маджжхима-никае» разъясняется, что задавать вопрос о том, куда уходит после смерти «Так Уходящий», так же бессмысленно, как и спрашивать: в какую сторону (на север, на юг, на восток, на запад) уходит огонь из потухшего костра [M, I, 486].

Поскольку Татхагата, как выясняется, не может быть адекватно понят и описан в системе пространственно-временных отношений, то остается единственная область для такой попытки – это область сознания. Как уточняют буддисты, – «чистого сознания», не «загрязненного» никакими формами.

Концепция такого сознания, которое совпадает с высшей реальностью – «Татхатой», и была разработана школой йогачаров-виджнянавадинов.

Основная философская задача, которую поставили перед собой мыслители этой школы, заключалась в ответе на вопрос: как возможен переход от единой реальности к множественному бытию, и наоборот. В сотериологическом плане проблема заключалась в том, что спасение возможно только в том случае, если его источник в какой-то степени уже присутствует в спасаемом. Но, если спасение вездесуще (а этого требует логическая непротиворечивость), то тогда в чем проявляется его сущность, или, если конкретизировать проблему, – каковы методы практики спасения?

Для объединения сансарического и нирванического аспектов бытия в одно системное непротиворечивое целое требовался целый ряд «медиаториальных» категорий. Одной из них, получившей у виджнянавадинов значительное развитие, стала категория *tathāgatagarbha* («Зародыш Сущности Так Приходящего» или «Вместилище Так Приходящего»).

В своем специальном терминологическом значении понятие *tathāgatagarbha* встречается уже в «Адхьярдхашатика-пруджняпарамите», но из всех пруджняпарамитских сутр – только в ней одной [Adhyardhaśatikā, 1961, p. 92]. В «Аштасахасрике» встречается очень близкое понятие, которое уже упоминалось выше, и которое проливает свет на процесс формирования категории *tathāgatagarbha*:

«Если сын или дочь из хорошей семьи построят десять миллионов ступ, сделанных из семи драгоценностей, поместят в них мощи Татхагаты для почитания «Так Пришедшего», Архата, Полностью Просветленного, ушедшего в Нирвану, и если они будут в течение всей жизни оказывать почтение этим ступам всеми способами, какими почитают богов ..., как ты думаешь, Каушика [т. е. Шакра] большая ли заслуга, в соответствии с этим, будет произведена сыном или дочерью из хорошей семьи?»

Шакра ответил: Большая, Бхагаван, большая, Сугата ...» (*yaḥ kaṣcīṭ kulaputro vā kuladuhitā vā tathāgatasārhatāḥ samyaksambuddhasya purinirvāṇasya pūjāyai koṭiṇaḥ saparatnamayāṃ tathāgatadhātugarbhān stūpān kārayet, kārayitvā ca tān yāvajjivam ... divyābhīḥ pūjābhīḥ satkuryād ... tat kum manyase, kauṣika, api nu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānam bahupunyaṃ prasave?* | *śakra āhu: bahu, bhagavan, bahu, sugata...*) [AP, III, 62].

Как отмечает Д. С. Рузг, это место из «Аштасахасрики», рассматривающее ступу как *tathāgata-dhātu-garbha*, можно считать уже «предтечей» теории *tathāgatagarbha* в Пруджняпарамите, хотя в своем развитом состоянии эта доктрина присутствует только в «Адхьярдхашатика-пруджняпарамите» [Ruegg, 1977, p. 288].

Мощи Будды (*tathāgatadhātu*) рассматриваются здесь в качестве «зародыша» (*garbha*) будущего состояния Просветления, поскольку, являясь объектом поклонения, способствуют дальнейшему духовному совершенствованию поклоняющегося, направляя его помыслы в правильную сторону. В «Милиндапанхе» Нагасена объясняет это так:

«Блаженный ушел в покой, государь, и Блаженный не приемлет культа. Но богам и людям драгоценные мощи Татхагаты становятся как бы основой, хотя ему это и безразлично. Они же, полагаясь на драгоценную его мудрость, прилежат правильному образу действия, а потому обретают три вида благоденствия...

Как яркий, жаркий костер пылал, государь, так же точно Блаженный в десяти тысячной мировой сфере пылал славою Просветленного и потух в окончательном безостановочном покое. Как у прогоревшего костри, государь, нет приятия топлива – ни сена, ни хвороста, так же точно Благодетель человечества отбросил и успокоил всякое приятие. И если костер истощил топливо и

потух, то люди приложат свои собственные силы, старание, усердие. возьмут куски дерева, потрут их и извлекут огонь, а потом будут делать с ним, что им надобно, вот точно так же богам и людям драгоценные мощи Татхагаты становятся как бы основой, хотя ему это и безразлично. Они же, полагаясь на драгоценную его мудрость, прилежат правильному образу действий, а поэтому обретают три вида благоденствия...» (Перевод А. В. Парибка) [Вопросы Милннды, 1989, с. 128].

В качестве источника, порождающего состояние просветленности, состояние Татхагаты рассматривается и Праджняпарамита, которую называют также «Матерью Татхагат». Напомним об уже рассматривавшейся выше параллели между мощами (*шарира*) и праджняпарамитским текстом. Стоит упомянуть также о том, что Праджняпарамита и в самих праджняпарамитских текстах, и в сочинениях виджнянавадинов (например, Дигнаги) отождествляется с Татхагатой.

В «Адхьярдхапатике» *татхагатагарбха* присутствует во всех живых существах (поскольку все они обладают природой Самантабхайры) [*Adhyardhaśūtrikā*, 1961, p. 92]. В санскрите слово *гарбха* имеет несколько значений, в том числе: «зародыш» и «лоно». Теория *татхагатагарбхи* была, в основном, сформулирована в таких основополагающих текстах, как: «Татхагатагарбха-сутра», «Шрималадевисмханада-сутра», «Махапаринирвана-сутра», «Ратнаготравибхага», «Утгарагантра». В «Абхисамаяламкаре» в смысле, аналогичном *татхагатагарбхе*, используется понятие *праkritistha-gotrā* (по определению Е. Обермиллера, «изначальный, фундаментальный элемент родословной» [Obermiller, 1932, p. 118]). Слово *готра* так же, как и *гарбха*, может означать: «зародыш», но, кроме того, и — «элемент линии духовного преемства», «род», «класс», «категорию». Как показал Д. С. Руэгг, концепции *татхагатагарбхи*, *готры* и *эканы* («единой колесницы») формировались в тесном взаимодействии [Ruegg, 1977, p. 283–312].

Примечательно и, видимо, не случайно, что мифологемы *гарбха* и *Единое* оказываются в тесной связи в ряде гимнов «Ригведы», причем в наиболее «философских». *Единое*, которое символизирует в «Ригведе» одно из немногих зооморфных божеств с неясными функциями — Аджа Экапад (*ajā ekapād* букв. «Одноногий Козел», в «Ригведе» иногда обозначает солнце, *ajā* означает также «Нерожденный»), упоминается наряду *гарбхой* и *готрой* в известном гимне-брахмодье (гимне-загадке) из I мандалы (I, 164).

Чаще всего в «Ригведе» *гарбха* относится к Агни, который понимается как «зародыш вод, зародыш деревьев ... зародыш тех, что стоят, зародыш тех, что движутся (*gārbhuḥ cūsthātām gārbhuḥ carāthām*)» [Ригведа, 1989, с. 87; 586]. Агни рассматривается, как зародыш, который находится во всех существах, поскольку из всего может родиться огонь. Как небесный огонь под *гарбхой* (или *хираньягарбхой*) может пониматься и Солнце. В космогонических гимнах X мандалы *гарбха* понимается как основа и источник всего существующего и связывается с *Единым*:

«Этот Первый Зародыш породил воды,
в нем сошлись все боги
[Там], где начало Нерожденного, помещен [там] Единый,
в нем [находят] опору все существа»
(*tām id gārbham prathamāṃ dudhā ūpo
yātru devāḥ sanāgachanta viçe
ujāsyu nābhāv ādhy ekam arpitam
yasmīn viçvāni bhuvanāni tasthu*).
(X, 82, 6).

«В самом начале возник Золотой Зародыш
Родившись, он стал Единым Повелителем всех существ.
Он утвердил Землю и это Небо,

Для какого бога совершаем обряд жертвоприношения?»
*(hiraṇyagarbhaḥ sām avaritāgre
 bhūtasya jātāḥ eka patir āsī
 sa dādāhāra prthivīm dyām utām
 kāsmai devāya haviṣā vidhema).*

(X, 121, 1).

«Зная всего [на свете], зародыш вселенной,
 рождаясь, он заполнил собой оба мира»
*(viśvasya ketur bhuvanasya garbha
 ā rōdasi apr nāj jāyamānaḥ).*

(X, 45, 6).

В последнем фрагменте *гарбха* относится к Агни, которому посвящен гимн, описывающий, по существу, важнейший для всей ведийской ритуальной культуры обряд *агнихотры* и впервые формулирующий концепцию *трех огней*.

В *агнихотре* так же, как в *ашвамедхе*, воплощена центральная идея ведийской культуры (как и любой культуры вообще) о *единстве* всего существующего. Достижение единства являлось, в конечном счете, основной целью любого ритуала и наиболее ярко отразилось в последнем стихе последнего гимна «Ригведы», посвященного Агни, «гимне Единения»:

«Пусть будет / единым ваше намерение,
 едиными – наши сердца,
 Да будет единой наша мысль,
 чтобы вместе вы все легко одолели!»
*(samāni va ākātīḥ
 samānā hṛdayāni vaḥ
 samānām astu vo māno
 yāthā vaḥ susahāsati).*

(X, 191, 4).

В гимне X, 82 и X, 121 *гарбха* связывается с *Единым* и с не отождествляемым ни с одним из известных в пантеоне «Ригведы» богов, богом *Ка* («Кто»). Неизвестный бог понадобился, поскольку только он мог символизировать целое, единую ведийскую Вселенную, воплощенную в образе (символе, «знамении» – *ketu*) Золотого Зародыша (*hiraṇyagarbha*). Впоследствии под *Хираньягарбхой* стал пониматься *Брахман*. В «Атхарваведе» *Хираньягарбха* понимается как высшее, выше чего ничто не может быть названо («Атхарваведа», X, 7, 28).

Существует очень интересный текст, который проясняет ритуальную связь между *готрой* (родовым именем). *Единым* (в тексте представленным богом *Ка*), а, следовательно, и *гарбхой*. Это довольно известный фрагмент из «Джайминия брахманы», в котором описывается то, что происходит с человеком в загробном мире после его смерти. Там его встречают два стража, которые суть времена (*ritu*). Причем времена не в хронологическом, а в сакральном аспекте. Это и времена года, но также и сроки правильного совершения жертвоприношения [Семенцов, 1981, с. 87]. Вначале они, по-видимому, попадают на луну, а затем «выводят его за пределы». По смыслу текста можно понять, что имеются в виду как пределы луны, так и пределы времени [Там же]. Его подводят к солнцу и между ними происходит диалог, который и решает всю дальнейшую судьбу покинувшего земной мир. Вот как об этом говорится в тексте:

«Они выводят его за пределы. Он приходит к этому жаром пышащему. Пришедшего, [солнце] спрашивает: «Кто ты есть?» Тому, кто называется [своим собственным] именем или родовым именем, говорит так: «Хорошо, для того, кто [говорит о себе:] «Я», «мое тело», – пусть так и будет». По отношению к тому, кому достается «собственное Я», (тело) [случается вот что:] времена прибегают из того дома, где он [при жизни был домохозяином], и унося, уменьшают. Так он охватывается миром»

Поэтому следует сказать так: «Я — это Ка, ты — небо. К тебе, к солнцу, ведущему в небо, я пришел». Ведь поистине Ка это Праджапати. Поэтому, кто знает так — тот достигает неба (*suvar-ga*) (другое значение: достигает рождения в привилегированной социальной группе — *svargga*); поистине, к солнцу идет он.

[Солнце говорит] ему: «Кто ты есть, тот и я есть. Кто я есть, тот и ты есть. Приди сюда!» Тогда он постигает сущность совершенных добрых деяний. Его сыновья пользуются наследством, а предки [плодами] добрых деяний. У того, кто знает так — два тела, два наследства. (одно тело и всего одно наследство у того, кто не зная этого, лезет в огонь, совершая жертвоприношение агнихотры) (*tum hātyarjayante | sa huitam āgacchati tarantam | tam hāgatam prechati : kas nam asi? iti | sa yo ha nāmnā vā gotreṇa vā prahrāte tam hāha : yas te 'yam mayy ātmābhūḍ eṣa te sa iti | tasmin hātan pratipattu tvasu sampalāyapudgrhitam upakarsanti | tasya hāhorātre lokam āpnutah || tasmiṇ hātena prahravitu : ko 'ham asmi suvas tvam | sa tvām svargyamsvarg agām iti | ko ha vai prajāpatiḥ | atha haivamvid eva suvargaḥ | sa hi suvar gacchati || tam hāha : yas tvam asi so 'ham asmi | yo 'ham asmi sa tvam asi | ehi 'ti | sa etam eva sukrītasam apyeti | tasya putrā dāyām upayanti pitaras sādhuḥkṛtyām | sa haivamvidvān dvyatmā dvidāyuh | ekātmā haivaukādaya etad avidvān agnihotrām jahoti ||*) [Jaiminiya *Brahmana*, 1.18, 1974, p. 11].

Обратим внимание на то, что самым существенным моментом в этом диалоге является знание имени и *готры*. Фактически судьба человека зависит от того — с какой *готрой* он себя идентифицирует. В. С. Семенов отмечает, ссылаясь на работы М. Элиаде [Eliade, 1970, p. 203: 212], что мотив спрашивания имени в загробном мире присутствует во многих мифологиях шаманского типа и указывает на очевидную параллель с процитированным выше текстом «Джайминия Брахманы». Комментируя ситуацию с выяснением на небе имени и родовой принадлежности, он показывает, что в соответствии с кругом идей данного текста (т.е. «Джайминия Брахманы») и ритуальных текстов вообще, а также формулой «кто так знает» (*ya evam veda* сокр. — *у.е.в.*) знание человеком своей родовой сущности означает, что «знающий так» превращается в содержание своего знания (в несколько другом аспекте, но, по существу, об этом же писал и А. М. Пятигорский [Пятигорский, 1973, с. 216–264]), т.е. в еще одну родовую сущность, в члена рода. В. С. Семенов убедительно доказывает, что такие представления не только существовали, но и были весьма широко распространены, ссылаясь на правило грамматики Паинини, согласно которому имя потомком образуется от имени предка посредством *вридхи* первого слога. Кроме того, это подтверждается анализом ряда древних обрядов, связанных с почитанием предков (например, поедание клецки или лепешки *pinḍa*, ритуально замещающей тело умершего предка, бездетной супругой жертвователя) [Семенов, 1981, с. 153–154].

Таким образом, буддийские тексты, в которых встречается упоминания о *готрах* шраваков, пратьскабул и бодхисаттв, а также говорится о том, что в конечном счете существует только одна *готра* — в сущности, следуя логике и духу древней ведийской традиции. Последняя, в том виде, в каком она отразилась в тексте «Джайминия Брахманы», во многих отношениях обнаруживает, как считает В. С. Семенов, определенную близость идеологиям шаманского типа. «Ценность свидетельства «Джайминия Брахманы», — отмечает он, — состоит в том, что она дает эти учения, происходящие, вероятно, из магических воззрений, близких шаманизму в почти чистом виде» [Там же]. Этим, по-видимому, объясняется присутствие ярко выраженной «субстратной основы» в учении о *готре* и *гарбхе*, которая присутствует и в буддийской концепции *матхагатагарбхи*. Как утверждает Е. А. Торчинов, «доктрина Татхагатагарбхи представляет собой максимально онтологизированный вариант буддийской философии, подводящей онтологическую базу под философскую психологию буддизма», причем именно субстанциализм этой доктрины «обусловил ее первостепенную значимость для китайских буддийских школ (прежде всего для тяньтай, хуаянь и чань)» [Махаяна праадхотнада... 1992, с. 36, 57]. Работа И. Раи убедительно показывает, что приблизительно эти же обстоятельства (учитывая влияние Бон) могли повлиять и на распространение доктрины *матхагатагарбхи* в Тибете (см.: [Racz,

1997]). Причем в Тибете слово *гарбха* стали переводить преимущественно как «зародыш», а в Китае и во всей дальневосточной традиции – как «лоно», «вместилище».

В становлении китайской традиции теории *матхагатагарбхи* значительную роль сыграл трактат «Махаянашрадхотпада-шастра», приписываемый Ашвагхоше. Но, поскольку ни санскритский оригинал, ни тибетский перевод этого сочинения не известны, то можно констатировать его фактическую принадлежность целиком китайской и дальневосточной традиции. Согласно трактату, *матхагатагарбха* (кит. *жэулай цзан*) отождествляется с «единым сознанием» (*и синь*) и «истинной реальностью» (*бхутататхата, чжэнь жэу*). Как *матхагатагарбха*, так и сознание содержат в себе одновременно два аспекта: чистый и «омраченный». Вследствие наличия чистого аспекта, все существа изначально способны достичь просветления, для этого им достаточно встретиться с Татхагатой, который актуализирует чистый аспект их природы. Вследствие присутствия «омраченного» аспекта они пребывают в «мире смертей и рождений», который воспринимают своей «различающей мыслью» как множественный.

Концепция *матхагатагарбхи*, как уже отмечалось, оказала значительное влияние на становление таких дальневосточных школ, как Хуаянь-цзун (яп. Кэгон-сю), Чань (яп. Дзэн), Чжэньянь (яп. Сингон). Основные идеи этой доктрины повлияли на формирование базисных установок восприятия человека человеком в буддийской культуре, а также на отношение к окружающей среде, поскольку представление о присутствии природы Будды впоследствии (например в Чань) распространилось и на неживую природу.

С теорией *матхагатагарбхи* находятся в тесной связи представления о *гарбхадхату* («мир чрева» яп. *тайдзокай*) и *ваджрадхату* («мир ваджры» яп. *конгокай*) – две ипостаси Махавайрочаны в учении школы Сингон. В этой связи хотелось бы опять вспомнить один из фрагментов «Джайминия Брахманы» (1.17), непосредственно предшествовавший процитированному выше (1.18), в котором излагается учение о земном и небесном «чреве» (*йони*). Нельзя не отметить сходство семиотической конструкции и используемого «инструментария» (вплоть до деталей) между ведийской и буддийской традицией. Принцип *Единого* и *Экаяны* и в том и в другом случае фундировал основную идею о наличии единой человеческой общности, единой цивилизации. Применительно к буддизму, особенно дальневосточному и центральноазиатскому, концепция *экаяны* обеспечивала наличие общей идейной базы при наличии концептуальных и политических разногласий между отдельными школами. Можно констатировать, что теория *матхагатагарбхи* и связанная с ней концепция *экаяны* в существенной степени повлияли на пути развития буддийской цивилизации. Нельзя не обратить также внимание на то обстоятельство, что главным «механизмом» перевода субъекта из профанного мира в мир вечности и абсолюта как в ведийской традиции, так и в буддизме служило особое *знание, видение или интуиция*, одним из обозначений которого в буддизме является *праджня* (*prajñā*).

§ 6. Праджня и Праджняпарамита

Сутры Праджняпарамиты относятся к числу наиболее ранних источников буддизма Махаяны. Они явились теоретической основой для последующего развития его основных религиозно-философских школ. Поскольку эти тексты были канонизированы и их авторитет был неоспорим для всех, в том числе и полемизирующих друг с другом направлений махаянского буддизма, естественно, возникла проблема интерпретации канонических положений в зависимости от потребностей и логики собственного развития тех или иных философских школ. Другой аспект проблемы связан с тем, что на протяжении более чем тысячелетней (только в пределах Индии) истории создания и изучения праджняпарамитской литературы неизбежно изменялся исторический контекст, влияющий на восприятие и понимание одних и тех же памятников, и это соответственно влияло на их интерпретацию в изменившихся исторических условиях.

К этому «временному» аспекту проблемы текста примыкает «пространственный»: Праджняпарамита изучалась и распространялась не только в Индии, но и далеко за ее пределами, т. е. существовала проблема столкновения и взаимодействия с иными философскими и культурно-психологическими традициями, проявлявшаяся на уровне перевода текста на другой язык и его интерпретации в иной культурной среде. Наконец, можно говорить о происходящем уже на наших глазах своеобразном «столкновении» религиозно-философской и научной парадигм в осмыслении буддийского теоретического наследия и возникающей при этом проблеме его интерпретации.

Э. Конзе по поводу некоторых из перечисленных здесь герменевтических проблем замечает в одной из своих работ следующее: «Праджняпарамитские тексты потому так «ускользающие» от нашего понимания, что они полны скрытых намеков, аллюзий и косвенных ссылок, отсылающих к первоначальному корпусу канона и традициям, хранящимся в памяти буддийской общины того времени. Очень часто они — эхо более древних хорошо известных в свое время положений. Вплоть связи с этими положениями они лишаются большей части своего смысла. Сейчас мы кропотливо восстанавливаем то, что выглядело само собой разумеющимся 1500 лет назад» [Конзе, 1948, N 2, p. 3].

Наиболее древний из дошедших до нас текстов Праджняпарамиты — «Аштасахасрика-Праджняпарамита-сутра». Некоторые ее части датируются Э. Конзе [Конзе, 1960, p. 3] приблизительно 100 г. до н. э. Но Л. Мьяль считает, что, «по-видимому, во время создания «Аштасахасрики» существовали уже некоторые праджняпарамитские тексты, которые, по всей вероятности, не сохранились» [Мьяль, 1973, с. 212]. Он же отмечает в «Аштасахасрике» свидетельства существования устной традиции Праджняпарамиты [Там же]. Можно предположить, что еще до «Аштасахасрики» существовала какая-то группа текстов, нигде не зафиксированных или рано утраченных, в которых содержались идеи Праджняпарамиты.

В литературе существует несколько точек зрения относительно места их первоначального возникновения. Наиболее распространенная из них связывает появление первых праджняпарамитских текстов с деятельностью махасангхиков на юге Индии. Южное происхождение Праджняпарамиты подтверждается наличием в тексте ранних сутр отдельных слов и выражений, используемых только в южных диалектах, а также присутствием дравидского субстрата в мифологии. Персонафикация Праджняпарамиты в виде женского божества и представление о ней как о «Матери Будд» связывается Э. Конзе с матриархальными традициями дравидов. Влияние этих традиций, возможно, прослеживается и в названии нумерологических текстов ранних абхидхармических трактатов — матрик. Их возникновение, отмечает В. И. Рудой, «было связано с мнемотехникой древнейшей буддийской традиции, располагавшей только Сутта- и Винья-питаками, но не Абхидхармой в собственном смысле. Множество понятий, рассеянных по различным беседам и наставлениям, не представляло целостной системы, и запоминание их, не говоря уже об интерпретации, было связано с большими трудностями. Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запоминания этих понятий, образующих в своей совокупности Дхамму, т. е. буддийское учение, представлялись их суммарные списки, построенные по числовому принципу. Такие списки получили название матрик, и именно из их интерпретации и развилась каноническая Абхидхарма» [Рудой, 1980, с. 11]. Слово «*mātrikā*» в буквальном переводе означает «мать», а также «магическая буква», «магический алфавит». В раннем буддизме списки дхарм — матрики — рассматривались как вместилище мудрости — праджня. Мудрость порождает состояние пробуждения, просветления — бодхи. Здесь присутствуют, на наш взгляд, отголоски тех представлений, согласно которым всякое благо для человека могло происходить только от божества-прародительницы, а мудрость могла быть только божественной благодатью, даруемой за особые религиозные заслуги либо приобретаемой в результате успешной магической практики.

На неземной характер Праджняпарамиты как *особой мудрости* указывают и все легенды, связанные с началом ее распространения. Будон (1290–1364), известный тибетский историк и систематизатор Капцжура, в «Истории буддизма» сообщает, что полный текст Праджняпарамиты, содержащий 1000000000 шлок, хранится во дворце царя *гандхарвов* (мифические существа полубожественного происхождения, обитающие в верхней части неба), менее детальный вариант в 10000000 шлок находится в сфере царя богов и еще более сокращенный вариант – собственно «Шатасахасрика» (Праджняпарамита-сутра в 400000 шлок) – у *нагов* (мифические существа, обитающие в подземном мире, реках, озерах, водоемах, полузмеи-полулюди) [Buston, 1932. II, p. 170].

Именно от *нагов*, согласно легенде, Нагарджуна и получил Шатасахасрику, которая символизирует здесь вообще полное праджняпарамитское знание. Приведенная легенда является вариантом очень распространенного всюду мифа о змее-поглотителе, мифа, отражающего структуру обряда инициации. Для нас существенно то, что иницируемый после пребывания в чреве змея либо после посещения места его обитания вод водой или под землей приобретает магические способности. Анализируя этот миф, В. Я. Пропп пишет: «От змея (из змея) или другого животного в обряде выходит охотник, в мифе – великий охотник, великий шаман». Оттуда же приносится первый огонь, а при появлении земледелия – первые плоды земли, оттуда же идет и гончарное искусство. Мы увидим, что дальше «будет следовать великий вождь, а еще позже – бог» [Пропп, 1986, с. 229]. Далее В. Я. Пропп отмечает, что в результате приобретения этих магических способностей «герой получает всеведение» [Там же, с. 230], и делает вывод о том, что «первоначально приобретались способности чисто охотничьи, затем способности, связанные с гончарным искусством, земледелием и т. д. По мере того как человек овладевал природой и производством, отпал магический характер этих способностей и искусств, но те способности, по отношению к которым человек все еще оставался беспомощным, эти способности, хотя бы в мифе... все еще приобретаются с участием змей» [Там же, с. 231].

Ситуация с Нагарджуной и пагами, как мы видим, полностью укладывается в описанную выше схему мифа, и для нас существенно, что, во-первых, праджняпарамитское знание описывается как *сверхзнание*, как *магическое знание*, приобретаемое в результате обряда посвящения. Во-вторых, текст Праджняпарамиты в виде материализованной формы этого знания (т. е. в виде книги) рассматривается как *магический предмет*, владение которым обеспечивает владение сверхзнанием, но в то же время способен благодаря своим магическим свойствам охранять от воздействия злых сил. Отметим связанный с этим обычай прикладывания священных буддийских текстов к темени, бытующий и в настоящее время. В-третьих, владение Праджняпарамитой как магическим знанием в принципе, по логике мифа, имеет погенцию обладания социальной властью (*концепция чакравартина*), а также перспективу деификации. В-четвертых, психические способности, описываемые в праджняпарамитских текстах как *праджня*, остаются для мифологического сознания, порождающего подобные мифы, рационально и практически не освоенными, т. е. такими, «по отношению к которым человек все еще оставался беспомощным». Все эти мотивы присутствуют и в иконографии Праджняпарамиты, среди атрибутов которой помимо книги (т. е. текста Праджняпарамиты) есть и меч (см. [7, с. 125]). Отметим, что в мифологии традиционно меч является атрибутом царской власти, причем получение его нередко сопровождается предвзвешенным единоборством со змеем или драконом. Можно вспомнить здесь миф о Сусаное, добывшем меч – одну из «божественных» регалий императорской власти в Японии – из хвоста восьмиглавого дракона. Символика меча в иконографии Праджняпарамиты иная и связана с процессом уничтожения, «отсечения» *неведения* и *клеш* (моральных загрязнений), но традиционному мифологическому сознанию эти тонкости могли быть и неизвестны.

Другой момент, связанный с мотивом змея-поглотителя, проявляется с присутствующей здесь явно символической воды. А. В. Парибок, посвятивший этому вопросу специальную работу, делает вывод, что вода в палийских источниках «символизирует психику вообще и бессозна-

тельное в особенности» [Парибок, 1987, с. 155]. Хотя он полагает, что истолкование пути как переправы, в которой один из берегов символизирует конечную цель, нирвану, не имеет смысла, нам представляется, что мотив переправы все-таки на определенном раннем этапе существовал и отражал мифологический уровень сознания. В мифологии водная переправа связана с путешествием в царство мертвых. Причем присутствие в качестве перевозочного средства лодки (что явствует из контекста), а не животного (коня), согласно В. Я. Проппу [Пропп, 1986, с. 211], ясно указывает на неарийское происхождение мифа.

Касаясь этимологии слова «*парамита*», А. Н. Игнатович замечает: «Парамита» - это то, что перевозит на другой берег (ср. «паром»). В переводах этого слова на китайский язык идея «переправы» к Нирване выражена весьма отчетливо: «парамита» передается как «достижение другого берега» (кит. «даобнянь», яп. «то-хиган»); «другой берег» - распространенное в буддийской литературе метафорическое обозначение Нирваны, «достижение точки (цели), переправа (к цели)» (кит. «ду», яп. «до»), «достижение беспредельного (переправа к беспредельному)» (кит. «дуунзи», яп. «дому-гоку») [Игнатович, 1988, с. 170].

Связь бессознательного (сна как бессознательного состояния) со смертью достаточно подробно исследована этнографами. Для того чтобы приобрести новое знание (а оно всегда жестко связано с определенным социальным статусом), герою мифа необходимо было ритуально «умереть», т. е. пройти обряд инициации, отбросить «старую память», «старое сознание», для того чтобы приобрести новое. Таким образом, момент перехода через бессознательное, через состояние «смерти», оказывался совершенно неизбежным. Поэтому «погружение в поток» бессознательного с точки зрения мифологического сознания имеет вполне определенный смысл. *Srotāpinnā* («вступивший в поток»), а с точки зрения А. В. Парибка - «обретший слух», так как согласно его толкованию символики воды в буддизме «вступать в нее нужды нет, напротив, проблема в том, как бы выбраться» [Парибок, 1987, с. 155] - это попросту иницируемый в соответствии с мифологическими представлениями. Другое дело, что буддисты стремились подняться над уровнем мифологического сознания и дополнить его рациональное знание. И это им удавалось, но сразу и полностью отказаться от мифологических категорий и образов они, конечно, не могли. В этом смысле выражения из шлоки «Сутта-Нипаты» и «Дхаммапады»: «...тот монах оставляет и тот, и этот берег»; «Для кого нет ни того, ни этого, ни того и этого берега...» отражают, на наш взгляд, стремление преодолеть рамки изживших себя образов, уходящих своими корнями в старую мифологию и не способных адекватно выразить новую психологическую реальность, возникшую именно в связи с практикой буддизма. Авторы этих текстов решали ту же задачу, которую ставили перед собой создатели Праджняпарамиты. В. И. Корнев обращает внимание на эту взаимосвязь, приводя в качестве аргумента, кстати сказать, ту же 385-ю шлоку из «Дхаммапады» [Корнев, 1987 с. 301].

Буддийские источники не едины в объяснении этимологии слова «*pāramitā*». Если Харибхадра в «Абхисамаяламкаралоке» производит его от двух корней: «*pāram*» (берег) и «*iā*» (движение) - и дает ту интерпретацию слова, о которой уже говорилось выше [Murti, 1960, p. 28], то «Ашгасахасрика» [*Aśgaśaśrikā*, 1960, p. 81] производит «парамиту» от «*parama*» (высший), толкуя ее с точки зрения высших достоинств как самой Праджняпарамиты, так и совершенствующихся в ней. Любой из этих смыслов может иметь, как было показано выше, мифологическое содержание, но первый вариант поддается также переосмыслению и в чисто логической форме.

Если такие парамиты, как «дана» - «парамита даяния», «вирия» - «парамита усердия», «дхьяна» - «парамита созерцания», могут быть описаны как психологические свойства личности или формы поведения, которые возможны и желательны в норме, но поддаются развитию до большого совершенства, то *праджняпарамиту* принципиально нельзя описать как обычное, нормальное состояние человека, достижимое путем накопления и приращения усилий, постоянной тренировки и т. д. *Праджняпарамита* в отличие от других парамит никак не связана с по-

вседневной практикой, образом жизни, нормами нравственности и морали. Она, безусловно, какое-то знание, в мифологическом сознании связываемое, как мы видим, со сверхчеловеческим, неземным знанием, которое не может быть получено обычным путем. В «Аштасахасрики» это знание определяется как *asanga-jñāna* – «несвязанное знание» [Там же, с. 136].

Согласно Харибхад্রে, это такое знание, «которое не имеет признаков и полностью независимое» [Murti, 1960, p. 443], т. е. это несистематизированное и, по определению (см. выше), вообще не поддающееся систематизации знание в отличие от Абхидхармы. Если быть еще более точным, то это такое знание, которое вообще не поддается определению. Л. Мьяль по этому поводу замечает, что авторы «Аштасахасрики», по-видимому, считали определение Праджняпарамиты ненужным и невозможным. Поскольку все попытки определить Праджняпарамиту как какое-то содержательное знание оказались неудачными, остается предположить, что Праджняпарамита есть указание, знак какого-то состояния, скорее всего психологического, или какой-то ситуации.

В очень короткой «Мандукья упанишаде», состоящей всего из двенадцати частей и посвященной толкованию звука «АУМ», «праджня» упоминается в двух из них:

«Когда уснувший не имеет никакого желания, не видит никакого сна – это глубокий сон. [Находящаяся в] состоянии глубокого сна, ставшая единой, пронизанная лишь познанием, состоящая из блаженства, вкушающая блаженство, чье лицо – мысль, праджня – [вот] третья стопа [5].»

Состояние глубокого сна, праджня – звук м, третья часть из-за изменения или поглощения Поистине, кто знает это, измеряет все сущее и поглощает [его в себе]» (11). (Перевод А. Я. Сыркина) [Упанишады, 2, 1992, с. 201–202].

«Измеряет все сущее и поглощает его в себе» – возможно, потому, что «*pra-jñā*» – буквально: «знание, заполняющее все пространство». В комментариях на эту упанишаду *праджня* ассоциируется с «будущим временем», «глубоким сном», «чистым познанием» и «блаженством». В буддизме *праджня*, напротив – «пробуждение», но также «блаженство» и «чистое познание», точнее – «интуиция».

Если продвигнуться еще дальше в глубь веков, то можно обратить внимание на такое древнее ведийское словосочетание, как *parāṇ parāvataḥ*, которое, как отмечает В. С. Семенцов, многие комментаторы (например, Шанкара) уже явно не понимали. Напомним, что *parāṇ parāvataḥ* в «Брихадараньяке» – конечная цель «пути богов». В. С. Семенцов переводит это выражение как «запредельную даль», обращая внимание на то, что в брахманах оно носит «явно архаичный характер», а также на связь с Индрой, для которого оно служит обителью (например, в «Айтарее брахмане»: «Убив Вритру, Индра ушел в запредельные дали; в запредельную даль ушел он», в «Ригведе»: «словно страшный рыскающий зверь горный, ты [Индра] пришел из дали запредельной»; «тот, чей свет достигает [сюда] через сухую степь, из запредельной дали»). [Семенцов, 1981, с. 136–137]. В связи с последним примером обратим внимание на уже отмеченную выше связь шуны с «пустынностью».

Убийство Вритры, как известно – главный подвиг Индры. Вместе с тем, в «Авесте», отражающей более ранний период жизни индоиранских племен, *verēθra* означала не «демона Вритру», а некое безличное «препятствие», которое побеждается теми, кто обладает особой силой, имеющей в «Авесте» название «*x'arenah*» («лучистый», «золотой», «небесный»). Получение этой силы приводит к увеличению продолжительности жизни «за пределы года», т. е. к бессмертию, чему способствуют возлияния Хаомы (Сомы).

В. С. Семенцов указывает далее на связь ригведийского термина *svarnara* («золотой», «небесный»), обозначающего небесный источник Сомы, а также вместилище небесных вод и огня с авестийским *x'arenah* [Там же, с. 138] и цитирует ригведийский гимн Индре (4.21.3), где *svarnara* и *purāvat* указываются как места обитания Индры, причем последнее отождествляется с «престолом *pita*»: «Приди, о Индра, от неба, от земли, быстро [приди] от моря или же от суши;

да укрепишь ты нас, о друг Марутов, [приходящий] от сварнары или от запредельности, от престола правды».

Любопытно также сделанное здесь замечание о том, что источник небесных вод и огня и жизни — это то место, где авестийский Йима (= ригведийскому Яме) умирает, теряя свою *x'arenah* [Там же, с. 139].

Отметим, что *parāvat* обозначает, таким образом, область запредельности, противоположную по своим свойствам загробному миру Ямы, что, в общем-то, и отмечается в учении о «двух путях».

Г. Д. Скрынникова, совершенно верно связывая понятие «харизмы» с иранским термином *фарн* (в случае с авестийским выражением *x'arenah* эта связь еще более очевидна), пишет: «В сасанидском искусстве образ барана как воплощение *фарна* связывается с Вертрагной, который в образе ветра называется «несущий *фарн*», где *фарн* толкуется как божественное знамя, знак (ср. *сульдэ* = *туз сульдэ*). ...Орнитоморфный облик *фарна* — в образе птицы варэгна (сокол Варган, инкарнация Вертрагны) — был связан с Йимой». (Очевидно, эта связь не была прямой, поскольку далее автор, цитируя В. Н. Топорова, отмечает, что «отцовский *фарн* не уходит в царство мертвых так же, как и *фарн* царя после его смерти находится в гробнице. Проблема сохранения харизмы и ее воздействия на природу и социум и после смерти ее обладателя решается воплощением ее в различные объекты, которые становятся предметом культа (она может мультиплицироваться)») [Скрынникова, 1997, с. 168].

Pāramitā в буддизме означает «выход за пределы», т. е. то же, что и *paravat* в ведийской культуре, да и этимологически они очень близки. Встречаются и буквальные совпадения, например, в ригведийском гимне «К Рудре»:

*«Из (всего), что рождено, о Рудра, ты самый
блестательный (своим) блеском,
Самый сильный из сильных, о ты, с ваджрой в руке.
Переправь нас благополучно по ту сторону нужды!
Отбей все преследования недуга!»*

(Перевод Т. Я. Елизаренковой) [Ригведа, 1989, с. 274].

Комментируя выражение «переправь... по ту сторону (*pārsi pārām*)!» или «на гот берег», Т. Я. Елизаренкова отмечает, что этот образ, характерный для «Ригведы», «в дальнейшем часто встречается в буддийской литературе» [Там же, с. 682].

Можно предположить, что Праджняпарамита как «выводящее за пределы, заполняющее собой все пространство знание истинной сущности [пустоты]» продолжала сохранять свои генетические связи с древней традицией, что особенно ясно проявляется в текстах, так или иначе связанных с «народным буддизмом».

Далее, учитывая, что Праджняпарамита — понятие чрезвычайно «размытое» («знание, не имеющее признаков»), можно с большой долей вероятности предположить, что оно окажется в ряду каких-то тождеств. Учитывая также, что это все-таки понятие буддийское, можно предположить, далее, что другими понятиями в этом ряду тождеств будут такие, как *Будда*, *Дхарма*, *Учение*, *Нирвана*.

Действительно, в текстах буддизма махаяны можно встретить такие ряды тождеств (см. [Conze, 1948]). Но место *Праджняпарамиты* в этом ряду все же, как это ни парадоксально, особое. Она является тем звеном, без которого вся цепочка рассыпается, превращаясь в ряд обособленных, вполне определенных понятий. Выхваченная в своей особенности из этого ряда, *Праджняпарамита* может даже рассматриваться как нечто психологически и онтологически более первичное по отношению к другим членам этого ряда [Там же, с. 225]. В этом смысле она представляется чистым *Абсолютом*, о котором ничего больше и сказать нельзя, кроме того, что это *Абсолют*. Но на уровне феноменального бытия *Праджняпарамита* превращается в почти бесконечную цепь приближений к состоянию *Абсолюта* или же бесконечную цепь интерпрета-

ций этого состояния в зависимости от ситуации и действующих лиц. Здесь *Праджняпарамита* превращается уже в *текст* – систему знаков, которые по своей природе тождественны, но эта тождественность прямо не проявляется для тех, кто привык воспринимать множественность как многообразие. Выявление этой тождественности и составляет, собственно, практическую сторону *Праджняпарамиты*.

По смыслу *Праджняпарамиты* как категории и всего учения в целом нет необходимости употреблять различные слова (если и поскольку вообще приходится их употреблять) для обозначения: «содержания учения» – «того, что излагает» – «то, с помощью чего это содержание излагается» – «то, благодаря чему оно осознается» – «того, кто его воспринимает». Разумеется, такое понятие однозначно определить принципиально не возможно, учитывая, что его многозначность может присутствовать и «работать» в каждом его употреблении, независимо от контекста. Соответственно у каждого, кто его употребляет, предполагается наличие определенной интуиции.

На психологическом уровне *Праджняпарамита* – «это, во-первых, по особым правилам порожденный текст, который может иметь вид внутренней речи, устной речи и письменно зафиксированного текста, носящего название «*Праджняпарамиты*» и целью которого является создание наивысшего уровня сознания человека. Во-вторых, *prajñāpāramitā* – это одно из названий наивысшего состояния сознания, отражающее его способность полностью понимать текст «*Праджняпарамиты*» и порождать новые тексты такого же типа» [Мялль, 1987, вып. 309, с. 209]. Он представляет механизм порождения нового текста как развертывание исходного тезиса: «Дхарму можно рассматривать не только как элемент текста, но скорее как текст, который может иметь любую протяженность, начиная с одной буквы, например «А» (полное название этого текста в каноне – *Bhaguvati prajñāpāramitā sarva-Tathāgata-māhā ekākṣarā nāma*), или даже с паузы и кончая такими объемистыми сутрами, как «Аватамсака», «Шатгасахасрика-Праджняпарамита», или даже всей совокупности буддийской литературы («Учение Будды»), настоящий объем которой, кстати, по некоторым причинам (в течение истории все время создавались новые канонические тексты и в то же время исчезали многие другие) не известен ни одному буддологу» [Мялль, 1987, вып. 754, с. 24]. Что касается праджняпарамитской литературы, то здесь историческая тенденция развивалась в следующем направлении: от больших текстов «Аштгасахасрики» и других до малых сутр типа «Экакшары» и «Свалпакшары». И это вполне понятно, поскольку малые сутры выполняли роль конспекта или даже знака по отношению к пространственным праджняпарамитским произведениям и всей вообще буддийской литературе. Вместе с тем структура текста, чаще всего скрытая от глаз непосвященного читателя, во столько же раз усложняется, во сколько раз уменьшается печатный объем текста (объем содержания остается равновеликим другим праджняпарамитским текстам). Таким образом, объем содержания праджняпарамитских понятий и объем текстов могут меняться, не меняя своего основного отношения к обозначаемой ими реальности.

§ 7. Ранняя Мадхьямика и влияние праджняпарамитских идей на философию буддизма Махаяны

Ранний буддизм выдвинул два фундаментальных теоретических положения, сразу выделивших его среди других философских направлений Древней Индии: теорию *дхарм* и концепцию *pratityasamutpada*. Отрицая существование особой духовной субстанции (*атман* старых брахманических систем), буддисты предприняли попытку решить проблему индивидуальной субъективности, опираясь на методологию феноменологизма. Неразрывно соединив психофизическую модальность с ее атомизированной метрикой, они получили в результате понятие «*дхарма*», в котором качественная определенность непосредственно обретала онтологический статус, не нуждаясь в помощи какой-либо дополнительной категории.

Если в теории дхарм единицей психического анализа служил минимально возможный в интроспекции объем ощущения и восприятия, то в концепции *пратитьясамутпады* мерой являлся полный жизненный цикл, разделенный на двенадцать *нидан*, или *бхаван*, на протяжении которого формируется то, что может быть обозначено как *личность* или как то, что охватывается объемом индивидуальной памяти.

Разработка Шакьямуни концепции *пратитьясамутпады* имела выдающееся значение для развития индийской теоретической мысли и мировой философии в целом. Она явилась тем четко фиксированным переломным моментом в истории развития индийской философии, аналога которому не обнаруживается в Европе, когда, как указывает Рис-Дэвидс, был ясно осознан, сформулирован и представлен миру закон всеобщей причинности [Rhys Davids, 1899, p. 45–47]. Именно конкретика непосредственно обнаруживаемых в индивидуальном опыте состояний была главным объектом теоретических и практических усилий ранних буддистов-абхидхармистов.

Если речь шла о дхармах, то под выражением «*все дхармы*» подразумевалось не какое-то определенное количество всех мыслимых элементов, а вполне конкретный список классифицированных определенным образом дхарм, который заучивался, осмыслялся, «вращался в сознании». Вне такой классификации, в которой каждая дхарма обладала своим признаком (*сваккаина*), своим наименованием, само понятие «дхарма» как таковое теряло смысл, становилось «пустым». На это обстоятельство и обратили внимание создатели сутр Праджняпарамиты.

Если для абхидхармистов реальность представляла собой непрерывный поток мгновенных состояний-дхарм, и «истинное видение этой реальности» (*ятхабхутам*) означало обретение мудрости (*праджня*), то пражняпарамиты приняли к выводу, что не существует непосредственного знания о дхармах. Все, что мы узнаем о дхармах, является уже продуктом ментального конструирования (*викальпи*), и, следовательно, «собственный признак» дхармы целиком совпадает с ее именем.

Таким образом, ничем, кроме названий, дхармы друг от друга не отличаются, являясь не более чем поименованным объектом познания (*джня*), т. е. продуктом самого ума. Никакой «собственной сущности» у дхарм не остается. Иначе можно сказать, что их *свабхава* пуста (*шунья*). Праджня в Праджняпарамите достигается не «вращением в сознании» списка дхарм, их классификацией по *скандхам*, *аятам* и *дхаму*, а именно в результате осознания их пустоты. В древнейшей пражняпарамитской сутре «Ратна-гуна-самчая-гатха» об этом говорится так:

«...Все дхармы нестабильны, блуждают без дома, несхватываемы [сознанием]...». «[Понятия] «рупа», «самджня», также «ведана», «четана» и «виджняна-скандха», употребляют [теми, кто] рассматривает их [поверхностно], без мудрости. Эти скандхи пусты в восприятии бодхисаттвы, используются как знак нерождения, непривязанности» [Rgs I: 9].

Авторами сутры высказывается очень интересная мысль, имевшая большое значение для дальнейшего развития философии буддизма: если наименование скандх (и дхарм) чисто условно и не имеет никакого отношения к той сущности, которая им приписывалась или «примесливалась», то что же они в действительности обозначают, какая реальность стоит за ними? Единственная реальность, которая за ними обнаруживается, — это пустота, которая не рождается и к которой невозможно «привязаться».

«Ни рупа-ведана, ни самджня, ни четана, ни виджняна-скандха не прибывают — они бездомны».

Пребывая в неуклонной твердой мудрости, он [бодхисаттва] обладает мыслью о невозникновении, остается верным самадхи «спокойствию».

Успокоив себя, пребывает бодхисаттва, собственную сущностную природу дхарм постигая. У него не возникает сосредоточения на мысли о «Я»

Так практикует [бодхисаттва] пребывающую пражню Сугаты и даже не ставит вопроса: «Где пребывают дхармы?» «Пребывая, не прибывают», — так он их постигает.

Такова высокой Праджняпарамиты стезя
 Так они [дхармы] не существуют, таковы эти несуществующие.
 Наивные люди придают форму несуществующему, реализуя «знания».
 «Существование» и «несуществование» – обе эти дхармы нереальны
 Так продвигается в постижении бодхисаттва.
 [Они] подобны иллюзии, «майе», – так он познает пять скандх.
 Иллюзорны и любые другие скандхи.

Практика успокоения свободна от восприятия многообразия (списка дхарм. – С. Л.)...»

[Rgs 1, 10–14].

В концепции абхидхармистов представление о мгновенно проявляющихся дхармах и само ключевое понятие «возникновение» (*самудая*) немислимы вне категорий прошедшее (*ати-ти*), будущее (*анагата*) и настоящее (*пратьянана*) – «три периода времени», как еще некогда называют.

«Бодхисаттва не знает ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. – утверждает «Ратна-гуна-самчая-гатха», – три периода времени чисты, кто чист, тот свободен от условий, беспрепятственен» [Rgs 1, 23].

Анализ Абхидхармы исследовал поток психофизических состояний, объединенных индивидуальным сознанием. Целью этого анализа было опровержение существования индивидуального «Я», субстанциональной души (*атмана*). Другие сознания из этого анализа совершенно «выпалили», и очень остро вставала проблема интерперсональности, которая в рамках классической Абхидхармы не решалась. Праджняпарамитисты первыми поняли, что одним знанием страдания не победить, необходимо еще и сострадание (*каруна*), которое может быть действительным только в том случае, если оно, в свою очередь, не порождает ложных концепций о существах, являющихся объектами этого сострадания.

«Время любого периода ведает бодхисаттва.

Таким образом, практикуя: не приходя, отражает, великое порождает сострадание и невосприятие «существова».

Такова высокой Праджняпарамиты стезя

Как только [появляется] восприятие «существова», оно производит восприятие страдания.

Из страдания сделан этот мир, ради [страдания] сделан.

Тот, кто представляет бодхисаттву, как существа, обладающее самостью «Я», – не на стезе высокой Праджняпарамиты.

Там, где [обнаруживают] «Я», там следует мудра видеть всех живых существ.

А где живые существа, там следует осознать все дхармы.

Перождение и рождение – не различаются.

Такова высокой Праджняпарамиты стезя

Сколы бы большими ни были миры [в сутрах они] объявляются именами дхарм, остияляя после себя все рожденное прошедшим.

Бессмертные некоторые полагают наивысшим, но ведь ничего дальше нет!

Этот смысл праджни называют за пределами.

Таким образом практикуя, не колеблется бодхисаттва

Следует познать вместе пребывающие метод и праджню: полностью познанное доказательство реально несуществующей собственной природы дхарм.

Такова высокой Праджняпарамиты стезя» [Rgs 1, 24–28].

Так же, как и дхарма, существо (*самтв*) является лишь номинальной сущностью, которая не может реально «возникать». В «Ратна-гуна-самчая-гатха» сказано:

«Если, пребывая столько капы, сколько песчинок в Ганге, этот Учитель (т. е. Будда, – С. Л.) будет повторять слова «существова», [будут ли от этого] существа появляться? Как смогут возникнуть [они], изначально чистые?...» [Rgs 11, 12].

В «Ангтасахасрика-Праджняпарамита-сутре» этой гатхе соответствует следующий фрагмент:

«Субхути. Как ты думаешь, Каушика (т. е. царь богов Шакра. – С. Л.) означает ли слово «существо» (саттва) какую-либо действительную сущность (дхарма)?»

Шакра: Это слово не означает никакой действительной сущности, это слово «существо» добавляется как что-то случайное, не основанное на действительном факте.

Субхути. Как ты думаешь, Каушика, выявлено ли в этой Праджняпарамите какое-либо существо?»

Шакра: Нет, достойный Субхути.

Субхути: Так как нет ни одного выявленного существа, то не существует бесконечного числа существ. Если Татхагата (Будда – С. Л.), пребывая на протяжении стольких кальп, сколько песчинок в Ганге, произносил бы: «Существо, существо...», – могло бы таким образом какое-либо существо быть произведено или прекращено (спасено)?»

Шакра: Нет, святой Субхути. И почему? Потому что существо совершенно чисто с самого начала» [Aṅgasaḥsrikā, ... с. 47].

Объявляя проблему множественности и многообразия дхарм или существ надуманной и пустой, создатели сутр Праджняпарамиты открыли путь к решению целого ряда как практических, так и теоретических задач.

Мир и психическая жизнь переставали быть потоком дискретных состояний, ничем не связанных между собой, и вновь обретали целостность. Уединение монаха переставало быть отгороженностью от мира, а огромные массы мирян впервые в истории Индии (а, возможно, и мировой) получили шанс стать активными участниками религиозной жизни, свободно выбирая и осмысливая различные формы религиозной практики, что до этого было уделом лишь группы избранных интеллектуалов. Праджня Праджняпарамиты стала той «закваской», на которой поднялся весь буддизм Махаяны, быстро перешагнувший границы Индии и впервые в истории человечества превратившийся в культуру и цивилизацию для миллионов людей, объединенных не общностью языка или места рождения, а только идеей.

Разумеется, не только «дхарма» или «саттва», но и любой объект ментального конструирования, объявлялись в Праджняпарамите пустой номинальной сущностью, в том числе и *ниданы пратитьясамутпады*.

«Нет неведения (т. е. первой ниданы. – С. Л.), нет прекращения неведения... (пропуск подразумевает остальные ниданы, вплоть до последней. – С. Л.), нет старости и смерти, нет прекращения старости и смерти», – отмечается в «Праджняпарамита-хридая-сутре».

В «Ратна-гуна-самчая-гатхе» и *пратитьясамутпада* (теория взаимозависимого возникновения) понимается как псевдоразнообразие:

«Через пратитьясамутпаду как «невозникновение» – эту вечную праджню – постигает бодхисаттва, подобно солнцу, которое [даже] скрытое облаками свободно распространяет свои лучи

Сбрасывающий покровы с видьи – становится Самосущим» [Rgs. I. 7].

Для того чтобы лучше понять смысл гатхи, следует отметить, что в некоторых местах тибетского перевода «Ратна-гуна-самчая-гатхи» (гл. 1; 14) *видья* встречается в значении «существование» (тиб. *йод*). На правомерность такого прочтения текста указывает, на наш взгляд, и употребление в этом же предложении термина «*сваямбху*» (Самосущий), служащего постоянным эпитетом для Брахмы, бога-прародителя, источника всякого существования в брахманистской космологии, но в данном контексте означающего Будду (в более позднее время, обычно, *Пратьекабудду*).

Сбрасывание покровов с существования равносильно знанию (*видья*) его пустоты. Окутанная покровами *видья* сравнивается со скрытым облаками солнцем. Сравнение не случайное, учитывая этимологическую близость солнца (*сурья*) и пустоты (*шунья*). Во всех древних мифоло-

гических системах солнце выступает как великая порождающая сила, причина возникновения. *Прагитьясамутпада* же отождествляется с невозникновением. Диалектика возникновения и невозникновения являет собой сущность *праджня*, о которой идет речь. Ее истинный смысл доступен не всем, для многих он затемнен «облаками» приблизительных, неточных знаний, лишь подводящих к постижению подлинной истины. Под «облаками» подразумеваются теории *сарвастивадинов* и *тхеравадинов*. Эти идеи Праджняпарамиты были подхвачены и развиты Нагарджуной и другими мадхьямиками.

В своих работах, в том числе в «Юктишапнике» (Доказательства в шестидесяти строфах), «Шуньятасапгати» (О пустоте в семидесяти строфах) и «Вьявахарасиддхи» (Доказательство [с использованием] условных определений), Нагарджуна доказывает, что правильное понимание учения о *прагитьясамутпада* ведет к отказу от признания как «существования», так и «не-существования». В подтверждение в «Юктишапнике» приводится следующая аргументация:

1. Если допустить, что вещи субстанциональны, то тогда несубстанциональность становится равносильной освобождению (*виmokше*). Но утверждение о несущественном характере *вимокши* (т. е. конечной цели религиозной практики в любой древнеиндийской школе, а не только буддизме) противоречит *Дхарме* (в частности, Благородным Истинам о Прекращении страдания и Пути прекращения страдания). Ведь если, рассуждая согласно логике Нагарджуны, считать, что все дхармы сущностны (т. е. вечны), тогда вечно и непобедимо страдание, ибо волнение этих дхарм неостановимо. Но освобождение Будды Шакьямуни — факт эмпирический, а не просто теоретическое утверждение. Как эмпирический факт он доступен верификации, и поэтому не может отвергаться. Следовательно, на этом основании отвергаются утверждения как о субстанциональности, так и о несубстанциональности.

2. Если предположить, что вещи несубстанциональны, то тогда возникновение, разрушение и угашение (*ниродха*) иллюзорны. Об иллюзорном же образе нельзя сказать, что он существует или не существует. В качестве примера Нагарджуна предполагает рассмотреть случай с отражением луны в воде. О луне, отраженной в воде, нельзя сказать, что она истинна. Но в то же время нельзя сказать, что луна вообще не существует в реальности. Все вещи, утверждает Нагарджуна, следует рассматривать как такое «отражение». Значит, любые утверждения не могут претендовать на абсолютную истинность, в лучшем случае, они условны и только намекают на действительную реальность, подводят к ней. Все абхидхармистские теории, по Нагарджуне, содержат только такую относительную истину. Они не ложны в буквальном смысле слова, но и не отражают высшего понимания сути вещей. Различие Абхидхармы и Праджняпарамиты — это различие между разными уровнями понимания, разными мировоззренческими подходами.

Для того чтобы усунуть кажущееся (с точки зрения мадхьямиков) противоречие между двумя уровнями знания (*лаукика* и *локутара*), между различными мировоззренческими установками в едином буддийском учении, между «плюрализмом» Абхидхармы и «мопизмом» Праджняпарамиты, Нагарджуна, опираясь на идеи, содержащиеся уже в самих праджняпарамитских сутрах, разработал учение о двух истинах (*самварити-сатья* и *парамартха-сатья*). Согласно Будону, Нагарджуна написал специальную работу под названием «Вьявахарасиддхи», для того чтобы показать, что «хотя в высшем смысле (*парамартхах*) и не существует собственной сущности (*свабхава*), с точки зрения относительной истины (*самвариттах*), мирская условность, конвенциональность (*лаукика-вьявахара*), оправдана» [Buston, I, p. 670]. От «Вьявахарасиддхи» до нас дошло лишь шесть фрагментов. Но и на основании того, что сохранилось, можно судить, что Нагарджуна, хотя и считал учение Абхидхармы (в частности, ее трактовку двенадцатичленной пратитьясамутпады) условным, относительным в смысле истинности, тем не менее признавал его необходимым для постижения *парамартха-сатья* (которая и есть Праджняпарамита). Непосредственно же *парамартха-сатья* постигается как *шунья*. В «Юктишапнике» об этом сказано так:

«Начиная, [учитель] должен сказать своему ищущему истину [ученику], что «все существует». Позже, [ученику], который уже постиг смысл и свободен от привязанности, [он должен сказать]: «Все вещи пусты» (с. 30, 2 b).

Парамартиха-сатья не следует понимать как некий всеобщий принцип. Она постигается как вполне конкретное состояние индивидуальной психики, обусловленное всем ее наличным составом и поэтому не сводимое к одной лишь вербальной форме. В этом одна из причин, почему она невыразима. «Данное положение философии мадхьямики, отмечает В. И. Рудой, не следует никоим образом рассматривать как иррациональное либо мистическое. Оно основано на глубоком осмыслении того факта, что психические состояния не могут транслироваться от индивида к индивиду. Этот факт, ставший достоянием научной психологии только в XX веке, позволяя интерпретировать данное положение мадхьямики, рассматриваемое в исторической ретроспективе, как бесспорный элемент материализма (??!) в разработанном этой школой метапсихологическом подходе» [Рудой, 1990, с. 34].

Представляется, что подход мадхьямиков был все же более философским, чем метапсихологическим, в отличие от их оппонентов – сарвастивадинов, хотя нельзя не согласиться с тем, что метапсихологизм был в той или иной степени присущ всем буддийским направлениям без исключения. Трудно сказать, что понимает под «материализмом» В. И. Рудой, но его тезис о наличии в Мадхьямике элементов материализма выглядит, по меньшей мере, достаточно странным. Думается, что и сам Нагарджуна, если бы узнал, что он стал с легкой руки В. И. Рудого материалистом (т. е. *локайтиком* согласно классической индийской терминологии), был бы сильно удивлен.

Интересно, что упоминание о нагарджуновой теории «двух истин» можно встретить в известной сатирической пьесе «Маттавиласа» («Забавы пьяницы»), приписываемой перу Махендравикрамавармана, царя из династии Паллавов, жившего в VII в. в Канчи. (В скальных храмах Мамаляпуре сохранился прекрасный барельеф с изображением этого царя и его двух жен).

В «Шуньятасаптити», в XXVI главе «Муламадхьямика-карик», в «Пратитьясамутпадах-ридая-кариках» и в некоторых других своих работах Нагарджуна излагает одну из основных концепций Мадхьямики, которая, опираясь на категорию *шуньяты*, переосмысливает центральное положение буддийской доктрины – теорию взаимозависимого возникновения – *пратитьясамутпады*. Эта концепция утверждает, что поскольку в мире нет ничего существующего в силу наличия собственной сущности (*свабхавы*), то все лишнее *свабхавы* – пусто. Нагарджуна рассматривает это положение на примере разбора двенадцатичленной формулы пратитьясамутпады. В «Шуньятасаптити» он утверждает, что «двенадцать причинно-обусловленно возникающих членов /*пратитьясамутпады*. – С. Л./, результат которых является страдание – *нерождены*». И далее следует очень характерное замечание, сразу указывающее на принципиальное различие между Сарваствидой и Мадхьямикой, на осознание последней *проблемы интерперсональности* и потенциальной готовности предложить свое решение – «их существование [т. е. существование бхаван пратитьясамутпады. – С. Л.] невозможно ни в одном уме, ни во многих» (Шуньятасаптити, 8).

Поскольку оказываются «сняты» не только те дихотомии, которые обычно ассоциируются с представлениями о личности (*пудгала*), но и те, которые могут возникнуть на уровне рассмотрения психических состояний и процессов, замещающих в концепции пратитьясамутпады и теории дхарм традиционное «Я», Нагарджуна полагает логичным «снять» и другие дихотомии, связанные с этими двумя важнейшими буддийскими концепциями:

Нет вечного, нет не вечного, нет «не-Я», нет «Я».

нет загрязнения, нет чистоты, нет страдания.

По этой причине неправильные концепции [о природе вещей]

– не существуют.

[*Śūnyatāsaptati*, 9].

Но раз так, рассуждает автор трактата, — «вследствие этого, нет несведения, опирающегося на неправильные концепции». Поэтому и следующий, обусловленный им член пратигьсамутпалы (*санскары*), — не возникает. «Также и в отношении оставшихся причинно-обусловленных элементов» (*Cūnyatāsaptati*, 10). Нагарджуна ставит вопрос: «Как может то, что не определено само по себе [в своей собственной сущности], порождать других?» (12) и тут же приводит пример ложного вывода о причинно-следственных отношениях: «Удовольствие и боль, причиняемые объектом во сне — не [означают] наличия этого объекта» (14). Следовательно, наши представления о причинно-следственных связях — не самое надежное основание для вывода о действительных отношениях в мире.

Излагая свою концепцию, Нагарджуна полемизирует с точкой зрения вайбхашиков. Его оппонент выдвигает следующее возражение: «Если вещи не существуют по своей природе, тогда низшее, среднее и высшее и все многообразие мира не могут быть установлены даже через причину» (15). В своем ответе Нагарджуна обыгрывает противоречивость понятий «собственная сущность» и «причинная обусловленность»:

*Если «собственная сущность» была установлена —
причинно обусловленные вещи не могут появляться.
Если они были не обусловлены —
как могла «собственная сущность» быть утрачена?
Подлинная сущность также не исчезает.
Как может несуществование иметь
«собственную сущность» (*rang dngos, svabhāva*),
«другую сущность» (*gzhan dngos, anyabhāva*),
или «не-сущность» (*dngos med, abhāva*)?
Следовательно «собственная сущность»
«другая сущность» и «не-сущность» —
появляются из-за ложных концепций*

[*Cūnyatāsaptati*, 16–17].

Отрицание существования «собственной сущности» (*svabhāva*) подрывало в корне одно из основных доктринальных положений сарвастивады, поскольку, как мы помним, центральное понятие «дхарма» определяется как «имеющее свою собственную природу». Не случайно, во всех основных трактатах Нагарджуны его оппонент-вайбхашик пытается оспорить прежде всего именно этот вывод Мадхьямики. В «Шуньятасаптити» сарвастивадин выдвигает следующий аргумент: «Если вещи были пусты, «возникновение» и «прекращение» не могут происходить. Что есть пустота собственной сущности: как она возникает и как исчезает?» (18). Ответ Нагарджуны можно считать образцом диалектико-логического вывода:

*«Сущность» и «не-сущность» не одновременно.
Без «не-сущности» нет «сущности».
«Сущность» и «не-сущность» должны всегда быть.
Нет «сущности» независимой от «не-сущности».
Без «сущности» нет «не-сущности».
Она не возникает ни сама из себя, ни из чего-то другого.
Также и с «сущностью» — эта «сущность» не существует.
Таким образом, нет «сущности» и следовательно
нет «не-сущности»*

[*Cūnyatāsaptati*, 19–20].

Поскольку продолжать спор, используя логические доводы, противник оказывается не в состоянии, и это выводит его из равновесия, он прибегает к самому сильному средству — обвиняет мадхьямика в отходе от основных доктринальных принципов буддизма, т. е. практически в «небуддизме»:

Учение Будды о пути имеет намерение показать
«возникновение» и «исчезновение», а не шуньяту!

[*Śūnyatāsaptai*, 23].

Интересно, что противник Нагарджуны использует здесь для обозначения «возникновения» и «исчезновения» не *saṃudaya* (*kun 'byung*) и *nirodha* (*'gag pa*), т. е. знакомые термины, маркирующие *благородные истины о возникновении и исчезновении страдания*, что было бы логично, поскольку, все-таки, речь идет о *пути Будды*, а *jāti* (*skye ba*) и *vināśa* (*'jig pa*), словах, используемых чаще по отношению к процессам рождения и гибели (смерти) живого существа, к ситуации появления и ухода из этого суетного мира. Ассоциации с *благородными истинами Будды* возникают все же не случайно, так как неталдога до этого (в 18 карике) в аналогичном контексте для обозначения «прекращения» использовался термин *nirodha* (*'gag pa*). Возможно, Нагарджуна стремился здесь смягчить критику сарвастивадинов и доказать, что в действительности Мадхьямика преследует те же самые цели и остается буддийским учением, несмотря на необычность своего метода, о чем и свидетельствует его ответ:

*Воспринимать эти два положения как взаимоисключающие —
ошибка.*

[*Śūnyatāsaptai*, 23].

Обсуждение проблемы *ниродхи* естественным образом подводит к вопросу об одной из центральных буддийских категорий, единственно, с точки зрения тхеравадинов и солидарных с ними в этом сарвастивадинов, которая отражает понятие абсолютной, высшей реальности, т. е. к *Нирване*. Вайбхашик, призывая на помощь логику этимологию, резонно замечает:

*Если нет «возникновения» и «прекращения»,
тогда «прекращением» чего должна быть Нирвана?*

[*Śūnyatāsaptai*, 24].

Имеется в виду, что «Нирвана» буквально и означает: «угашение, уташение», «угашение волнения дхарм». В своем ответе Нагарджуна мягко намекает своему оппоненту, что Нирвана, возможно, находится гораздо ближе, чем тому представляется:

*Ранее не является освобождением [осознание того]
что по своей природе ничто не возникает и не прекращается*

[*Śūnyatāsaptai*, 24].

Но Нагарджуна не собирается подменять логику сотериологий. Далее он, пользуясь своим методом *прасанга* (согласно Э. Конзе — «аргументация, опровергающая возможные альтернативы»), доказывает, что:

*Если Нирвана появляется из «исчезновения», то она —
«разрушение».*

Если напротив, — она постоянна (вечна)

Поэтому неправильно утверждение,

что Нирвана есть «сущность» или «не-сущность»

Если придерживаться определения «исчезновения»,

то оно должно быть независимо от «сущности».

*[В действительности] она не существует ни без «сущности»,
ни без «не-сущности»*

[*Śūnyatāsaptai*, 25-26].

Таким образом, Нагарджуна утверждает, что понятие *нирваны*, действительно центральной категории в буддизме и в то же время главной цели и ценности в буддийской сотериологии и аксиологии, не определяется через понятия *дхармы* и *саабхавы* или, другими словами, не может быть определено только *онтологически*.

В. П. Андросов, цитируя в этой связи аналогичный фрагмент из «Ратна-авали» («Ведь не верно, что нирвана есть небытие (*abhāva*). Но каково же ее бытие (*bhāvatā*)? Прекращение раздумий (*parāmarśa*) о бытии и небытии называется нирваной» (РА, I, 42), отмечает: «В данном

контексте термины «бхава» и «абхава» явно не онтологического порядка. По-моему, их должно трактовать как присутствие сознания и его отсутствие. В таком случае «нирвана» означает наличие неразымляемого, недискурсивного сознания или, как пишут буддисты, неомраченного, избавленного от клеи и авараи сознания, т. е. сознания без эмоционального и интеллектуального содержания. Возможно ли такое сознание — это уже другой вопрос» [Андросов, 1989, с. 39].

Доказав, что проблема не решается онтологически, Нагарджуна, по существу, переводит ее в «семиотическое», если можно так выразиться, русло:

*Обозначение устанавливает посредством знака
различие с обозначаемым; оно не обозначает себя.
Они не могут взаимно определять себя,
поскольку то, что не определено,
не может определяться неопределенным.*

[*Cūnyatāsaptati*, 26].

«Испытывая» своим методом важнейшие концепции сарвастивадинов, Нагарджуна в «Шуньятасаптити» последовательно доказывает, что не существует трех модусов времени (а раз так, то все приобретает статус *akālika*, т. е. нирваны); трех знаков обусловленности (следовательно нет «обусловленных» и «необусловленных» дхарм); кармической длительности, кармической природы и кармических последствий («раз кармы нет больше, все то, что возникает из кармы — не возникает больше») (29–43).

Обсуждая проблему кармы, Нагарджуна сравнивает действующую силу (*kāraṇa*, *byed pa po* букв.: «делатель») с призраком, порожденным магической силой Будды (*nirmīṭaka*, *sprul pa*), а ее результат карму — со вторичным магическим порождением этого призрака (призрак, созданный призраком). «Оба, — говорит Нагарджуна, — всего лишь названия, просто бессодержательные отличительные признаки» (40–42). Заметим в скобках, что *kāraṇa* и *karmān* в санскритской грамматике обозначают соответственно: «отношение имени и глагола в предложении» и «объект действия». В 66-й карике «Шуньятасаптити» говорится, что «кармические образования подобны городу гандхарвов, иллюзиям, миражам, сетям из волос, пене, пузырям, призракам, снам и огненным кругам (образуемым вращением факела)». *Майя-вада*, к которой прибегает здесь Нагарджуна, является, как указывает В. П. Андросов, методом, устраняющим противоречивую двойственность различительного знания и избавляющим от страха. В классификации видов *гаи* она стоит на предпоследнем месте и непосредственно предшествует *шуньяваде*, ведущей к конечному освобождению [Там же, с. 35]. Таким образом, уподобление кармических образований миражам служит цели подготовить адепта к переходу на более высокий уровень постижения реальности. Но, кроме того, на наш взгляд, упоминание о риддхической способности Будды к созданию призрачных тел (*kāya-nirmāṇa*) сразу же должно пробудить в сознании мысль о дхарма-дхату, являющегося источником этой способности, затем мысль о *двух телах Будды* и *двух истинах*. Отсюда можно заключить, что *майя-вада* и *шунья-вада* в Мадхьямике связаны не только, так сказать, методологически, но и концептуально.

В своих теоретических разработках Нагарджуна уделял также много внимания развитию социальной концепции Махаяны, которая нашла отражение в таких его произведениях, как «Сухрил-лекха» и, особенно, «Ратна-авали раджа-парикатха» («Наставление царю в Драгоценных строфах»). В «Ратна-авали» Нагарджуна подробно излагает концепцию управления государством, многие положения которой, как отмечает В. П. Андросов, «расходятся с правовыми нормами индийских царей, установленными в дхармашастрах и «Артхашастре», но согласуются с раннебуддийскими социальными идеями, отраженными, например, в эдиктах царя Ашоки» [Андросов, 1990, с. 149]. В «Ратна-авали» даются детальные указания, касающиеся повеления царя, его подданных, принципов, которыми следует руководствоваться, осуществляя подбор кадров, расстановку и организацию их работы, опираясь при этом на нормы буддийского учения и, в особенности, Мадхьямики. Любопытно, что принципы организации работы исправительных учреждений, рекомендованные Нагарджуной, в точности соответствуют тому идеалу, к

которому стремятся приблизиться наиболее передовые современные цивилизованные государства (отмена смертной казни, пыток, соблюдения прав личности и т. д.). Забота о духовном здоровье граждан должна быть на первом месте у государя, но «кроме того, он обязан употребить свою власть на создание цивилизованного государства с сетью школ, больниц, гостиниц, парикмахерских, мест отдыха и источников питья при храмах, дорог и т. д. (Рагна-авали, III, 39–61) [Андросов, 1990, с. 156].

Вместе с тем все, что принадлежит к «мирской» деятельности царя, Нагарджуна, хотя и считает необходимым, все же относит к области «самврити-сатья», или конвенционально обусловленного («лаукика-вьявахара»). Для указания пути к «абсолютной истине» требуется бодхисаттва, который мог бы наставить царя и его подданных. Таким образом, мы видим возрождение древней вслийской (и даже доведийской) традиции объединения светской и сакральной власти, нашедшей отражение, например, в «Брихадараньяке»:

«Поистине, вначале [все] это было одним Брахманом. Будучи одним, он не расширялся. Он сотворил еще лучший образ: кшатру – тех, кто кшатрии среди богов: Индру, Варуну, Сому, Рудру, Парджанью, Яму, Мрityю, Ишану. Поэтому нет ничего выше кшатры. Поэтому при раджа-судии брахман почитает кшатрия как более высокого, он воздает эту честь одной кшатре. И все же Брахман – источник кшатры. Поэтому, если царь и достигает высшего положения, под конец он находит прибежище в Брахмане, своем источнике» [Брихадараньяка упанишада, 1992, с. 75–76].

В Мадхьямике идеологическое обоснование идеи «разделения властей» могло усматриваться в концепции «двух истин», сочетавшейся с «двумя принципами власти», широко внедрявшейся, например, сакьяскими иерархами в Тибете и Монголии, бывшими одними из активных проводников идей Мадхьямики.

Помимо работ самого Нагарджуны, его ученики и комментаторы всегда широко использовали основной идейный источник Мадхьямики – сутры Праджняпарамиты. В дальневосточной традиции всегда выделялись некоторые особые праджняпарамитские тексты, которые только здесь получили преимущественное распространение. К числу таких текстов принадлежала и сутра «Жэньван-цзин».

«Сутра Праджняпарамиты человеколюбивого государя, защищающая страну» (кит. «Жэньван хуо баньжо боломито цзин», яп. «Нинно гококу ханья харамичу кс») была переведена на китайский Кумаралживой в 402–403 гг. Санскритский оригинал ее утрачен, не существует и тибетского перевода этой сутры, что послужило основанием для некоторых исследователей считать, что «Жэньван-цзин» была написана в Китае учениками Кумаралживы (см.: [Japanese-English Buddhist Dictionary, 1979, p. 200]). Вместе с тем существует и другая точка зрения, согласно которой автором сутры мог быть Дхармаракша или, по крайней мере, она была ему известна уже в 307–313 гг. (см.: [Conze, 1960, p. 76]).

Первая глава сутры начинается с традиционного описания места проповеди (Грихракута), присутствующих (в числе которых находились шестнадцать махарадж во главе с Пра-сенаджитом из Шравасты), времени (восьмой день четвертого лунного месяца) и обстоятельств, предшествующих и сопутствующих передаче той Дхармы, которая изложена в «Жэньван-цзин».

Последние описываются в сутре очень красочно и впечатляюще. Чудесным образом всем присутствующим на месте проповеди стали видны находящиеся на невообразимо большом расстоянии «чистые земли» будд десяти направлений света. Каждый из будд десяти направлений, окруженный великим собранием будд, бодхисаттв и живых существ восьми разрядов, восседал на львином троне и проповедовал Праджняпарамиту. В это время тело Бхагавана испустило великий, сверкающий свет, осветивший все «чистые земли» будд десяти направлений. На конце каждого из мириад лучей, проникших в самые дальние уголки Вселенной, возник золотой тысячелестниковый лотос с восседающим на нем буддой, проповедующим Дхарму. После этого десять бодхисаттв из каждой «чистой земли», окруженные многочисленной свитой, явились в собрание, воскурив благовония всех видов, рассыпая всевозможные прекрасные цветы, сопровож-

дая все это замечательной музыкой, сложили руки в почтительном поклоне и приготовились принимать благоговейно и всем сердцем [Жэньван..., 1924-1932, с. 825 b].

Всепроницающий свет, испускаемый телом Будды, символизирует здесь всепобеждающую, воздесущую, абсолютную силу учения сутры «Жэньван-цзин». Распространение света во все «чистые земли» десяти направлений означает превосходство этого учения над всеми остальными.

Изложение учения «Жэньван-цзин» начинается со второй главы. Приступая к своей проповеди, Татхагата говорит, обращаясь к собранию, что он знает о мыслях шестнадцати махарадж, всецело поглощенных заботой о защите своих стран, но вначале он преподаст бодхисаттвам учение о причинах и условиях защиты «плода Будды» и практики «десяти степеней» (*бхуми*) [Там же, с. 825 с].

То, что понимается здесь под «причинами и условиями защиты плода Будды», означает, по сути дела, махаянистскую интерпретацию центральных положений буддизма. Основоположающими для этой интерпретации являются представления о «шунье» – «Пустоте».

Природа всех дхарм, говорит Татхагата, поистине пуста. Она не может «прийти» или «уйти», быть «произведена» или «остановлена». Подобно этому пусты *скандхи*, *аятаны* и т. д. «Если все дхармы таковы, спрашивает Праснаджит, то каким же образом может быть учение о существах, которых Бодхисаттва по обету обязался защищать и просветлять?»

«Собственная природа дхарм» (*свабхава дхарма*), отвечает Будда, нечто, относящееся к «форме», «чувствам», «различающим мыслям», «процессам», «сознанию» (т. е. к пяти *скандхам*), «постоянству», «покою», «собственному Я», «привязанности». Она не пребывает в «форме», не пребывает в «не-форме» и т. д. [Рассуждая таким образом и дальше, можно прийти к выводу о том, что] ее нет в «пребывании» и в «отсутствии непребывания». И почему? Потому что «форма» (*рупа*) – не есть Таковость, «не-форма» – не есть Таковость, так как они принадлежат только к «относительной истине».

Если во «всех дхармах», махараджа, продолжает Будда, о которых говорится как о «дхармах», видеть только имя (таким же образом рассматривать всех будд, три «колесницы» и т. д.), то тогда в этом нет «не-видения» всех дхарм.

«Если Праджняпарамита, спрашивает дальше Праснаджит, – обладает дхармой, которая не есть «не-дхарма», то как тогда «Великая колесница» становится проявленной?»

«Великая колесница», махараджа, объясняет Будда, рассматривает то, что не есть «не-дхарма». Как и в случае с «дхармой», если это не есть «не-дхарма», то может быть названо «пустотностью «не-не-дхарм» [Там же, с. 826 а].

Далее в переводе Кумарадживы следует перечисление тринадцати видов «пустотности» (*шуньяты*). Число не совсем обычное, что может служить косвенным подтверждением о достаточно раннем времени создания сутры.

Татхагата подчеркивает, что заслуги всех живых существ трех миров, «бесчисленных как песок в Ганге», даже в своей совокупности меньше, чем заслуга человека хотя бы единственного раз помыслившего об утешающей вере в эту Сугру. Насколько же больше заслуга того, кто понимает хотя бы одно утверждение из Сутры! Это относится как к «утверждению», так и к «не-утверждению» так же, как к тому, что не является «утверждением» и «не-утверждением» (вместе). *Праджня* не является произнесенным утверждением. Произнесенное утверждение – не *праджня*. Таким же образом Праджняпарамита пуста, и поэтому бодхисаттва также пуст. И почему? Потому что десять ступеней и тридцать перерождений пусты. Они не могут быть достигнуты ни в начале, ни в середине, ни в конце. Каждая ступень тридцати перерождений пуста. *Праджня* также не всеведение и не Великая колесница. Потому что все это *шунья...* [Там же].

Три мира пусты, говорит Татхагата, также пусто и неведение, которое находится в их основании. Ступени святого вне кармических загрязнений (*асарава*) и вне рождения и смерти (*джарамарана*). В трех областях (*дхату*) остатки неведения и развертывающегося кармического воздаяния (за последствия прошлых деяний) пусты... Бодхисаттва, который пробудился к

«равноценности», достигает ваджрного (т. е. неразрушимого, вечного) *самадхи*. «Плод смерти и рождения» пуст так же, как и «плод становления». [Порождающая их] причина также пуста. В силу их пустотности. Всеведение также пусто. «Плод прекращения» пуст так же, как и «плод всеведения», который сопутствует трем «необусловленным плодам» Будды: «прекращению, сопровождаемому знанием» (*пратисанкхьяниродха*), «прекращению без знания» (*апратисанкхьяниродха*) и «беспрепятственному пространству» (*акаша*) [Там же, с. 826 б].

Все предшествующее изложение строилось (как и во всех праджняпарамитских текстах) в соответствии со структурой абхидхармистских списков дхарм (*матрик*), которые начинаются с «формы» (*рупы*) и заканчиваются тремя *асамскрита-дхармами* [дхармами, не подверженным бытию]: два «прекращения» (*ниродха*) и «беспрепятственное пространство» (*акаша*). Поскольку эти списки были всем хорошо известны, упоминались обычно первые и последние члены ряда, пропуски каждый легко мог восстановить по памяти.

В заключении главы говорится о том, что тот, кто практикует таким образом, приобретает магические способности. Практикуя так, Бодхисаттва защищает «плод» Будды. Защита Праджняпарамиты означает защиту «всеведения Будды», его «десяти сил» и т. д. В результате проповеди этой Праджняпарамиты сотни тысяч людей приобретают «великую практику великой пустотности Бодхисаттвы» [Там же].

Следовательно, согласно «Жэньван-цзин», в основе «защиты страны» лежит защита учения Будды, а в ее основе, в свою очередь, защита Праджняпарамиты. Защищая и распространяя учение Праджняпарамиты, государь, тем самым, защищает свою страну и своих подданных.

В третьей главе описываются пять видов «терпения» (*кшианти*) Бодхисаттвы. Каждый из видов подразделяется на разновидности (первые четыре – на три, пятая – на две). Таким образом, получают четырнадцать разновидностей «терпения». Каждому из видов (за исключением первого) соответствуют определенные ступени совершенствования (*бхуми*). Практикуя четырнадцать *кшианти* и десять *бхуми* в соответствии с учением Праджняпарамиты, Бодхисаттва приобретает различные «превосходные качества и способности», вплоть до магических [Там же, с. 826 б–828 с].

В четвертой главе излагается учение о «двух истинах». Здесь Татхата объясняет Прасаджиту различие между «относительной истиной» (*самврити сатья*) и «абсолютной истиной» (*парамарта сатья*). Если сфера действия первой ограничена миром явлений, (форм и знаков) и потому она относительна, то вторая внезнакова, вневременна, вневещна, свободна от всех возможных ошибок и заблуждений. Она, собственно, и является единственной Истиной, истиной *par excellence*, но без помощи первой, относительной истины, о ней невозможно даже помыслить. «Относительная истина» является, так сказать, вспомогательным средством для постижения «абсолютной». Если «две истины» представляют собой статические аспекты мудрости, то Праджняпарамита – это динамический аспект, их объединяющий. Практика Праджняпарамиты, таким образом, – наиболее прямой и короткий путь к абсолютной истине. Глава заканчивается описанием могущества и силы, приобретаемых почитанием, хранением, переписыванием и чтением этой Сутры. Затем Будда объясняет название сутры и говорит, что ее можно назвать «искарством, исцеляющим всех государей и их страны вместе с подданными». Эта Праджняпарамита способна защитить их дома и жизни так же, как «крепостные стены, мечи и щиты» [Там же, с. 829 а–с].

Теме защиты страны полностью посвящена следующая пятая глава. «Во всех странах», говорит Будда, – которым угрожают бунты и беспорядки, на которые обрушиваются стихийные бедствия, где подвергаются опустошающим грабегам дома и владения, вы, махараджи, должны почитать, хранить и проповедовать эту Праджняпарамиту, торжественно украсив место проповеди, расположив там сто изображений Будд, сто изображений Бодхисаттв, установив сто львиных тронов и пригласив сто проповедников Дхармы, которые могут объяснить эту Сутру. Место перед сидениями вы должны осветить светом всех видов светильников, воскурить здесь все виды благоуханий, усыпать всеми видами цветов. Вы должны щедро предложить одежды и постельные принадлежности, яства и лекарства, строения, сидения и ложа для ночного отдыха, все

виды пожертвований, и каждый день вы должны читать эту Сутру в течение одной стражи. Если пари, великие министры, монахи и монахини, миряне и мирянки услышат ее, воспримут и прочтут ее и поступят согласно Дхарме, – все бедствия будут укрощены. И если услышат эту Сутру неисчислимые демоны и духи ваших стран, о махараджи, каждый со своей бесчисленной родней и свитой, то они станут защищать ваши страны.

Когда смуглы угрожают, демоны и духи производят перед этим великий шум и беспорядок, и по этой причине люди бунтуют; увеличиваются грабежи, гибнут семьи (букв. «сто семей»); государи, наследные принцы и особы царствующего дома, сотни их наместников колеблются в своих решениях: «то поступают правильно, то ошибаются». Когда неестественные события происходят на Небе и на Земле: Солнце, Луна и звезды появляются несвоевременно и не на своем месте, пожары, наводнения и бури начинают преобладать, – все виды стихийных бедствий возрастают. Во всех этих случаях весь народ должен воспринять, хранить и читать эту Праджняпарамиту. Если люди станут воспринимать, хранить и читать эту Сутру, «все их желания будут исполняться, они будут получать чины и богатства, сыновей и дочерей, знания и мудрость, им будет способствовать успех во всех их делах, их ожидает награда на земле и небесах. Угроза отравления и болезни минуют их, и если канга, оковы и цепи сковывают и спутывают их тело, то они освободятся от них. И если даже они нарушили четыре важнейших завета, совершили явить зод, преступили все заповеди и установления, то даже неисчислимые их преступления будут все уничтожены» [Там же, с. 829 с].

В «Жиньян-цзин» предлагается оригинальная идеологическая и политическая концепция управления государством, во многом альтернативная как конфуцианству, так и даосизму. Согласно этой концепции благосостояние страны не ставится в прямую зависимость от моральных или сакральных качеств государя. Нарушение равновесия в природе и обществе происходит не из-за ослабления благой силы «дэ» императора, а в результате злокозненной деятельности демонов и духов, которые могут быть усмирены и даже поставлены на службу «шести» страны. Тем самым император оказывался выведен из-под действия принципа «го мин», предусматривающего возможность смены династии, если оказывалось, что прежняя утрачивала благорасположение Неба. Источником сакральной силы становилось уже не Небо, а Учение Будды и, в частности, учение Праджняпарамиты. Местом же локализации этой силы оказывался не сам император, а буддийские сутры, и в особенности, праджняпарамитские.

Идеи Праджняпарамиты и Мадхьямики оказались столь многозначны, что их значение в одном и том же наборе может иметь различные смыслы в разных текстах, и даже на протяжении одного текста. Это не значит, что они не обладают качеством необходимой строгости и рациональности, присущих философским категориям, но они могут «приобретать» и «освобождаться» от этих качеств в зависимости от контекста. Этим объясняется непонятное многим исследователям внезапное «разрушение» столь кропотливо и настойчиво возводимого с помощью отточенной аргументации здания философии (например, у Нагарджуны и других мадхьямиков).

«Незамкнутость» философских категорий буддизма на «одномоментно» и «одноместно» сосредоточенной рациональности, их живая связь с древней традицией, предполагающая свободное «перетекание» от мифологем к философемам с легкой возможностью их обратного превращения (вторичная и даже третичная мифологизация), обусловлены не их местом в системе знания, а их ролью основного стержня буддийской культуры и цивилизации. Именно в рамках этой парадигмы философское понятие с легкостью превращается в художественный образ, в юридическое установление или в религиозный догмат. Все дело в том, что не нужно пытаться «втиснуть» буддизм в узкие рамки искусственно навязанной дилеммы: «религия или философия». Иногда – ни то, ни другое. Но всегда, при всех обстоятельствах – культура и цивилизация. Только отчетливое понимание этого положения позволит понять истинную сущность буддийских философских категорий и концепций.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Характерно взаимное «наложение» семантических полей ригведийских слов *ṛita* и *dharma*, отмеченное Т. Я. Елизаренковой: «Слово *ṛita* (причастие прошедшего времени от глагола *ṛ-* «двигать(ся)») как имя существительное обозначало: «вселенский закон», «божественная, вечная истина», «правда», «справедливость», «благочестивое дело», «жертвоприношение», «жертвенный костер», «жертвенный напиток», «место жертвоприношения» и т. д. Скорее всего, здесь имело место одно общее значение вселенского закона и всего, что ему соответствует, а отсюда уже значения правильности и праведности, приложимое к разным сферам деятельности богов и людей. Такого же рода диффузное значение можно предположить у слова *dharma* (существительное от корня *dhr̥* «класть», «устоявливать»), семантический объем которого описывают в словарях как: «место», «место жительства», «сопровождение», «толпа», «священный закон» [Елизаренкова, 1989, с. 513].

По нашему мнению, первоначально *ṛ-* означало движение саятид и, прежде всего Солнца, по небосводу, а *dhr̥* — установление жертвенного алтаря, жертвенного столба.

² С Радхакришнан пишет: «В пределах, допускаемых логикой, Будда описал основной принцип вселенной как закон, или *дхарму*. Точное значение понятия *дхарма* станет ясным, если мы рассмотрим вопрос об употреблении этого понятия в ведийской литературе. В Ригведе мы имеем понятие «рита» как моральный и физический порядок. Рита не является творением бога, он сам — божественен и независим от богов, которые, как говорят, были его хранителями. Моральный порядок мира, регулирующий проблемы жизни в различных сферах посредством закона, обычая и морали, называется *дхармой*. В Брихадараньяке упанишад говорится, что после сотворения групп кшатриев, вайшьев и шудр всевышний «создал лучшую форму — закон справедливости (*дхарму*). Нет ничего выше, чем закон справедливости (*dharma param nṛsti*). Пистине то, что является законом справедливости, есть истина (*сатьям*)... Пистине оба они (*сатьям* и *дхарма*) суть одно и то же». Ведийский *рита* означает как *сатья*, так и *дхарму*. В Тайттирии упанишад совершенная душа, ошушившая свое единство с душой мира, превозглашает: «Я — первожденный *рита* (или действительность), предшествующий богам и центру вечного». Подобно этому в Катхе упанишад, где по существу повторяется отрывок из Ригведы, *рита* отождествляется с высшим духом. Верховный Брахман — это как *рита*, так и *сатья*. Отождествление *дхармы* и *рита* с *сатей* является столь же древней доктриной, как Ригведа и упанишад. Единый абсолют представляется философски мыслимому человеку как Вечная Истина, или Реальность, и путь к ней лежит через мудрость (*джнанину*) и веру (*шраддху*). Этому взгляду упанишад придают особое значение...»

В целом позиция Будды была по преимуществу этической, поэтому естественно, что этический аспект абсолютности, его репутация как справедливости привлекала к нему больше всего. Место, которое упанишад отводит Брахману, Будда отдает *дхарме*. В Атанна-сутанте говорится, что эволюция мира и грядущая сущность в нем обуславливается принципом *дхармы*. *Брахмачакра*, или колесо Брахманы, становится *дхаммачаккой*, или колесом закона. Путь Брахмана натывается путем *дхармы*. Восьмеричный путь в равной степени называется *брахманна* или *дхарманна*. Говорят, что телом татхатагы является Брахман или *дхарма*. Утверждают, что он стал единым с брахманом или единым с *дхармой*. В Каноне, написанном на пали, имеется много отрывков, которые объясняют нас узелам уважения и почтения *дхарме*. В Милинде *дхарма* олицетворяется как бог справедливости. *Дхарма* — это высшая реальность, и предметы мира представляют собой *дхармы*, ибо они являются проявлениями единого основного принципа» [Радхакришнан, 1956, с. 586–588].

³ Возможность «быть разбитым» и «непроницаемость» рассматривались абхидхармистами как основные отличительные свойства *рупы*, см., например, комментарий В. И. Рудого: «В абхидхармистской философии [...] можно выделить две основные традиции в интерпретации термина *гӯра*. Первая и, по-видимому, наиболее древняя восходит к известной сутре из «Симьютта-никаи» (S, III, 86), где *гӯра* описывается как «то, что разбивается» [...]. Вторая — связывает термин *гӯра* с понятием сопротивляемости, или непроницаемости (*pratighata*), как фундаментальным свойством материального» [Васубандху, 1990, с. 125].

⁴ Обсуждая проблему различия сакрального и профанного знания в Древней Индии, М. И. Воробьева-Десатковская приходит к выводу, с точки зрения обсуждаемой здесь проблемы, к заключению:

«Превращение ведической литературы в узел избранных, основное не классовое и социальное расслоение древнеиндийского общества, на рубеже нашей эры получили и философское обоснование. Изучение Вед — это не просто чтение, это средство самореализации через знание, выражающееся в получе-

нии внутренней свободы – *мукти*. Главная цель индийца в жизни, согласно философии брахминизма, разрешить проблему смерти путем приобретения знания об абсолютном. Индиец умирает, абсолют вечен. Слившись с абсолютным, можно сохраниться от упадка и разрушения. Отсюда цель приобретения знаний – достижение состояния *читти-вритти-ниродха*, т. е. прекращение тех проявлений сознания, посредством которых достигается связь с материальным миром и его объектами. Основная задача приобретения знания, таким образом, состоит в открытии новых возможностей и путей познания помимо тех, которые человек получает с помощью органов чувств. Брахминизм разрешал эту задачу с помощью Йоги и медитации. Буддизм пошел дальше, выдвигая как главный тезис совершенствование психики, которое ведет к полной психической свободе, к нирване [Воробьева-Десятовская, 1988, с. 18]. Отметим здесь мысль о знании, получаемом помимо органов чувств, хотя эта проблема в буддизме разрешается несколько сложнее, чем это выглядит в процитированном выше отрывке.

⁵ См., например, «Милинда-паньха»: «...занимающемуся Йогой Йогу следует уклоняться от бесполезных споров о вечности, о гибели, о том, одно ли и то же душа и тело, или тело – одно, а душа – другое, о том, что превосходно – то или иное, о том, что против судьбы не пойдешь, о том, человек ли совершает деяние, о том, есть ли прок в монашеской жизни, о том, что когда живое существо гибнет, то рождается уже другое существо, о том, вечны ли слагаемые (санскриты – *С. Л.*), о том, верно ли, что тот, кто действует, тот и испытывает последствия деяний, или же действует один, а испытывает последствия деяний другой, о всяких взглядах на плоды деяний и воззрениях на плоды действий и тому подобное – и следует брать себе понимание природы слагаемых, высшую пустоту, *бездеятельную и безжизненную, предельную пустоту*» (курсив наш. – *С. Л.*) (перевод А. В. Парибха) [Вопросы Милинды, 1989, с. 367–368].

⁶ А. В. Парибха полагает, что пративьясамутпада считается в буддизме «универсальным выражением любых психофизиологических процессов» «Объяснить эту формулу пока невозможно, – считает он, – ибо ни один из исследователей ее поистине не понял» [Вопросы Милинды, 1989, с. 390].

⁷ В первом веке богая из не-сущего возникло сущее.
Затем возникло пространство мира, оно [возникло]
из прарадительницы

Земля возникла из прарадительницы

Из земли возникло пространство мира,

Из Адити возник Дакша, из Дакши – Адити.

(Перевод Т. Я. Елизаренковой) [Ригведа, X, 72].

⁸ *suṣṭvānām nā nirṇter sūryam nā darsā tāmasi kṣiyāntam
guhā rukmāṁ nā darśatām nīkṣatām id upathur aśvinā vāndanāya*

(Вандану.) словно заснувшего в лоне Небытия,

Как солнце, покоящееся во мраке, о удивительные,

Зарытого, как прекрасное (золотое) украшение,

Вы откопали, о Ашвины, для блеска, для восхваления!

(Перевод Т. Я. Елизаренковой) [Ригведа, I, 117, 5].

⁹ Б. Л. Огибенин отмечает: «Если ведийская вселенная характеризуется *rita*, то для неведийской, неорганизованной вселенной, напротив, характерно наличие *anrita*» [Огибенин, 1968, с. 50].

¹⁰ Соответствующие фрагменты встречаются в «Атхарвакшеде»: «Покающаяся область не-сущего одни люди знают как высшее, а другие таковым считают сущее, почитая [эту] область» (X, 7, 21); «Великими почитаются боги, кои возникли из не-сущего. Один член *скамхи* люди назвали потом не-сушим» (Там же, X, 7, 25) (Перевод В. П. Гришунина) [Древнеиндийская философия, М., 1972, с. 38–39].

В «Шатапатха брахмане»: «Поистине не-сушим было вначале [все] это...» (VI, 1,1,1); «Поистине вначале это как бы не было ни не-сушим, ни сушим. Вначале это поистине как бы было и как бы не было. Это было лишь мыслью. Поэтому мудрецом сказано: «Не было тогда ни не-сущего, ни сущего». Ибо мысль как бы не есть ни сушая, ни не-сушая» (X, 5, 3, 1–2) (Перевод В. В. Шеварошкина) [Там же, с. 52, 59].

В «Тайттирия-упанишаде»: «Не-сушим поистине было это вначале, из него поистине возникло сущее. Оно сделало себе атман. Поэтому называют его хорошо сделанным...» (Перевод В. В. Шеварошкина) [Там же, с. 215].

¹¹ Характерна в этой связи интерпретация С. Радхакришнаном двух основных философских гимнов «Ригведы» (X, 129) и (X, 72), отрицающая наличие в них концепции небытия как Первоначала: «Было бы очевидной ошибкой думать, что согласно рассмотренному гимну (Насади, X, 129. – *С. Л.*) первоначально

бытие, из которого произошло бытие. Первичное состояние — это не абсолютное несуществование, как в гимн допускает реальность Единого, который дышит сам собой, не дыша. Это способ описания абсолютной реальности, логической основы вселенной. Бытие и небытие, которые являются коррелятивными терминами, не могут быть применимы к Единому, который вне всяких противоположностей. Небытие означает только то, что (иногда существующая) теперь не имела определенного существования. В Х. 72 сказано: «Существующее произошло от несуществующего». Даже в данном случае это не значит, что бытие возникло из небытия, а только то, что определенное бытие произошло из бытия неопределенного» [Радхакришнан, 1956, с. 83–84].

С такой интерпретацией трудно согласиться, тем более, что буквально на этой же странице в скобках сам С. Радхакришнан, хотя и в достаточно уклончивой форме, но все же вынужден признать, что в Х. 129 и Х. 72 постулируется небытие как Первоначало: «Имеются ведийские мыслители, которые постулируют бытие или небытие как первоначало (Х. 129.1; Х. 72. 2), поскольку это касается мира опыта, и они, возможно, положили начало позднейшим логическим теориям *саткары-вады* — наличия следствия в причине, и *асаткары-вады* — неналичия следствия в причине» [Там же, с. 84]. Без сомнения, ведийские мыслители, говоря о бытии или небытии, не делали и не могли бы делать подобных оговорок: «поскольку это касается мира опыта».

*śadeva saumyadamaḥ āśidekamevādvītiyaḥ
śuddhaika āhūruvadevedamaḥ āśidekamevādvītiyaḥ śatmadakataḥ sajjāyeta
kūṣṭha khalu saumyaivaḥ syāditi hivaś kathamavataḥ sajjāyeta
vapveva saumyadamaḥ āśidekamevādvītiyaḥ* [Chandogya, VI, 2, 1–2].

С. Радхакришнан указывает, что согласно «Миха упанишяде» Брахма является «шуньей» или пустотой, тучкой, или тривиальным, абхавой, или несуществующим, авьяктый, или непроявленным, адришней, или невидимым, ачиньей, или нестижимым, и ниргуний, или лишенным качества» [Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 569].

Е. А. Торчинов отмечает присутствие этого аспекта шуньяти в произведениях китайского буддизма, но связывает это с даосским влиянием. «Буддийский мыслитель Даоянь (312–385), — пишет он, — рассматривая шуньятю («пустоту») онтологически — в качестве субстанции сущего и генетически — в качестве порождающего принципа, причем в соответствии с рядом даосских космогоний подчеркивал временной аспект космогонического процесса. Шуньятя была для него субститутом даосского «изначального отсутствия» (*вэнь у*), т. е. некоего потенциального неформированного бытия, генетически предшествующего миру оформленных вещей (*ю, вань ю, вань у*). Когнитивный же аспект шуньяти — праджня (мудрость) характеризуется им при помощи даосского термина «сокровенное женское», «сокровенная сямья» (*сэньцзянь цинь*)» [Торчинов, 1988, № 2, с. 49].

ГЛАВА III. ВОЗДЕЙСТВИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ БУДДИЗМА НА ПОЛИТИКУ, КУЛЬТУРУ И ИДЕОЛОГИЮ СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

§ 1. Буддийский текст в дальневосточной и центральноазиатской культурной традиции

Одним из факторов, способствовавших быстрому проникновению и распространению буддизма на восток от Индии, явилась его «текстовая совместимость» с культурными традициями Китая, Кореи и Японии. Располагая ко времени своего проникновения в Китай общепринятым каноном, буддисты встретились в Поднебесной с настоящим культом книжности и с подготовленностью высокообразованной элиты к восприятию сложных философских идей. Значительно облегчило быструю адаптацию буддизма в Китае и то, что многие буддийские идеи оказались созвучными автохтонной китайской философской традиции (прежде всего даосской), и они могли быть изложены достаточно близкими китайскими терминами.

Особенно важную роль в распространении буддизма на начальном этапе его продвижения в Китай сыграла переводческая школа Кумарадживы, который систематизировал принципы перевода буддийских текстов на китайский язык и разработал основы собственно китайской буддийской терминологии. Кумараджива (344–413), сын индийца и сестры царя центральноазиатского государства Куча, прибыл в Китай в 401 г., за 12 лет он перевел тридцать пять буддийских текстов (*сутр* и *шастр*), причем среди них были такие, которые на века предопределили пути развития китайского буддизма и оказали глубочайшее влияние на всю китайскую культуру. В частности, им были переведены: «Бай лунь» («Шаташастра»), «Вэй шо цзе со шо цзин» («Вималакирти-пирдепа-сутра»), «Да пинь» («Панчавимшати-сахасрика-махапраджняпарамита-сутра»), «Синь сянь цзин» («Бхагавати-праджняпарамита-хридая-сутра»), «Сяо пинь» («Аштасahasрика-праджняпарамита-сутра»), «Мяо фа лян хуа цзин» («Саддхармапундарика-сутра»), «Цинь чан цзин» («Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра»), «Чжунь лунь» («Мадхьямака-шастра»), «Ши лунь» («Махапраджняпарамита-шастра»).

Обращает на себя внимание, что среди переводов Кумарадживы значительное место занимают тексты, принадлежащие пражняпарамитской философской традиции. Это объясняется принадлежностью Кумарадживы к школе «*шуньявады*». Сутры Праджняпарамиты, разработавшие ряд кардинальных для Мадхьямики и всей философии Махаяны категорий, таких, например, как *шуньята* (пустота), *Дхармата* (абсолют), *сарваджнята* (всеведение), *Праджня* (интуиция) и другие, оказались в числе первых текстов, завезенных в Китай. «*Шунья*» пражняпарамитских сутр весьма напоминала китайцам категории древнего даосизма «у-ю» (небытие-бытие), раскрывающие содержание самого фундаментального понятия китайской философии «*Дао*» («Пути»). Идеи Праджняпарамиты, таким образом, воспринимались в Китае как естественные и соответствующие его традиционным учениям.

Подтверждение тому, что именно в пражняпарамитских сутрах китайцы видели quint-эссенцию буддизма, обнаруживается в полемических произведениях неоконфуцианцев, направленных против буддийской философии. Острые критики обращались прежде всего против концепции «*шуньявады*». Так, виднейший представитель неоконфуцианства Чжу Си утверждал: «Буддисты занимаются, в сущности, лишь природой человека (*син*), и мы, конфуцианцы, также занимаемся, в сущности, ею... все различие в трактовке природы (*син*) у конфуцианцев и буддистов сводится к тому, что буддисты говорят о пустоте, тогда как конфуцианцы — о «наполненности», буддисты говорят об отсутствии (*у*), тогда как конфуцианцы — о наличии (*ю*)» [Мартьянов, 1982, с. 291].

В данном случае Чжу Си намеренно или не намеренно искажает суть пражняпарамитского учения о *пустоте*, которое как раз не сводится к простому отсутствию. Более того, идея

«пустотности» не только не чужда концепции *шуньявады*, но присутствует даже в самой этимологии слова. Не углубляясь в существо аргументации Чжу Си, отметим лишь то значение, которое он уделяет понятию «пустоты», что позволяет судить о том месте, которое оно, по его мнению, занимает в теоретических построениях буддизма. «Вообще говоря, — пишет Чжу Си в своем «Втором рассуждении о буддизме», — те из буддийских книг, которые пришли (в Китай) первыми, как, например, «Сутра в сорока двух главах», «Завещанное поучение», «Сутра лотоса закона», «Сутра ваджры» (т. е. «Ваджрачхедика-праджняпарамита-а-сутра» или «Алмазная сутра», — С. Л.), «Сутра сияния», говорили только о чистой пустоте — *шунье* или причинной обусловленности *карме*, да еще об искусствах чудесного познания и превращения» [Там же, с. 303–306].

В действительности, «Алмазная сутра» — это такой уникальный текст, который излагает учение Паджняпарамиты, ни разу не употребляя термина «*шунья*». Нет ни слова в ней также ни о *карме*, ни тем более об «искусствах чудесного познания и превращения». Чжу Си упоминает «Алмазную сутру» просто потому, что она действительно принадлежит к числу древних буддийских текстов, рано проникших в Китай, и потому что она была чрезвычайно популярной. Для Чжу Си «Ваджрачхедика» выступала как обобщенный образ праджняпарамитского текста как такового, а в Паджняпарамите «*шунья*» — действительно одно из центральных понятий.

Одно из первых и основных понятий предшествующего буддизма, которое предикагировалось термином «*шунья*» в праджняпарамитских сутрах, было понятие «дхармы», т. е. некоей единичной сущности, одного из элементов, на которые можно разложить поток сознания со своим содержанием. Разумеется, «пустота» дхарм в Паджняпарамите не означала их «небытия» или «отсутствия», как упрощенно трактует Чжу Си. Речь идет прежде всего об отсутствии у дхарм «собственной природы» (*свабхава*). В этом смысле дхармы «пусты». По этой причине «*шунья*» «уравнивает» все дхармы, так как их различие только относительное. Такое понимание *шуньи* указывает путь к постижению абсолюта. Это путь интуиции, т. е. «*праджня*» (отсюда и название традиции: «Паджняпарамита» — «Интуиция как средство достижения запредельного»). Но абсолют не то и абсолют, что он всегда и везде Абсолют, как его ни назови: «*Дао*», «*Пурвана*», «*Дхармата*» или как-нибудь иначе. Путь к абсолюту, как указывает Чжу Си, у буддистов и конфуцианцев одинаков — через постижение природы человека (*син*). Коренное же различие заключается как раз в том, что природа «совершенно мудрого» (*цзюнь-цзы*) у конфуцианцев принципиально отлична от природы «низкого человека» (*сяо жэнь*). У буддистов же природа (*син*) для всех одинакова и в каждом существе потенциально наличествует природа Будды. В социальном плане принцип равенства всех дхарм мог трактоваться как принцип равенства всех людей, поскольку изначальная природа у всех одинакова. Такая возможность, содержащаяся уже в самой концепции, усугублялась многозначностью самого термина «дхарма» и особенностями его перевода на китайский язык. Санскритское «дхарма» означает не только «носитель признака, элемент», но также «учение (Будды); религия; закон». В китайских переводах все эти значения передаются одним иероглифом «фа» («закон»). Поэтому выражение «все дхармы равны» в китайском тексте воспринимается как «все законы равны», «все учения равны». Для китайского сознания, ориентированного на примат социальной проблематики над метафизическими спекуляциями, это уже почти политический лозунг с ярко выраженными эгалитаристскими тенденциями. При широком распространении текста и обращении его не только в среде рафинированной интеллектуальной элиты, но и малообразованного простонародья такое прочтение становится не просто возможным, но практически неизбежным.

Свидетельств большой популярности в Китае праджняпарамитских сутр и их широкого распространения множество. Можно предположить, что изобретение книгопечатания было связано с необходимостью изготовления большого количества копий именно праджняпарамитских текстов. По крайней мере, первая в мире печатная книга, известная современной науке, — это

издание «Алмазной сутры», отпечатанная 11 мая 868 г. по заказу некоего Ван Цзе, желавшего почтить таким образом память своих родителей.

Любопытно, что потребность в хороших переводах в первую очередь именно праджняпарамитских сутр побуждала первых китайских буддистов совершать паломничества в Индию в поисках рукописных текстов сутр и шастр. В «Жизнеописании достойных монахов» («Гао сэн чжуань») Хуэй-цзяо писал: «Монастыри и храмы, иконы и статуи Будды хотя и почитались в стольном граде, но Вайпуля-сутры во всей их глубине оставались сокрытыми за Луковичными горами (Памир)» [Ермаков, 1991, с. 117]. Стремление распространить учение Вайпуля-сутр, а среди них праджняпарамитские тексты, как мы знаем, занимали одно из центральных мест, можно считать доминирующим во всей деятельности таких великих буддийских проповедников-переводчиков, как Дхармаракша и Кумараджива. В «Собрании сведений о переводах Трипитаки» («Чу Сань-цзан цзи цзи») описывается биография китайского буддиста III в. Чжу Ши-синя, который пытался понять смысл «Малой сутры о Праджняпарамите» (Панчавимшати-сахасрика) и сетовал на несовершенство перевода. Именно ему и принадлежит заслуга составления первого китайского каталога буддийских сочинений. Известно, что в 260 г. Чжу Ши-син отправился в «Западный Край» собирать санскритские рукописи, следовательно, каталог был составлен с практической целью, из чего можно сделать вывод, что к этому времени буддийских книг в Китае было уже достаточно много. В 305 г. Дхармаракша составил каталог, включающий только его собственные переводы, который насчитывал уже сто шестьдесят пять сочинений. Каталог Дао-аня, подготовленный в 374 г., был классифицирован по семи разделам в соответствии с системой, принятой в императорских библиотеках. Уже с V в. буддийские сочинения начинают включаться в состав императорских книгохранилищ, хотя, как правило, в них содержались только официальные документы. Отсюда можно заключить как о степени влияния буддизма на официальную идеологию и бюрократический аппарат государства, так и о степени «включенности» буддийского учения в слой «высокой» китайской культуры.

К VI в. в Китае уже существовало большое количество как монастырских, так и частных собраний буддийских книг. В 515 г. Сэн-ю (445–518) завершил свой десятилетний труд по созданию обобщающего каталога «Собрание сведений о переводах Трипитаки», явившегося подлинной вершиной всей китайской библиографической науки того времени. Каталог Сэн-ю содержал не только «технические» сведения о рукописях, но был дополнен биографиями переводчиков, а также всех тех, кто так или иначе принимал участие в переводе, переписке и оформлении рукописей. Кроме того, переводы и оригинальные сочинения китайских буддистов были снабжены предисловиями и послесловиями. Таким образом, каталог Сэн-ю представлял, по существу, наиболее полную историю распространения буддизма в Китае, которую можно было проследить в то время. Работа Сэн-ю положила основу всей буддийской китайской историографии и не утратила своего значения до наших дней.

Буддийская историография в Китае сложилась, опираясь во многом на общие принципы, передовой для своего времени, официальной конфуцианской историографии, прежде всего на знаменитый принцип Конфуция – «передавать, но не создавать». Вместе с тем она имела ряд важных отличий от последней. Прежде всего, буддийская историография была универсалистской по духу и общеисторической по своему характеру. Особенно разительным является сравнение официальной и буддийской историографии периода раздела Китая на Северные и Южные династии (начиная с 317 г.). Если официальная историография того времени остается в рамках узкодинастичных задач, то буддийская историческая литература сохраняет общеисторический масштаб, описывая историю буддизма в Китае как на Юге, так и на Севере [Ермаков, 1991, с. 43].

Создание подобной историографии было возможно только в условиях устойчивой тесной связи между буддийскими монастырями. Ее существование служило мощным фактором поддержания духовного и организационного единства внутри сангхи при видимом отсутствии

жесткой церковной иерархии, на что в первую очередь обращают внимание западные исследователи, хотя сангха никогда не имела ничего общего с церковной организацией в западном понимании. Именно этим объясняется способность к быстрому восстановлению своих сил после жестоких преследований властей и погромов, которые учиняли в монастырях восставшие мятежники.оборот буддийской литературы осуществлялся в беспрецедентных пространственных границах и объемах, причем здесь следует иметь в виду не только очевидный эффект создания общеполуддийской культуры, но принять во внимание и экономические последствия такого обмена, поскольку сутры и шастры стоили подчас довольно дорого, а сфера их распространения была значительно шире, чем у любой другой литературной продукции того времени.

Китайские монастыри имели связи, с одной стороны, с Кореей и Японией, а с другой — с Центральной Азией, Индией, позднее с Тибетом и Монголией. Потребности в увеличении объема издания буддийской литературы превышали возможности переписчиков, что и явилось одной из основных причин изобретения книгопечатания, причем произошло это, как считает М. И. Воробьева-Десятовская, скорее всего на территории Восточного Туркестана и примыкающих к нему районах Китая.

«Следствием превращения Центральной Азии в мировой буддийский центр, — пишет она, — явилась все возрастающая потребность в буддийских текстах. Объем буддийского канона, как можно судить по... размерам одного из основополагающих сочинений Махаяны — «Шатасahasрика-пруджнянарамита-сутры», был настолько велик, а количество заказов на него столь значительным, что никакая переписка не могла удовлетворить всех заявок. Это послужило толчком к поискам новых способов размножения буддийских текстов» [Воробьева-Десятовская, 1988, с. 351].

Начало книгопечатания в Тибете относят к X–XI вв. В полном виде тибетский канон был кодифицирован в монастыре Нартан между 1311 и 1319 гг., но впервые он был напечатан не в Тибете, а в Пекине. Известно два пекинских издания эпохи Мин — Юн-лэ в 1410 г. и Вань-ли в 1605 г. Первое собственно тибетское издание было осуществлено в монастыре Джан-сатхам в 1621 г. Большой известностью пользуются также нартанское издание 1731–1747 гг. и дэргаское 1733–1740 гг., редким, но очень качественным изданием считается Канджур, отпечатанный в монастыре Чонэ в 1721–1731 гг.

В Монголии инициативу по изданию монгольского Ганджура проявили тумэтский Алтан-хан и чахарский Лигдэн-хан, но монгольские монастыри не могли своими силами удовлетворить потребности в буддийской литературе, и большая часть изданий на монгольском языке также печаталась в Пекине. Причем существовал целый слой торговцев, специально занимавшихся их последующей перепродажей.

Объем вывоза китайской литературы в Корею, в частности в государство Коре, достигал таких размеров, что это начинало вызывать беспокойство в Поднебесной. Так, известный китайский писатель и поэт Су Дун-по (1036–1101) трижды призывал ввести ограничительные меры против вывоза книг в Коре и сунское правительство было вынуждено издать на этот счет ряд запретительных указов.

Все эти факты указывают на то, что буддийская культура не была «частным делом» лишь одного социального слоя общества (буддийского духовенства, как считают некоторые исследователи) или религией «личного спасения», а приобрела черты и масштабы планетарной цивилизации, оказавшей влияние на культурное развитие Центральноазиатского, Дальневосточного и Южноазиатского регионов, а через арабское посредничество и на западную культуру и цивилизацию. Причем в настоящее время степень этого влияния не уменьшается, а даже возрастает, приобретая все более непосредственные формы. Тексты буддийского канона интересуют в настоящее время ученых различных специальностей: философов, социологов, психологов, этнографов, культурологов, искусствоведов, физиков-космологов, медиков, фармацевтов и представителей других направлений научного знания. Буддийский текст перерастает, таким образом,

узкорелигиозные культовые рамки и становится общечеловеческим культурным достоянием. Вся же буддийская литература, рассмотренная в многообразии ее видов и жанров (от канонических произведений, историографических, иконографических, логических, медицинских и т. д. до беллетристических, драматических и т. п.) и на протяжении всего ее исторического развития, представляет собой уже не просто совокупность отдельных произведений, но именно тот *контекст* культуры, тот *цивилизационный текст*, о котором говорит В. Каволис. Следует также принять во внимание необходимость рассматривать любой цивилизационный текст как «наличную конструкцию» и «историческую форму» одновременно, а также и другую необходимость – рассматривать текст в неразрывной связи с поведением [Kavolis, 1995, p. 10–18].

§ 2. Влияние идей Праджняпарамиты и Мадхьямики на идеологию народных движений традиционного Китая и их цивилизационное значение

Известно, что в Китае были популярны не только буддийские канонические тексты (например, «Алмазная сутра»), но и так называемые *бяньвэнь*, т. е. такие произведения, которые в популярной форме передают содержание канонической сутры, сочетая прозаическую и стихотворные формы изложения, или дополняют цитаты из основного канонического текста пересказом или стихотворными вставками (последняя форма *бяньвэнь* называется *цзинцзинвэнь*). Поскольку в праджняпарамитских текстах, в основном теоретических (или, может быть, точнее, теоретико-практических) произведениях, к каким принадлежит «Алмазная сутра», как правило, отсутствуют какие-либо сюжеты, притчи и т. п., т. е. то, что обычно преобладает в широкой проповеди, уже само существование *бяньвэнь* по «Алмазной сутре» – факт необычный и неоспоримо свидетельствующий в то же время о широкой распространенности идей Праджняпарамиты не только в среде ученых монахов и образованных конфуцианцев, но и среди простого народа.

Что же еще помимо эгалитаристских идей, о которых уже упоминалось ранее, могло быть «услышано» несведущим в тонкостях буддийской философии неграмотным человеком в текстах Праджняпарамиты? Прежде всего, уже само определение Праджняпарамиты как «*Матери Будды*», содержащееся даже в названии некоторых праджняпарамитских сутр (например, «Бхагавати-праджняпарамита-хридая-сутра» – «Сутра-сердце Праджняпарамиты Благословенной»), могло ассоциироваться в сознании китайца с именем Матери-Прародительницы. По-видимому, образы Матерей-Прародительниц древнекитайской мифологии (Юньму, Дунму, Симу, Сиванму, Шэу, Уяп), совмещаясь с представлением о Праджняпарамите как Праматери всех Будд (*чжэу фо цзэ му*), со временем трансформировались в таких персонажей пантеона народного сектантского буддизма, как У-шэн лаому («Почтенная матушка, вышедшая из перевоплощений»), У-вэй шэнму («Священная матушка недеяния»), Сифан юй нью («Яшмовая дева с Запада»), Бай юнь лаому («Почтенная матушка на белом облаке»)¹. По крайней мере, священные тексты тайных религиозных сект позволяют сделать такое предположение. Так, в «Баоцзюань о Пу-мин», который Э. С. Стулова считает текстом тайной секты Хуаньганьдао («Путь Желтого Неба»), встречается упоминание о У-шэн лаому в следующем контексте: «...ныне я удостоился послания Почтенной матушки, получил наконец бесценную драгоценность. Почтенная матушка, узнал от тебя, что [ты] отовсюду перевозил все живые существа, [помогая им] выбраться из волн. Почтенная матушка, узнал от тебя, что непревзойденная истинная сутра – самая почитаемая» [Баоцзюань о Пу-мин, 1979, с. 233]. Но «переправлять (кит. «дэ»), санскр. «par») живые существа через волны (*сансары*)» – это как раз та функция, которая чаще всего ассоциируется именно с Праджняпарамитой. В тексте упоминается «послание Почтенной Матушки», которое сравнивается с «бесценной драгоценностью» и которая, в конце концов, оказывается «непревзойденной истинной сутрой». Таким образом, уже ясно, что речь

идет прежде всего о буддийском тексте и что, следовательно, буддизм лежал в основе учения секты, почитающей «Баоцзяоань о Пу-мине». Но какой же конкретно текст подразумевается здесь под «непревзойденной истинной сутрой»? В «Баоцзяоань о Пу-мине» говорится о том, что «...с Запада пришла сутра неписанная в один цзяоань», в которой, в частности, утверждается, как это следует из «Баоцзяоань...», что «тело закона подобно Великой пустоте».

Далее из текста можно понять, что под «истинной сутрой» имеется в виду праджняпарамитская сутра: «Сокровищница Недеяния в пустоте парит. Истинная сутра праджня [парамиты], самоозначающаяся» (Э. С. Стулова «цзы жу жэнь» переводит как «самоестественная») [Там же, с. 231]. «...Сокровищница Недеяния, истинная сутра праджня [парамиты] освещает пустоту всех десяти степеней...» [Там же, с. 232]. И, наконец, в тексте обнаруживается прямое разъяснение того, какая же именно праджняпарамитская сутра «в один цзяоань» все время имела в виду: «Сутра сердца в один цзяоань — издревле светла. Сокровенность освобождения еще не распространилась повсюду. Если бы танский монах не добыл бы ее на Западе, простым смертным не видеть бы Почитаемого миром. Древний Будда оставил сокровенную мысль — мудрые и добрые люди познали истинную пустоту» [Там же, 237]. И далее: «Сутра сердца в один цзяоань — издревле светла, сокровенность освобождения еще не распространялась повсюду. Если бы танский монах не добыл бы ее на Западе, простым смертным не видеть бы Почитаемого миром. Древний Будда оставил Сокровенную мысль — мудрые и добрые люди познали истинную пустоту» [Там же]. «Сутра сердца в один цзяоань» — это, как уже упоминалось ранее, «Бхагавати-праджняпарамита-хридая-сутра» (кит. «Божо боломидо синь цзинь»), один из известных переводов которой принадлежит Сюань-цзану («танскому монаху»), совершившему в 629 г. путешествие в Индию. Из текста становится ясно, что под учением, «пришедшим с Запада» (*синай да фа*), понимается не просто учение буддизма, а конкретно учение Праджняпарамиты, именно в нем, с точки зрения авторов «Баоцзяоань о Пу-мине», содержится самое важное из того, что было проповедано Шакьямуни и другими буддами. Справедливость такого предположения подтверждается также частыми ссылками в тексте на учение «Юнькунфа» («Учение о пустоте скандх»).

Пять *скандх* — это пять групп, на которые можно разделить весь поток элементов — «дхарм», составляющих сознательное живое существо. Помимо пяти *скандх* этот же поток можно подразделить также на восемнадцать «дхату» или двенадцать «аятана», т. е. возможны различные классификации элементов-дхарм. Следовательно, «скандха» — это только условное обозначение, за которым не стоит никакой самостоятельной реальности, собственной сущности. Поэтому утверждение Э. С. Стуловой о том, что «тело человека состоит из пяти скандх, пяти компонентов, субстанций, функций» [Там же, с. 68], является дважды неверным. Во-первых, неверно считать, что скандхи представляют собой какие-то самостоятельные «компоненты, субстанции, функции». Во-вторых, к телу человека имеет отношение, да и то с некоторыми оговорками, разве что «фула-скандха», но уж никак не «ведана» — чувства, «самджня» — различающие способности, «санскара» — силы или процессы и «виджняна» — сознание. Неверным, соответственно, является утверждение о том, что «человек представляет собой совокупность этих скандх и живет, пока они находятся в нем» [Там же]. Выражение «цунь цзе кун» — «пять скандх стали пусты» означает, собственно, что *пусты* составляющие их элементы — дхармы, но оно не означает, как полагает Э. С. Стулова, что они «исчезли». И тем более, оно не означает, что «человек избавился от составляющих его компонентов, субстанций, стал им материальным». Нет, в сущности, оснований рассматривать учение Юнькунфа как «учение об избавлении от скандх», и перевод его названия как «Учение Освобождения от пут» [Там же] является, соответственно, очень приблизительным и неточным.

«Уонь цзе кун» — это слова, с которых, собственно, начинается «Праджняпарамита-хридая-сутра» («Сутра-сердце») в ее короткой форме: «Арья Авалокитешвар, бодхисаттва-махасаттва, созерцая, увидел, что пять скандх по природе своей пусты». Если в каких-нибудь буддийских сочинениях ссылаются на «Хридая-сутру», то обычно цитируются именно эти сло-

ва. Таким образом, Юнькунфа («Закон пустоты скандх») – это учение Хридая-сутры, утверждающее принцип равенства и чистоты всех дхарм, откуда логически следует и принцип равенства всех людей. «...Закон пустоты скандх (У Э. С. Стуловой «Закон освобождения». – С. Л.) – без единого знака – детей и мать (т. е. «у *шэн лао му*»). – С. Л.) уравнивает [Там же, с. 246]. закон пустоты скандх без единого знака, дению и ношно, без перерыва [его постигайте]. [Тогда] увидите Вышедшую из перевоплощений, будете одинаковой [с ней] единой природы...» [Там же, с. 251]. Принцип равенства дхарм и людей отменяет «десять тысяч законов», закрепляющих в обществе ложное неравенство. Авторы баоцзюань вспоминают о заветной даосской идее о необходимости «вынести десять тысяч законов», но ошибочно было бы считать это каким-то проявлением простого нигилизма и анархизма: «Если повстречаете сокровенный закон Недеяния, [сможете] вынести десять тысяч законов, объединив их в единое тело» [Там же, с. 265]. Речь идет, таким образом, не о простом отрицании, а о реформировании социальных и правовых отношений, при сохранении основных морально-правственных устоев общества. «Живые бессмертные и живые будды неотделимы от Великого пути взаимоотношений людей, изначально абсолютно истинного» [Там же, с. 253]. Великий путь взаимоотношения людей («Жэньлунь дадо») – это пять хорошо известных конфуцианских правил поведения: *сяо* (сыновняя почитательность), *чжун* (подчинение подданных господину), *цзе* (подчинение жены мужу), *ди* (почитание младшими старших), *синь* (верность между друзьями). Авторы баоцзюань стремятся не к отмене и не к замене одних правил, одних законов другими, но к такому их переосмыслению, когда становится понятно, что «в одном законе содержится бесчисленное количество миллионов» [Там же, с. 314], «тысяча доблестей создали единую доблесть», «десять тысяч добродетелей объединились в единую добродетель...», «все сущее десяти тысяч видов не разделяется на две категории», «природа будды одинакова (у всех)» [Там же, с. 271]. Путь кардинального переосмысления исходной ситуации с использованием на начальном этапе хорошо известных идеологических, мифологических, философских образов и конструкций даже из чуждого культурного окружения – это типично буддийский путь. В «Баоцзюань о Пу-мине» широко используются даосские и конфуцианские идеи и взгляды, способы мировосприятия, но центральными, стержневыми принципами являются буддийские концепции, и прежде всего идея пустоты (*шуньяты*, кит. *кун*). Пустота в баоцзюань понимается преимущественно в онтологическом плане. Это то первоначало, из которого возникло все сущее, но раньше всего появляется «сутра первоначального хаоса», которая, «вращаясь, парит в пустоте». «Сутра первоначального хаоса» из ничего порождает нечто, небо и землю друг с другом связывает» [Там же, с. 251]. «...Древнего Мито (т. е. Будду Амитабху. – С. Л.) кто породил? – «Истинная Сутра первоначального хаоса» [Там же, с. 220]. В тексте неоднократно упоминается о том, что «сутра первоначального хаоса» – «неписанная», «без единого знака». И это еще одно из указаний на то, что имеется в виду именно праджняпарамитский текст, поскольку одно из определений Праджняпарамиты – «*śūnyatānimittāpranīhita-pāramitā*» – означает: «парамита пустоты, незнакомости и непривязанности». Различие между обозначением и обозначаемым, между знаком и смыслом – это та тема, которая активно обсуждалась в сутрах Праджняпарамиты. Несводимость смысла к его выражению, невыразимость такого понятия, к примеру, как *шунья*, постоянно подчеркивалась праджняпарамитами. В народном сознании эта буддийская идея трансформировалась в образ неписанного текста, сутры без единого знака. Такой образ, возможно, парадоксален для представителей книжной культуры, но сам по себе текст может существовать и в устной передаче. Именно в такой форме всегда передавались наиболее сакральные части большинства религиозных учений. «Непрерывное скандирование сутры» – не только практика личного спасения, но еще и мироустроительный акт, создающий новый космос, новое небо, новую Землю и новое общество. Образ «вращающейся сутры», возможно, идет от образа развертываемого свитка, конец которого закреплен на стержне, но, как представляется, связан и с выражением «*dharma-pariyāya*», что дословно переводится как «вращение дхармы» (в смысле распространения Учения) или «вращение списка дхарм» (т. е. имеется в виду практика

совершенствования посредством углубленного изучения различных списков дхарм и последующей медитации). Но, может быть, этот образ связан с «молитвенным барабаном» (монг. «маанийн хурдэ»), который есть в любом буддийском монастыре в Тибете и Монголии. Эти «барабаны» заполнялись обычно полосками бумаги с написанными на них мантрами, но могли заполняться и текстами сутр. Вращение такого барабана было равносильно произнесению всего текста. В этой связи выражение «...десятислойный железный барабан пройдите насквозь» [Там же, с. 237], встречающееся в тексте «Баоцзюань...», может означать не только сравнение с рекой Хуанхэ, применяемое в даосской практике, как считает Э. С. Стулова [Там же, с. 358], но и призыв к постижению и реализации так называемых «десяти Дхарм», т. е. десяти основных текстов по традиции Махаяны: «Аштасахасрика-праджняпарамита», «Гандавьюха», «Дапабхумишвар», «Самадхираджа», «Ланкаватара», «Саддхарманушадрика», «Татхагатаухьяка», «Лалитавистара», «Суварнапрабхаса».

В любом случае, «вращение сутры» означает реализацию содержащегося в ней смысла и связано, как видно из текста баоцзюань, с произнесением («скандированием») ее текста. Космогонические же функции этого Пратекста таковы, что авторы баоцзюань вполне могли бы согласиться с изречением, открывающим Евангелие от Иоанна: «В начале был логос и логос был у бога, и логос был бог». Как и в христианской традиции, Слово здесь выступает как творящее и мироустроющее начало и в качестве «живого слова» противопоставит «мертвой букве» (в данном случае – иероглифу).

Особое значение живой звучащей речи, слову произнесенному, а не написанному, и не только слову, но даже звуку, придавалось в двух школах дальневосточного буддизма: *чжэньянь* (яп. «сингон») и *чань* (яп. «дзэн»). В Чань «живое слово» (*хо цзюй*) противопоставляется «мертвому слову» (*сы цзюй*), связанному с омраченным сознанием [Нестеркин. 1984, с. 74]. *Чжэньянь* (*сингон*) – «истинное слово» – тантрийское направление в дальневосточном буддизме, в котором в числе других, специфичных только для этой школы, методов религиозной практики использовались *мантры* (чжэньянь, сингон) – особые слоговые формулы, содержащие в свернутом, закодированном виде запись определенного текста или ритуала, той или иной медитативной практики. Произнесение *мантры* в буддизме используется как метод очищения (и, тем самым, освобождения) *тела, сознания и речи*. В обыденном представлении она рассматривается прежде всего как эффективное заклинание против злых духов и вообще дурного влияния; как призывание и молитвенное обращение к высшим небесным силам, т. е. как магическое средство. Смысловые, зрительно-образные и звуковые ряды в тантрийском тексте, изображении (*мандала*, скульптура) и *мантре*, в сущности, изоморфны. Они репрезентируют одну и ту же реальность. Поэтому тантрийский текст может «изображаться», а изображение – «прочитываться». *Мантри* одновременно звучит (произносится), визуализируется (изображается) и «прочитывается» (осмысливается). За каждой же фонемой, графемой и даже ее деталью в *мантре* скрываются целые миры смысловых значений. Их «развертывание», «раскрытие», «высвобождение» и являются одним из результатов, которые достигаются в тантрийской практике. Существенно, что потенциально каждый может овладеть этой практикой спасения, воспринимая ее прямо от Учителя, не прибегая к профессионально-посредническим услугам жреческого сословия или замкнутой касты священнослужителей для реализации своего религиозного и личного идеала. Учитель в тантризме воспринимается не как представитель церкви, посредничающей в отношениях верующих с Абсолютом, но как непосредственный источник истины и совершенства. Насыщенный полисемантизм религиозной практики в тантризме и синтетические формы ее реализации создают, по-видимому, благоприятные условия для проявления разносторонних творческих способностей у адептов тантрийских школ.

Школы Чжэньянь и Чань имели свои монастыри, но немало их адептов вели отшельнический образ жизни и были практически неподконтрольны правительству. Вокруг некоторых из таких отшельников возникали группы учеников, которые могли становиться ядром тайных ре-

лигиозных объединений, не соответствующих по своей направленности школам монастырского буддизма. Ворования и практика многих тайных объединений носили синкретический характер, объединения в себе элементы буддизма, даосизма и конфуцианства. Такое «беспринципное» и незаконное смешение различных учений осуждалось и преследовалось властями Китая. В свою очередь синкретические религиозные движения, или «тайные религии» (*миши цзунцзяо*), претендовали на роль создателей альтернативной идеологии и даже альтернативной административной системы, копируя государственную иерархию, систему ученых званий и чиновничьих рангов, монашеских титулов, обряды и пантеон [Малявин, 1977, 1, с. 109]. По В. В. Малявину, «синкретические религии переняли от официальных «трех религий» едва ли не все их существеннейшие, наиболее популярные элементы: из *конфуцианства* – основные этические нормы и правила поведения, включая культ предков и прочие черты бытовой обрядности; из *даосизма* – методы психо-соматического совершенствования и космологию; из *буддизма* – доктрину «законченного прозрения», медитативную практику, культ бодхисаттв и многое другое» [Там же, с. 110].

В XII в. буддийский монах Мао Цзыюань основал секту «Байляньцзяо» («Учение Белого Лотоса»), объединив в своем учении культы будды Майтреи, будды Амитабхи с элементами философской доктрины школы Тяньтай. До XIV в. «Байляньцзяо» функционировала почти параллельно с другими официально признанными направлениями китайского буддизма, но начиная с XV в. она стала преследоваться властями и послужила основой для многих сект, которые, дабы уйти от гонений, часто меняли свои названия, сохраняя организационную структуру. Такой же путь – от внешне безобидного, но эклектичного учения до «опасной ереси», быстро распространяющейся и оппозиционной официальным властям, проделала секта Ло Цина, основанная в начале XVI в. Нередко локальные отделения отпочковывались, и таким образом возникали новые секты, опирающиеся практически на одни и те же идейные основы. Воздействие идей Праджняпарамиты и Мадхьямики прослеживается уже в названиях этих сект: «Цзинкунцзяо» («Учение Покоя и Пустоты»), «Дачэнцзяо» («Учение Большой Колесницы»), «Дачэнхунцунцзяо» («Учение Большой Колесницы и Всеобщего Проникновения»), «Чжэнькунцзяо» («Учение об Истинной Пустоте»).

Название последней секты, основанной во второй половине XIX в. Ляо Дипинем, восходит к одной из важнейших мантр всех синкретических религий: «*чжэнькун цзясян, уишэн лаому*» («Родная деревня истинной пустоты, никем не рожденная праматерь»). Эту «мантру из восьми слов» произносили при вступлении в секту.

«Истинная пустота» в учении «Чжэнькунцзяо» – это «единая энергия», «изначальный облик всех вещей» (чаньское выражение), *Единое* (*и*) и *Беспределенное* (*у ци*), первоисточник всего сущего. Для того чтобы достичь духовного совершенствования, необходимо «вернуться к основе, возвратиться к истоку, прийти назад к *Единому* и к *Пустоте*», «возвратиться в родную деревню *Истинной Пустоты*». Основополагающие идеи Мадхьямики и Виджнянавады прослеживаются в так называемых «пяти возвращениях», т.е. пяти основных принципах «Чжэнькунцзяо»:

- 1) «Возвращение к опоре: сознание едино с Дао и ни на мгновение не отходит от него»;
- 2) «Возвращение к срединности: никуда не отклоняться, не иметь слишком много и не иметь недостаточно»;
- 3) «Возвращение к прямоте: очищай сознание, люби себя, стяжай в себе свет»;
- 4) «Возвращение к единому: прежде Неба и Земли существует Единое, и оно предшествует появлению всех вещей»;
- 5) «Возвращение к пустоте: Великая Истинная Пустота – тело Беспределенного; не действует, ничего не имеет, а само собой свершается». А также: «Пустота – это наша природа, наша природа – это пустота» [Там же, с. 115].

В последней формуле нетрудно увидеть перефразированное изречение из «Хридая-сутры»: «Пустота есть форма, форма есть пустота». «Возвращение к срединности» явно указывает на свой источник – один из основных принципов Мадхьямики и всей Махаяны, принцип «срединного пути» (*madhyamā pratipad*).

Другие принципы учения об «Истинной Пустоте» также тесно связаны с философией Мадхьямики, например: «В одной пылинке – вся духовная сила», что, согласно доктрине секты, указывает на полное взаимопроникновение «природы» и «пустоты» и что должно составлять основное содержание «внутренней работы», т. е. медитации.

Смысл «внешнего подвижничества» раскрывается в предписании: «Быть искренним в деяниях, изучать божественный свет, озарять путь всем живым существам в мире». И «внутренняя» и «внешняя» работа адепта должна совершаться под знаком осознания таких, опять-таки, мадхьямических по своему происхождению, истин: «одна дхарма объемлет несчетное число дхарм», «одна истина рассекает десять тысяч мнений», «путь Пустоты растекается повсюду», «небесный принцип следует неизменно», «не имеет уклонов, не имеет пристрастий», «не увеличивается и не уменьшается».

В 1937 г. в Китае действовало более двухсот храмов «Чжэнькунцзяо» и численность ее последователей достигала более миллиона человек. После образования КНР деятельность секты оказалась под строгим запретом, но за пределами континентального Китая она продолжала расширять свое влияние и, по данным, относящимся к середине 70-х гг., ей принадлежало сто восемьдесят два храма в Юго-Восточной Азии (Сингапуре, Малайзии, Таиланде, Индонезии). Главный храм всего этого региона находился в Сингапуре и назывался: «Общий Праведный зал Небесной божественности Учения Истинной Пустоты для Южных морей» [Там же].

«Учение истинной пустоты» должно было постоянно распространяться, по мысли ее создателей, вовлекая все большее число новых адептов. «Когда истина распространяется изнутри наружу, один передает десяти, десять передают ста, сто передает тысяче, тысяча передает десяти тысячам: один корень распространяется на десять тысяч ветвей. Когда истина распространяется снаружи вовнутрь, десять тысяч выбирают тысячу, тысяча выбирает сто, сто выбирает десять, десять выбирают одного; десять тысяч ветвей возвращаются к одному корню» [Там же, с. 117]. Существовало, что это распространение мыслилось через объединение традиционных религий Китая, «единство которых обосновывалось, по Ляо Дипину, проповедуемой им идеей пустоты» [Там же].

Здесь мы обнаруживаем всю ту же идею консенсуса различных идеологических и религиозных направлений, которая впервые ярко проявилась во времена Ашоки и с тех пор является одной из существенных черт буддийской культуры и цивилизации вообще. В этом смысле цивилизационная направленность таких «постбуддийских» (по выражению В. В. Малявина) сект, как Чжэнькунцзяо, вступала в противоречие с традициями изоляционистского социума в Китае, к которым, возможно, тяготели секты конфуцианской и даосской ориентации.

В. В. Малявин, отмечая, что «традиция синкретических религий в Китае впитала в себя важнейшие ценности всех трех идеологических систем китайской цивилизации» [Малявин, 1997. 2, с. 133], вместе с тем указывает на то, что «приобщение простонародья к традиционным ценностям институциональных религий Китая проходило в формах альтернативных и оппозиционных существующему строю», что, по его мнению, «лишний раз напоминает о сложности строения китайской цивилизации на позднем этапе ее истории и в особенности – о разрыве между культурой официальной и элитарной, с одной стороны, и культурой простонародной или локальной – с другой». Здесь можно было бы возразить, что различие между элитарной и народной культурой в Китае во всяком случае всегда было меньшим, чем в любой европейской культуре, и что внутри собственно буддийской культуры такого разрыва никогда не было. По нашему мнению, в отмеченной «контркультурности» синкретических религий проявляется более глобальное противоречие между универсалистской направленностью буддийской цивилизации,

основным «каналом» распространения которой и стали, в конечном счете, многие «тайные религии», и этноцентристской по своему духу традиционной китайской цивилизацией. Не случайно, как пишет В. В. Малавин, «религии такого типа способны играть и роль посредников между ценностями китайской культурной традиции и цивилизаций Запада» [Там же, с. 130–131]. Возможно, наиболее ярким примером подобного соединения восточных и западных религиозных ценностей в одном синкретическом учении является доктрина такого тайного религиозного объединения, как «Итуаньдао», в которой парадоксальным образом сочетаются: конфуцианство, буддизм, даосизм, христианство и ислам. Буддизм, правда, превалирует, что, по-видимому, и объясняет саму возможность такого почти невероятного объединения практически всех основных мировых религий. Любопытно, что городские члены этого объединения в большей степени ориентированы на западные ценности, чем сельские [Лепехов, 1982, с. 282–284].

Итак, такие буддийские понятия и категории, как «дхарма», «шунья», «праджня», «единое сознание», «единая колесница», «срединный путь», служили тем культурным «связующим раствором», который: во-первых, объединил основные идеологические и философские принципы разных направлений традиционного Китая; во-вторых, связал «верхи» конфуцианской и «низы» даосской культуры в единую цивилизацию; в-третьих, открыл китайской культуре остальной мир и раскрыл китайскую культуру другим народам; в-четвертых, приобщил к культуре и цивилизации огромные массы простонародья; в-пятых, способствовал сбережению древних реликтов родового сознания, сохраняя историческую память и тем самым связь цивилизации с ее корнями, ее историческую целостность.

§ 3. Влияние Праджняпарамиты и Мадхьямики на формирование философии, государственной идеологии и культуры стран Восточной Азии в средние века

Праджняпарамита – древнейшее и своеобразнейшее явление в буддизме. Этим словом в текстах обозначают такое состояние сознания, в котором мир воспринимается как единое целое. В то же время это и осознание всей динамики процесса перехода от «обычных», беспрерывно сменяющих друг друга многообразных противоречивых душевных состояний к стабильному состоянию единого «равностного» сознания. Буквально «праджняпарамита» переводится с санскрита как «интуиция, переправляющая к другому берегу (т. е. к нирване)». Кроме того, это понятие используется для обозначения вообще всего, что вне оппозиций, таких, например, как «субъект – объект», «актуальное – потенциальное», «знак – обозначаемое». «Праджняпарамитой» называют как учение в целом, использующее категорию «праджняпарамита», так и тексты (в том числе и всю их совокупность), в которых это учение излагается.

В Китае Праджняпарамита стала необычайно популярной по нескольким причинам. Во-первых, ее идеи оказались настолько созвучными представлениям, содержащимся в даосской и конфуцианской классике, что поначалу китайцы восприняли их как свои собственные, неведомо каким образом проникшие в Индию, а затем вернувшиеся в буддийском обличье на родину. Во-вторых, образы «Пустоты» и «Праджняпарамиты» как «Матери всех Будд», содержащиеся в праджняпарамитских сутрах, почти совпали при «паложении» в мифологическом сознании китайцев на сходные древние космогонические образы собственно китайского происхождения, что, в свою очередь, придало этим сутрам дополнительную космогоническую окраску и прибавило «патины» древности. В-третьих, из-за содержащихся во многих из этих сутр мантр и дхаран, воспринимавшихся как магические заклинания, считалось, что все праджняпарамитские тексты обладают особой магической силой. Это представление укреплялось и преданиями, связывавшими учение Праджняпарамиты с мифическими змееподобными существами – *нагами*, в Китае обычно отождествлявшимися с драконами. Поскольку культ дракона был тесно связан с культом земли и плодородия, представлениями о бессмертии, высшей мудрости и верховной

власти, естественно, что ко всему с ним связанному относились с глубоким почтением. В четвертых, в некоторых сутрах развивается концепция защиты страны и ее народа от врагов и стихийных бедствий через осуществление практики Праджняпарамиты на государственном уровне. Наиболее подробно эта концепция изложена в сутре «Жэньван-цзин» («Сутра о человеколюбивом государе»), одна из глав которой так и называется — «Защита страны». Таким образом, в глазах китайцев Праджняпарамита оказывалась по своим функциям вполне сопоставимой с «благой силой *дэ*» императора или, во всяком случае, могла рассматриваться как то, что способствует ее увеличению. Не случайно, в периоды благожелательного отношения властей к буддизму комментирование этой сутры рассматривалось как дело государственной важности и было сравнимо по своему значению только с традиционным комментированием конфуцианской классики (см., например, «Предисловие Ван Вэя к комментарию на «Жэньван-цзин»» [Ван..., 1962, т. I, с. 308]). Китайские императоры неоднократно прибегали к ее помощи. Танский Тай-цзун (627–649) повелел всем монастырям столицы ежемесячно читать сутру «Жэньван-цзин». Ее читали во время вторжения иноземных захватчиков при Сюань-цзуне (712–755) и Дай-цзуне (762–779), и, как утверждает Чжи-пань, только с ее помощью и удавалось спасти страну [Чжи-пань, 1924–1932, с. 456].

В Пэкче и Когурё регулярные чтения этой сутры устраивались во втором и восьмом лунном месяце, т. е. в то время, когда проводились идущие из глубокой древности обряды, связанные с весенним и осенним равноденствием, началом и окончанием полевых работ, поминовением и жертвоприношением предкам. И это не случайное совпадение и не просто намеренное использование древних автохтонных обычаев в своих доктринальных целях, а проявление действительно существующей генетической связи основных понятий учения Праджняпарамиты с древнейшими космогоническими мифами, представлениями о загробном мире (соответственно о мире хтонических божеств, культе плодородия и т. п.). Недаром в народной литературе пересказ сутры Праджняпарамиты, в особенности «Алмазной» (например, «Цзиньган баньжо цзинци яньцзи»), очень часто сопровождается вставными рассказами о «ожидении в ад» и различными историями об «удивительном».

Из Когурё ритуал чтения «Жэньван-цзин» был завезен в Японию, где уже в 676 г. императором Тэмму (679–686) был издан указ о ее обязательном регулярном чтении, а сама «Жэньван-цзин» (яп. «Нинно-кё») была причислена к «сутрам, защищающим страну» (яп. *гококу кётэн*). Именно с этого времени буддизм начинает приобретать в Японии государственный характер.

«Жэньван-цзин» предлагает оригинальную идеологическую и политическую концепцию управления государством. Программа реализации этой концепции предусматривала, как видно из текста пятой главы, наличие сильной буддийской церковной организации, символом которой в сутре становятся «сто наставников Дхармы». Упоминание о пожаловании зданий со всем необходимым для должного почитания, хранения и проповеди учения сутры «Жэньван-цзин» означало не что иное, как массовое строительство монастырей с отводом земель, пожертвованиями и пр. Государь же получал взамен мощное средство против влияния родовой аристократии и чиновничества (принцип «равности») и идеологическую основу для укрепления централизованной власти. Не случайно расцвет буддизма всюду сопровождался и усилением государства. Достаточно вспомнить Ашоку в Индии и Танов в Китае.

Возможности, заключающиеся в политической концепции «Жэньван-цзин», по-видимому, были быстро оценены и при японском дворе. Во всяком случае, меры, предпринятые императорами Тэмму и Сёму (701–756) для укрепления своей власти и усиления влияния буддизма, обнаруживают определенную плановость и координацию действий, что свидетельствует о наличии продуманной политической концепции, которая полностью совпадает с политическими идеями, содержащимися в «Жэньван-цзин».

Так, в том же, уже упоминавшемся, 676 г. Тэмму издает два указа: «О проведении во всех провинциях чтений сутр «Нинно-кё» и «Конкомё-кё» и «О разрешении принимать на государственную службу выходцев из простонародья», что существенно ослабляло позиции старой клановой бюрократии и, естественно, укрепляло власть императора, получившего возможность опереться на новый социальный слой служилого чиновничества [Воробьев, 1980, с. 201]. В 684 г. создается новая система клановых званий, которая предусматривала первенство императорского клана и навсегда и полностью исключала возможность оспаривания его преимущественных прав представителями других кланов. В следующем 685 г. у кланов указом изымалось оружие. И в этом же году Тэмму издает указ о сооружении в каждом доме алтарей («жилище Будды») в которых повелевалось установить «образ Будды», а также хранить в них сутры, почитать их и содержать в порядке. Действие указа распространялось на все провинции [Нихон сёки, 1974 с. 469].

Летом 729 г. император Сёму издает указ о проведении чтений «Нинно-кё» в центральных провинциях. С этого времени такие чтения становятся регулярными. В 737 г. для того, чтобы «защитить население провинций от всевозможных бедствий», Сёму повелевает в каждой из них установить «Сяку-сандзю» (статуи Будды Шакаямуни и бодхисатв Якю и Якудзэ), а также хранить сутры «Дайханья-кё» (санскр. «Махапраджняпарамита сутра»). В указе 741 г. говорится, что благодаря установке Сяку-сандзю и копированию праджняпарамитских сутр с начала весенних и до окончания осенних полевых работ «ветры и дожди будут способствовать хорошему произрастанию «пяти злаков». Далее в указе обосновывается необходимость возведения специальных монастырей для усиления «защиты страны» благодаря должному почитанию, хранению, чтению и толкованию сутр «Конкомё-кё» («Сутра золотого света») и «Хоккэ-кё» («Сутра логоса благого Закона»), входивших вместе с «Нинно-кё» в триаду «сутр, защищающих страну». С этой целью, в соответствии с указом, в стране создавалась система государственных монастырей «кокубундзи». Она предусматривала возведение в каждой провинции по два храма: мужского (яп. «кокубунсодзи»), посвященного «Сутре золотого света», и женского (яп. «кокубуниндзи»), называемого «храмом (Сутры) цветка Закона, уничтожающего преступления» (яп. «Хоккэ цзудзай-дзи») [Цудзи, 1969 с. 185–186].

Каждому монастырю «кокубундзи» выделялась пахотная земля и доля из урожая, приписывались крестьянские дворы. Для ведения строительных работ в монастырях привлекалась дополнительная рабочая сила. Монахи «кокубундзи» были фактически чиновниками «идеологического ведомства». С самого начала буддийские монастыри в Японии были важнейшими (и единственными) культурными центрами, со временем они приобрели значительное экономическое и даже военное влияние и сыграли решающую роль в становлении единого японского государства.

Возникает вопрос: почему из системы «кокубундзи» совершенно «выпала» сутра «Нинно-кё»? В седьмой главе самой «Нинно-кё» можно найти объяснение этому, на первый взгляд, странному факту, если учесть влияние этой сутры и то внимание, которое уделялось ей ранее.

В этой главе, которая называется «Почитание и хранение Сутры», Татхагата предсказывает, что в то время, когда после его ухода в нирвану Дхарма придет в упадок и все живые существа станут подвержены злу, во всех странах начнут возрастать все виды бедствий. Тогда все государи, наследные принцы, государины и их родственники, сто министров и сто семей во всех странах должны воспринять и хранить эту Праджняпарамиту для того, чтобы защищать себя. Мир и радость будут наградой им, если они поступят так.

Будда вручает эту Сутру только государям, а не монахам и монахиням или мирянам и мирянкам, потому что только государи обладают парским достоинством и силой, необходимыми для установления Дхармы в эти времена. Поэтому государи должны воспринять, хранить, проповедовать и объяснять этот текст для того, чтобы отогнать семь бедствий, которые могут обрушиться на шестнадцать великих, пятьсот средних и сто тысяч малых стран Джамбудвипы.

Затем Будда подробно перечисляет «семь бедствий», в которые входят: необычные небесные и космические явления, «четыре великих огня», необычные сезонные явления, ураганы и тайфуны, небывалая жара, внутренние и внешние войны.

Услышав эти слова Будды, шестнадцать махарадж устрашились и махараджа Прасенаджит спросил Татхагату: по какой причине все эти многочисленные бедствия на небесах и на земле происходят? Будда ответил, что они происходят из-за непочтительности людей к своим родителям, неуважения по отношению к учителям и старшим, отшельникам и брахманам, государям и их министрам и из-за «исследования истинной Дхарме» [Жэньван-цзин, 1924–1932, с. 832].

Из текста седьмой главы становится ясно, что «Жэньван-цзин» рассматривалась как такое магическое средство, которое могло находиться только в личном распоряжении императора, для него персонально, собственно, и предназначалось. В определенном смысле она могла восприниматься также как один из атрибутов верховной власти. Все действия с сутрой (как-то: хранение, переписка, чтение, толкование) в принципе должны были осуществляться только по высочайшему распоряжению, но на практике достаточно было формального монаршего одобрения, нередко даваемого *post factum*. Отношение к «Жэньван-цзин» как к сакральной ценности, причем с преимущественными правами на нее императорского дома, распространялось и на все другие праджняпарамитские тексты и придавало обращению к ним определенную политическую окраску. Разумеется, во многих случаях мотивы такого обращения к праджняпарамитским сутрам были, в первую очередь, религиозно-философскими, но независимо от этого, всякое комментирование таких текстов, как «Нинно-кё» и «Дайхання-кё», выглядело в глазах окружающих своеобразной «заявкой» на видную политическую роль и влияние при дворе, даже если это и не совпадало с волей и желанием самого комментатора. Впрочем, есть основания считать, что чаще всего комментаторы вполне осознавали все возможные политические последствия своей деятельности и приступали к ней совершенно обдуманно. Многие основатели новых школ стремились подкрепить авторитет своего направления комментированием праджняпарамитских сутр. В числе комментаторов «Нинно-кё» были такие выдающиеся деятели японской буддизма, как основатель школы Тэндай – Сайтё (Дзэн-ё-дайси, 767–882) и основатель школы Сингон – Кукай (Кобо-дайси, 774–836).

Концепция «защиты страны», наиболее последовательно развитая в сутре «Нинно-кё» и развернутая в ней в достаточно целостную и непротиворечивую социально-политическую модель теократического государства, получила у Сайтё дальнейшее развитие.

Следует только уточнить, что хотя в модели «Нинно-кё» буддийская сангха и занимает центральное место, она тем не менее не наделяется здесь какими-то существенными властными полномочиями. Основной механизм ее влияния на власть – интерпретация сакрального статуса государя в духе буддийского учения (на практике – одного из его направлений или школ), из чего вытекала возможность и даже обязанность осуществления государем как «защитника Учения» контрольных и управленческих функций по отношению к сангхе.

Такой подход позволял перевести все коллизии между светской властью и церковью в план отношений внутри буддийской сангхи. Контроль императора воспринимался, с этой точки зрения, как выполнение духовных обязательств одним из членов сангхи, отличающимся от остальных только статусом и особыми полномочиями. В качестве примера подобного толкования можно привести указ 639 г. танского Тай-цзуна, в котором он обосновывал требования изгнания из сангхи «недостойных» (что расценивалось и как антибуддийская акция) своей ответственностью за поддержание Учения Будды в век «конца Закона» (кит. *мо фа*) [Тан... 1959, с. 586].

Если принять во внимание все вышесказанное, становится понятным, почему так резко реагировала сангха на антибуддийские гонения северовэйского Тай-у (424–452), северочжоуского У-ди (561–567), танского У-цзуна (841–846) и позднечжоуского Ши-цзуна (954–958). Эта покорность свидетельствовала не столько о политическом бессилии, сколько о поли-

тической мудрости, поскольку позволяла сохранить в неприкосновенности исходную политическую модель, на основе которой сангха могла возродиться, что и произошло на практике. О реальной политической силе буддизма в Китае можно судить по выступлениям тайных религиозных объединений, которые обычно следовали спустя некоторое время вслед за антибuddийскими акциями «официальных властей». Правда, агенты тайных религиозных объединений исходили уже из несколько другой политической модели. Следует также подчеркнуть, что социально-политическая модель «Живван-цзин» не утопична, а, напротив, исключительно прагматична.

Возвращаясь к Сайтё, отметим, что его теократическая концепция была реакцией на те политические потрясения, которые произошли в Японии в результате неудавшейся попытки монаха Докё (ум. 772) узурпировать императорскую власть. Действия Докё находились в вопиющем противоречии с моделью политического устройства, содержащейся в «Нинпо-кё», которая предусматривала «разделение» светской и духовной власти. Император, согласно этой модели, хотя и наделялся особым сакральным статусом, все-таки не становился при этом верховным буддийским иерархом, соответственно: высшие духовные лица сангхи не могли претендовать на трон.

Поведение Докё объяснялось в основном конкретными обстоятельствами, в которых он оказался, но оно бросало тень на буддийскую сангху в Японии и ставило под угрозу судьбу Учения в стране в целом. В этой ситуации, создавшейся в 70–80-е гг., Сайтё попытался восстановить пошатнувшееся политическое влияние и авторитет буддизма, реабилитировать его основную политическую концепцию. В своей первой работе («Гаммон», 785) он констатирует неблагоприятное положение в стране. А это, согласно концепции «Нинпо-кё», требовало немедленного вмешательства государя и широкой проповеди Праджняпарамиты. Но у Сайтё акценты существенно смещаются. Пользуясь ослаблением в 80-х гг. реальной власти императорского дома, он выдвигает на первый план в деле «защиты страны» фигуру *«бодхисаттвы-монаха»* (яп. *«босацусо»*), т. е. монаха школы Тэндай. В обязанности *«бодхисаттв-монахов»* входило чтение и толкование «сутр, защищающих страну», среди которых упоминается и «Нинпо-кё», но (существенная деталь) на последнем месте. На первом месте стоит «Лотосовая сутра», занимающая в доктрине Сайтё центральное положение. Проповедь «Лотосовой сутры» была в меньшей степени регламентирована, чем проповедь «Нинпо-кё» или «Конкомё-кё», и она не ассоциировалась в такой степени с правительством и двором, что и обусловило, на наш взгляд, ее более широкое распространение и популярность.

Согласно концепции Сайтё, деятельность *«бодхисаттв-монахов»* не должна была ограничиваться только проповедью Учения, но включала в себя и выполнение распорядительных функций в чисто хозяйственной сфере, причем и за пределами монастырских стен [Сайтё, Кукай, 1969, с. 36].

Таким образом, тенденция превращения монахов в чиновников продолжалась и усиливалась, их функции расширялись, но в их регламентации все большее участие начинает принимать сама буддийская сангха. Влияние же императорского дома на этот процесс постепенно становится совершенно незначительным.

Нельзя сказать, чтобы идеи Сайтё в корне противоречили концепции «Нинпо-кё», скорее, наоборот, они развивали заложенные в последней потенции. Тэндайские монахи даже в период своего наибольшего могущества никогда не выступали против власти императорского дома, а всегда были его оплотом. Те же политические деятели в японской истории, кто ослаблял эту власть в наибольшей степени (Минамото Ёритомо, Ода Нобунага), известны также и как самые жестокие гонители школы Тэндай.

Одним из основных конкурентов Тэндай в борьбе за влияние на императорскую власть была возникшая почти в одно время с ней школа Сингон.

Основатель школы Кукай, выходец из старинного аристократического рода, прежде чем стать буддийским монахом, получил в юности прекрасное «университетское» образование, включающее знакомство с конфуцианством и даосизмом. Его готовили к карьере чиновника, увлекшись буддийской философией, он принимает постриг и в 804 г., в одно время с Сайте, отправляется в Китай на два года, чтобы усовершенствоваться в Дхарме.

Превосходное знание языка и китайской классики помогает ему быстро достичь столицы и открывает двери в придворные круги. Кукай привлекает учение школы Чжэньянь (яп. «Сингон»), китайской разновидности Ваджраяны. В значительной степени на его выбор повлияли сильные в тот период времени позиции школы Чжэньянь при императорском дворе. Решающий вклад в укрепление этих позиций Чжэньянь внесла деятельность индийского проповедника Амогхаваджры (705–774; кит. Букун, яп. Фуку). О степени его авторитета при китайском дворе можно судить хотя бы по тому, что именно ему поручил император Сюань-цзун читать сутру «Жэньван-цзин» во время вторжения согдийцев на территорию провинции Аньси. По свидетельству современников, это чтение возымело действие и враг был разбит. Политическая же судьба Сюань-цзуна сложилась в конце концов несчастливо, и мятеж Ань Лушаня в 755 г. положил конец его правлению. То есть произошло одно из тех событий, которое как раз и должно было предотвратить чтение сутры «Жэньван-цзин». Казалось, этого было вполне достаточно для того, чтобы полностью подорвать авторитет Амогхаваджры, и удаление его от двора представлялось неминуемым. Но ничего подобного не случилось. Напротив, пришедший в 763 г. к власти Дай-цзун именно Амогхаваджре поручает заново перевести сутру «Жэньван-цзин», точнее, «дополнить» прежний перевод и собственноручно пишет к этому переводу предисловие. Из чего, кстати сказать, совершенно ясно видно, что носителями сакральной силы считались (применительно к данной ситуации) преимущественно тексты (причем праджняпарамитские), а не люди.

Драматические события царствования Сюань-цзуна произошли, согласно этой логике, из-за «недостаточной» сакральной силы «неполного» перевода Кумарадживы, или, возможно, из-за «временного «износа» текста.

Основная суть дополнений Амогхаваджры касалась усиления тантрийского элемента в тексте «Жэньван-цзин» (вообще присутшего многим праджняпарамитским сутрам). Пятая глава дополнена описанием мандалы с пятью «ваджрыными» бодхисаттвами (Ваджрапани, Ваджраратна, Ваджратикшна, Ваджраякша, Ваджрапарамита), введены тридцать шесть *дхарини*, отсутствующих у Кумарадживы, перечислены бодхисаттвы «чистых земель» «десяти сторон света» (у Кумарадживы упоминаются только бодхисаттвы четырех направлений), дополнен список «*шуньят*» (с 13 до 18).

Так же как и Сюань-цзун, Дай-цзун поручает Амогхаваджре читать «Жэньван-цзин» в критических ситуациях. В частности, такое чтение было устроено во время войны с тибетцами в тот момент, когда тибетские войска вплотную подступили к столице. Сутра проявила свои «защитные» свойства, и тибетцы отступили.

Все эти события, непосредственно касающиеся сутры «Нинно-кё», — одной из опор государственной идеологии в Японии, не могли не привлечь пристального внимания такого пронипающего и сведущего в делах двора человека, каким был Кукай. Тем более, что в то время, когда происходило все вышеописанное в Китае, в Японии сложилась во многом сходная политическая ситуация.

В 764 г. вернулась на трон бывшая императрица Кокэн, принявшая имя Сётоку-тэнно, что неограниченно усилило влияние при дворе монаха Докё (ум. 772), занявшего в 765 г. пост «Великого министра — главы правительства при сохранении монашеского сана» (яп. *дэдзё-дай дайдин-дзидзи*). В 766 г. он объявляется «царем Дхармы» (санскр. «*Дхармараджас*», яп. «*Хоо*»), сравнявшись этим титулом с Сётоку-гайси. В 768 г. начинает распространяться «пророчество» Хатимана о необходимости Докё занять престол. Но «покушение» Докё на трон было безре-

зультатно. После смерти Кокэн в 770 г. он был удален из столицы и вскоре умер. Возвышению Докё в немалой степени способствовало его знакомство с *дхарани*, умение произносить их на санскрите, чему он научился у Гиза, наставника школы Хоссо, побывавшего в Китае. Все это свидетельствует о том, что интерес к тантризму в Японии уже в то время был достаточно высок и почва для его распространения в «Стране восходящего солнца» была подготовлена.

«Случай с Докё» (яп. «Докё дзикэн»), как уже говорилось, поставил под сомнение всю систему отношений императорского дома с буддийской сангхой. Влияние старых нарсских школ на верховную власть было сильно поколеблено, и еще более ослабло оно в связи с переносом столицы из Нары в Хэйан в 794 г.

«Потрясение основ» власти императорского дома не могло не отражаться и на статусе «сутры-хранительницы» «Нинно-кё», Праджняпарамиты в целом. Требовалась новая интерпретация, новые комментарии, и представители новых направлений в японском буддизме энергично взялись за эту работу. Но если Сайтё комментировал старый текст «Нинно-кё» Кумарадживы, то основатель Сингон использовал уже новый, «исправленный» перевод Амои ханадзэры и этим приобретал известное преимущество перед Таидэй. Кукай написал даже не один, а целых два комментария: «Нинно-кё кайдай» и «Нинно-кё бо». И это отражало не только его политические устремления и амбиции. Интерес Кукай к праджняпарамитским текстам был значительно глубже, поскольку между Праджняпарамитой и Ваджраяной существовала тесная и органическая связь. Философской основой Ваджраяны являются учения Мадхьямики и Виджнянапады, восходящие, в особенности первая, к сутрам Праджняпарамиты. В свою очередь, многие праджняпарамитские сутры содержат мантры и настолько насыщены тантрийской символикой, что их причисляют к текстам Ваджраяны. Один из ритуальных текстов Сингон – «Дзюсанбуцу Сингон Ханья-Сингё» («Десять будд Сингон и Праджня (парамита) Хридая сутра»), например, включает в себя известнейшую праджняпарамитскую сутру. На «Хридая-сутру» (яп. «Ханья-сингё»), интерес к которой проявлял и Амои ханадзэра, Кукаем также был написан комментарий «Ханья-харамитта Сингё Хикэн» (Тайный ключ к сутре-сердцу Праджняпарамиты).

Интерпретируя мантру «Ханья сингё»: *om gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā* (в японском произношении: *гятэй гятэй харагятэй харосогятэй* или *[харасамгятэй] бодзи совака*), Кукай соотносит первое «*гятэй*» с уровнем шравиков, второе – с уровнем пратьскабудд, «*харагятэй*» – с уровнем последователей Махаяны и «*харосогятэй*» – с уровнем адептов Сингон [Hakeda, 1972, p. 273]. Если учесть, что в дословном переводе санскритское «*gate*» означает «движение» (по Пути, указанному Учением Будды), «*pāragate*» – соответственно «движение за пределы» (к другому берегу, нирване; яп. «тохиган»), а «*pārasaṃgate*» можно перевести и как «полный, окончательный выход за пределы» и как «общее, совместное движение за пределы» (т. е. включающее всех живых существ), то оказывается, что в концепции Кукай монахи Сингон, прервосходящие своей духовной мощью все остальные махаянистские школы, являются основной интегрирующей силой общества, что предполагает высокий статус не только в церковной, но и административной иерархии.

Вместе с тем, подчеркивает Кукай, истина Сингон может быть открыта не всем, а только избранным. Пространная, логически выстроенная проповедь Будды, содержащаяся в сутрах, предназначалась для всех слушателей, но мантры и дхарани – это уже эзотерическое учение (яп. «*миккё*»). «Будет ли дхарани объяснено – зависит от способностей воспринимающего Учение» [Ibid., p. 274]. Кукай строго следовал этому принципу, он не считал достойным посвящения Сингон даже Сайтё. Сам же Сайтё, хорошо понимая силу, привлекательность Сингон, стремился к сближению Кукаем и объединению двух учений. Он утверждал, что не видит различия между двумя школами, и охотно заимствовал доктрины и методы конкурирующего направления [Сайтё, Кукай, 1969, с. 66].

Не следует думать, что такая позиция Сайтё диктовалась только политическим расчетом. (Хотя, если такой расчет был, то он был правильным.) Близость многих махаянистских школ

объективно определялась общей идейной основой, которую заложили сутры Праджняпарамиты, признаваемые всеми без исключения направлениями буддизма Махаяны. В этом смысле Сайге был совершенно прав, когда говорил, что суть у обоих учений одна. Можно только уточнить, что эта суть почерпнута из идей Праджняпарамиты и Мадхьямики, которые повсюду встречаются как в трактатах Сингон, так и Тэндай.

В частности, прослеживается очевидная связь между знаменитой формулой «Хридая сутры»: *gôrit sônyuid* (яп. «сики соку дзэ ку») – «Форма пустотна» и тэнтайской концепцией «*сиссин-санган*» («три рассмотрения в одном сознании»), согласно которой все существующее в сознании рассматривается одновременно в трех аспектах. Во-первых, как «пустота» (яп. «ку»), так как все явления всего лишь звенья в длинном ряду причинно-следственных связей. Они содержатся уже в своих причинах и продолжают действовать в своих следствиях, поэтому нет ничего, что составляло бы их собственную природу, присущую только им. Таким образом, *все явления пусты*.

Во-вторых, все явления, хоть и «пусты», но обладают какой-то, пусть самой эфемерной, мгновенной (яп. «кэ») формой, иначе они не были бы явлениями. В «Ханья-сингэ» это сформулировано следующим образом:

«Форма есть пустота, пустота есть форма (форма – пустотна, пустота – форменна), нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Что есть форма – то и пустота, что есть пустота – то и форма» [Баньжо., 1924–1932, с. 847].

Поэтому, с точки зрения Тэндай, все явления следует рассматривать как находящиеся посередине (яп. «пю») между «пустотой» и «формой». В этом заключается третий аспект «*санган*» [Tamaki, 1972, p. 46–47].

Собственно, «*сиссин-санган*» представляет собой не только доктрину, сколько религиозную практику, так как «*три аспекта*» постигались не как отвлеченные абстракции, а в процессе медитации.

Философское учение школы Тэндай развивалось на основе теоретических разработок предшествующих ему шести нарсских школ. Это утверждение справедливо и по отношению к другим направлениям японского буддизма, сложившимся в период Хэйан и позже, таким как Сингон, Нитирэн, Дзедо, Дзэн. Влияние Праджняпарамиты на становление догматики нарсских школ (происходившее главным образом в дояпонский период) еще более очевидно, чем в случае с Тэндай, так как комментарии на Праджняпарамиту и составляют центральное ядро основополагающих текстов многих из этих школ³. В наибольшей степени это относится к старейшей из нарсских школ – Санрон-сю.

Санрон-сю (кит. «Саньлунь-цзун») была основана в Китае в конце VI в. Цзицзаном (Цзясан-даши, 549–622). Его сочинения: «Саньлунь сюаньшэ», «Эрди», «Чжунгуань», «Лунь су» и др. – определили направление философского развития школы. Три основных трактата, давшие название школе («Саньлунь-цзун» в переводе: «Школа трех трактатов»), это – «Мадхьямака-карика» Нагарджуны (кит. «Чжунлунь», яп. «Тюрон»), «Двадшапамукхапастра» (кит. «Шиэрманьлунь», яп. «Дзюнимон-рон») и «Шата-шастра» (кит. «Бай-лунь», яп. «Хякурон»). Нередко к ним добавляют «Махапраджняпарамита-пастру» (кит. «Дачжиду-лунь», яп. «Дай-идо-роп»), и поэтому «Санрон-сю» называют еще «Сирон-сю» («Школа четырех трактатов»). Все эти трактаты излагают учение Мадхьямики или «*шуньявады*» – систематизированные Нагарджуной идеи Праджняпарамиты.

Среди учеников Цзицзана был монах из Когурё – Пикван (яп. Экан), прибывший в Японию в 624 г. и положивший начало распространению здесь идей Санрон. Другим известным проповедником этих идей в начальный период школы был Тидзо (ок. 625–672) из храма Хорюдзи. Учениками Тидзо были знаменитые монахи Додзи, Тико и Райко. Став настоятелем храма Дайандзи, Додзи (ок. 670–744) основал здесь собственное направление в школе Санрон, получившее название по имени храма – «Дайандзи-рю» [Дай Нихон., 1912–1922, с. 110]. Но влияние

Додзи на развитие японского буддизма выходило за рамки школы Санрон. Он был хорошо сведущ также в доктринах школ Хоссо, Рицу, Дзедзицу, Кэгон. «Философия и догматика шуньявады в той или иной мере согласовывалась с учениями практически всех школ махаяны (точнее сказать, была одним из тех китов, на которых они держались)», пишет А. Н. Игнатович, — так что, с одной стороны, «Дайандзи-рю» в определенном смысле подготовило почву для возникновения указанных школ на островах, а с другой — стимулировало интерес к философским и догматическим спекуляциям в японской монашеской среде» [Игнатович, 1984, с. 135].

Другое течение в Санрон, «Гангодзи-рю», названное по имени храма, где оно было основано Тико (703 — ок. 776) и Райко (ум. 729), положило впоследствии начало такому влиятельному направлению японского буддизма, как Дзедо.

Центральной доктриной Санрон является учение о «двух истинах», суть которого уже излагалась ранее. Особенностью данной школы является выделение в каждой из «истин» трех последовательных уровней, поэтому эта концепция носит название «сандзю-нитай» (три вида двух истин), или «нитай-санган» («две истины — три рассмотрения»).

Первый уровень *относительной истины* — это уровень профанного знания, когда просто констатируется какое-либо существование, другими словами, утверждается «*наличие*» (яп. «*у*»). На втором уровне достигается понимание того, что утверждать можно как «*наличие*», так и «*отсутствие*» (яп. «*му*») или «*несуществование*» (ян. «*кү*»). Третий уровень *относительной истины* — это свободное оперирование как утверждением, так и отрицанием как «*наличия*», так и «*отсутствия*». Первый уровень *абсолютной истины* — это первый этап постижения учения о «*шуньяте*», когда осознается ее существование, т. е. утверждается «*отсутствие*». На втором уровне отрицается как «*у*», так и «*му*». На третьем уровне воздерживаются как от утверждения, так и от отрицания в отношении как «*наличия*», так и «*отсутствия*» [Cheng Hsuenli, 1981, p. 267–268].

В школе Санрон особо подчеркивалось, что хотя учение о «двух истинах» помогает преодолеть уровень «*относительной истины*», выйти за его пределы, но само оно еще не представляет уровень *абсолютной истины*, так как может быть изложено только с помощью знаков. Абсолютная же истина вне «*знаков и имен*». Только на уровне *абсолютной истины* полностью постигается «*шуньята*», которая с определенного момента «сливается» с ней. Как *относительная*, так и *абсолютная «истины»*, вернее наши представления о них, необходимы для того, чтобы «раскрыть» *праджню*. В этом смысл всего учения Праджняпарамиты.

Несколько иначе трактуется учение о «двух истинах» в другой нарской школе — «Дзедзицу-сю». Согласно представлениям этой школы, абсолютная истина отождествляется с нирваной и «*рупа-дхармами*» (т. е. дхармами, благодаря которым возникает то, что воспринимается как «*чувственное*»). Она достигается путем совершения «*двадцати семи деяний*», главным образом через медитацию и соблюдение обетов. «*Праджня*» здесь лишь средство для овладения *абсолютной истиной*. «*Шунья*» рассматривается как отсутствие реального существования, относится к области феноменального, к миру *относительной истины*. Таким образом, школа Дзедзицу представляет собой своеобразный компромисс между Сарваствивадой и Праджняпарамитой, некий переходный (хотя и слишком шаткий) мостик между двумя направлениями, попыткой соединить Хинаяну с Махаяной. Учение Дзедзицу излагалось в Японии главным образом аспектами Санрон, по-видимому, с пропедевтическими целями. Его излагали для того, чтобы опровергнуть. Самостоятельным направлением со своими последователями оно так и не стало. Хотя по традиции Дзедзицу упоминается в числе других нарсских школ.

Если Санрон основывала свои теоретические построения на учении Малхьямики, то школа Хоссо представляла другую философскую ветвь Махаяны — Виджнянаваду.

«Хоссо-сю» (кит. «Фасан-цзун») основали выдающийся деятель китайского буддизма, философ, переводчик и путешественник Сюань-цзан (602–664) и его ученик Куй-цзи (632–682). Сюань-цзан (яп. Гэндзо), наряду с Кумарадживой, внес, наверное, наибольший вклад в дело

распространения праджняпарамитской традиции на Дальнем Востоке. Он перевел и свел шестьдесят четыре самостоятельных сутр в единый текст объемом в шестьсот цзюаней, сгруппировав их по принципу «четыре места [проповеди] – шестьдесят собраний». Этот свод праджняпарамитских сутр, работа над которым продолжалась 5 лет (659–663), получил название «Да баньжо боломито цзин» – «Великая сутра Праджняпарамиты» (санскр. «Махапраджняпарамита-сутра», яп. «Дай ханья харамигга кё»), она считается основным праджняпарамитским текстом в дальневосточной буддийской традиции. В жизни Сюань-цзана оставил заметный след еще один праджняпарамитский текст, объемом всего в двести шестьдесят два иероглифа – «Хридая-сутра». В 649 г., через 4 года после возвращения из Индии, он заново (первым переводчиком был Кумараджива) переводит эту сутру, которую еще перед своим путешествием списал со стены храма «Дасиншаньсья» в Лояне [Hurvits, 1977, p. 108]. Интересно, что «Хридая» выступает в качестве центрального сакрального текста и во всех беллетризированных описаниях этого путешествия Сюань-цзана [Да Тан..., 1954, с. 43]. Известен комментарий Куй-цзи на эту сутру. Ученик Сюань-цзана был главным систематизатором всей канонической литературы школы и фактически ее основателем.

Школа Хоссо-сю выделяет в проповеди Будды «три поворота Учения». «Первый поворот» содержит теорию дхарм, сущность которой сформулирована в краткой формуле: «Я – пусто, дхармы (лишь) существуют» (яп. «гаку – хо»). Во время «второго поворота» Будда изложил сутры Праджняпарамиты, утверждающие: «Я – пусто, дхармы (также) пусты» (яп. «гаку – хоку»). «Третий поворот» представляет собой изложение доктрин Виджнянавады (т. е. учения Хоссо), содержащих, с точки зрения этой школы, «средний путь не-пустоты и не-существования» (яп. «хикү-хицү-тодо») [Хуан Чаньхуа, 1973, с. 42]. Тэндайская концепция «иссин-санган» является как раз примером реализации такого пути.

В учении Хоссо различают три представления о всей совокупности дхарм. Согласно первому из них, характеризующемуся «признаком привязанности к измерениям» (яп. «хэнгэ сёсю-со»), существует многообразие различных дхарм, которые можно классифицировать, измерять («хэнгэ»). Такого взгляда придерживаются сарвастивадины. По учению же Праджняпарамиты этот «признак» (санскр. «лакшана», яп. «со») «пуст и отсутствует» (яп. «ку-му»).

Второе представление касается закона взаимозависимости явлений. Он интерпретируется здесь так, что рождение одних дхарм обусловлено хоть и мгновенным, но реальным существованием (яп. «кэ») других предшествующих им. Этому представлению соответствует признак «возникновения с опорой на другое» (яп. «таки-со»). Подобное воззрение также исходит из теории Сарвастивады. В Мадхьямике из закона причинно-следственной взаимообусловленности следуют диаметрально противоположные выводы, о чем уже говорилось ранее. «Хоссо» и здесь не расходится с выводами Мадхьямики.

Третий признак описывает «истинную реальность» (яп. «дзицу»), которая достигается при осознании «равностности» всех дхарм. Он называется «эндзё-дзиссо» («признак совершенной истины») или «сёхо-дзиссо» («истинный признак всех дхарм») и предполагает отсутствие всех знаков («со-ми») [Букке сайтэн, 1974, с. 208–209]. В соответствии с доктриной Хоссо следует осознать, что «собственная природа дхарм» отсутствует трояким образом (яп. «сансю-но мудзисё»). Во-первых, как «отсутствие собственной природы признака» (яп. «со-мудзисё»), во-вторых, как «отсутствие собственной природы рождения» (яп. «сё-мудзисё») и, в-третьих, как «отсутствие собственной природы в высшем смысле» (яп. «сёги-мудзисё»), что предполагает видение отсутствия собственной природы как индивидуального «Я», так и дхарм. Достигая этого уровня, прозревают «истинную природу всех вещей», их видят такими, какие они и есть в действительности («татхата», яп. «синнё») [Там же].

Нетрудно видеть, что и здесь ход рассуждений последователей Хоссо соответствует идеям Праджняпарамиты и, более того, вдохновлен ими. Расхождений, и притом довольно серьезных, не возникает в вопросе о природе Будды и возможности спасения для всех живых существ.

Хоссо фактически отрицает принцип всеобщности спасения всех живых существ – один из краеугольных принципов всей Махаяны, что, естественно, вызывало резкую критику со стороны других махаянистских школ. Против ограничения этого принципа в концепции Хоссо выступал в частности, Сайтё.

В учении школы Хоссо большое внимание уделялось классификации дхарм, и в этом смысле она имеет много точек соприкосновения с Сарваствивадой. Вполне закономерен тот факт, что часть последователей Хоссо специализировалась на изучении доктрины Сарваствивады и образовала дочернюю по отношению Хоссо школу Куся-сю.

Основателем Хоссо-сю в Японии был Досё (629–700), учившийся в Китае у самого Сюань-цзана. Он сыграл значительную роль в становлении буддизма как государственной идеологии. Ему первому принадлежит идея активного вовлечения буддийских монахов не только в политическую, но и общественную и хозяйственную жизнь страны [Секу Нихонги, 1972, с. 6]. Его ученик Гёги (668–749) активно проводил этот принцип в жизнь и сумел организовать строительство крупных и важных для страны сооружений и обеспечить благоустройство в масштабах, поражающих воображение даже сейчас. Деятельность Гёги вдохновила позднее Сайтё на создание своей концепции «*бодхисаттвы-монаха*».

Хоссо стремилась и к непосредственному влиянию на политику императорского двора. Таким влиянием, несомненно, обладал сам Досё, но и после него школа старалась не утрачивать своих политических позиций, о чем свидетельствует комментарий на «Нинно-кё», написанный Гёси (ум. 750), кстати, первый комментарий на эту сутру в японской традиции.

В учении школы «Кёгон-сю» (кит. «Хуаянь-цзун»), догматика которой весьма сложна, одно из центральных мест занимает концепция причинности. Все причины, рассматриваемые в ней, подразделяются на два класса: «внутренних» (яп. *шин*) и «внешних» (яп. *эн*). Выделяются «шесть значений внутренних причин» с точки зрения их соотношения с «внешними». Эти соотношения образуются в результате различного сочетания трех факторов «*силь*» («*рикий*»), «*наличия*» («*ю*») и «*пустоты*» («*кю*»). Подробный анализ всех возможных аспектов проявления «внутренней» причины в их сочетании с различным действием «внешних» причин приводит теоретики Кёгон к конечным выводам о том, что «*плод*» (яп. «*ка*») действия «внутренней» причины полностью обусловлен «*пустотой*» и «*наличием*». Так считал, в частности, Фа-цзан (643–712) – один из основных систематизаторов учения школы Хуаянь, ссылаясь при этом на известное положение из «Муламадхьямика-карика» Нагарджуны: «Все, что обусловлено другим, – не имеет собственной природы и пусто» [Букке сайтэн, 1974, с. 338]. Таким образом, для исчерпывающего описания сложной системы взаимодействия «внешних» и «внутренних» причин оказывается достаточно только двух факторов: «*пустоты*» и «*наличия*». Фактически даже одного, если говорить о «*наличествующей пустоте*».

Авторы всех канонических трактатов школы единодушно признают концепцию причинности Мадхьямики единственно верной. Основатель «Хуаянь-цзун» – Ду-шунь (557–640) свой трактат «Хуаянь фацзе гуань» («Рассмотрение [сущности понятия] Дхармалхату в [школе] Хуаянь») начинает с анализа известной формулы сутры «Синь-цзин» («Ханья сингё» о «пустоте» и «форме» [Ду-шунь, 1924–1932, с. 684]. Влияние учения Мадхьямики и вообще праджняпарамитских идей на формирование доктрин Хуаянь признавал и другой патриарх школы – Цзун-ми (780–841). Но вслед за Фа-цзаном он считал Мадхьямику лишь промежуточным этапом на пути достижения «полного и окончательного просветления». Парадоксально, что свое утверждение Цзун-ми подкрепляет цитатой опять же из «Панчавимшатисахасрика-праджняпарамита-сутры» [Цзун-ми, 1924–1932, с. 709]. Правда, если в сутре говорится, что «пустота является воротами в Махаяну» в том смысле, что она «открывает путь к постижению Дхармы», то Цзун-ми интерпретирует эти слова таким образом, что «пустота (всего лишь) ворота», за которыми, собственно и начинается истинное Учение. Здесь Цзун-ми имеет в виду, естественно, учение «Хуаянь-цзун» [Янгутов, 1995].

Праджняпарамитские корни можно проследить в хуаяньской концепции тождественности «ли» (яп. «ри») и «ши» (яп. «дзи») — центральных категорий школы, обозначающих *абсолютное* и *относительное*. Во многих контекстах «ли» («ри») равнозначна «шунью». Л. Е. Янгутов отмечает, что если учение Хуаянь о сознании имело сходство с концепцией «*только сознания*» школы Фасян (Хоссо), «то в учении о ли и ши проявилось сильное тяготение к праджняпарамитской традиции, изложенной в «Хридая-сутре» [Там же, с. 149].

Кёгон-сю стремилась соединить в себе элементы практически всех махаянистских школ, претендуя на полноту и окончательность в изложении высших истин буддийского учения и соответственно на особую роль в политической жизни страны. «Золотым веком» Кёгон можно считать время правления императора Сёму-гэнно, когда был возведен главный храм школы и всей страны — Толдайзи, сооружена статуя Будды Лочаны — главного будды в пантеоне Кёгон. Напомним, что это же время было временем широчайшего распространения праджняпарамитских сутр и придания учению Праджняпарамиты фактически государственного статуса. Можно по-разному интерпретировать тот факт, что наиболее тесно связанные с праджняпарамитской литературой и Мадхьямикой школы были и наиболее влиятельными в политическом отношении в парский период, но это совпадение явно не было случайным.

В середине VIII в. знание праджняпарамитских текстов входило в число экзаменационных требований к будущим монахам, в частности, нужно было декламировать «Ханья сингё», наряду с другими сутрами и отрывками из них, для того, чтобы получить официальный «диплом» (яп. «козэн») [Аоки, 1973, с. 468–469]. Правительство стремилось жестко контролировать буддийское духовенство именно потому, что его деятельность была связана с регуляцией сакральной силы, от которой зависело благополучие страны и самих правителей, но по мере распространения буддизма делать это становилось все труднее и труднее.

Появлялось все больше так называемых «самовольных монахов» (яп. «сидосё»), которые по различным причинам или не закончили обучение в монастыре (и соответственно не получили официального «диплома»), или не учились вовсе. Эти люди, лишённые возможности постоянно жить в монастыре (или не имеющие склонности к этому), вынуждены были скитаться по всей стране, переходя с места на место (что, в сущности, вполне соответствовало образу жизни древних индийских *бхикшув*). Ясно, что подобных «самовольных монахов» не приглашали в дворцовые покои для чтения «трех сутр, защищающих страну» или «Дай ханья-кё». Основным занятием для них было врачевание, гадание, прорицание, а наиболее привычной аудиторией и клиентурой — крестьянство. Именно благодаря деятельности «сидосё» буддизм в Японии превращался из религии избранных в религию для всех. Существенно различалась у «сидосё» и элитарных монастырских монахов и мотивация обращения к праджняпарамитской литературе.

Для тех и для других Праджняпарамита была прежде всего сакральной силой, но для монастырей публичное чтение сутр превращалось в государственный ритуал и в какой-то степени было исполнением чиновничьих обязанностей, в то время как «сидосё» не были скованы рамками монастырского устава, кодекса «Сонирё» или канонических толкований, а в своей проповеди они должны были учитывать насущные и повседневные нужды простого народа, соответственно используя магическую силу сутр и дхаран⁴.

Издравле отшельники предпочитали в качестве мест своего уединения горы. В Японии таких горных отшельников называли «ямабуси» («горные скитальцы»). «Ямабуси» были тем социальным субстратом, на основе которого возникло движение «сюэндо». Его истоки связывают с именем Эн-но гёдзя (настоящее имя — Эн-но Олзуну, 634 — начало 700). Прозвище «гёдзя» («отшельник») он получил потому, что большую часть своей жизни провел в горах, занимаясь медитацией. Существует предание о том, что на вершине горы Мило Эн-но гёдзя встречался с самим Нагарджуной [Rotermund, 1965, p. 232]. Скорее всего Нагарджуна выступает в этой истории в ипостаси святого, обладающего сверхъестественными способностями («сюэндо» буквально означает: «путь овладения магической практикой»), но не следует забывать и о Нагарджуне-

комментаторе праджняпарамитских сутр и систематизаторе учения Праджняпарамиты. В буддийской житийной литературе образы Нагарджуны-чудотворца и Нагарджуны-философа слились воедино и нельзя искусственно «вычленить» один из них, не нарушая смысла повествования. Есть все основания полагать, что Праджняпарамита занимала значительное место в практике «ямабусты»⁵.

Очень близко по духу к «сюэндо» было такое эзотерическое направление в японском буддизме, как «миккё» (т. е. «тайное учение»), проявляющее значительный интерес к тантрийской практике. Приверженцы «миккё» были практически во всех школах, большое распространение это течение получило в тэндайских монастырях, что отражало заданную еще Сайте кардинальную установку этой школы на сближение с Синто. Знаменательно, что среди канонических сутр этого направления была «Конго ханья-кё» («Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутра») [Игнатич, 1988, с. 155].

Поскольку сакральная сила Праджняпарамиты тесно связывалась с сакральной силой верховного правителя, любое обращение к ней подлежало строгой регламентации. Бесконтрольная деятельность последователей «сюэндо», в особенности магическая практика и несанкционированное чтение сакральных текстов, не могла не вызывать серьезного беспокойства правительств, резкого осуждения и принятия репрессивных мер противодействия с его стороны, поскольку такая практика подрывала самые основы власти, авторитет монастырского духовенства и всю систему отношений двора и клира. Не случайно Докё, как монах, хорошо понимавший эту опасность, едва придя к власти, первым же указом запретил всякое отшельничество. Многие известные японские буддийские подвижники в той или иной степени преследовались властями. Гонениям подвергался Кёги на начальном этапе своей деятельности. Эн-но гёдзэ был сослан на остров Идзу⁶.

Легенды и предания об отшельниках, последователях «сюэндо» положили начало особому жанру в японской литературе — «сэцува»⁷.

Жанр *сэцува* сложился под влиянием китайских буддийских *сяшо* и возникшей на их основе танской новеллы *чуаньци*. Короткие рассказы *сяшо*, адресованные прежде всего аудиогории, не способной разобраться в тонкостях сложной буддийской философии, были призваны в популярной форме донести главные идеи доктрины до основной массы неграмотных мирян. Легче всего привлечь внимание слушателей можно было рассказом о чем-то необычайном. Существовавший в Китае жанр «рассказа о чудесах» (*чжигуай сяшо*) лучше всего подходил для этой цели. Буддийские *сяшо* позволяют проследить и понять — каким образом учение той или иной философской школы преломлялось в народном сознании и какова была истинная степень его влияния на формирование культуры и цивилизации. Обращает на себя внимание тот факт, что среди сутр, наиболее часто упоминающихся в *сяшо* и *чуаньци*, преобладают те, в которых излагается учение Малхьямики, причем первыми по популярности были праджняпарамитские сутры. Например, в «Мин сяп цзи» (Вести из потустороннего мира) говорится:

«Сутры — это предначертания Высочайшего, указующие путь к обращению! Перейдяшая по заслугам **Праджня-парами́та-сутра**. За ней следует **Шурагма-сутра**. Если благочестивый человек декламирует отрывки из этих сутр, то местом его пребывания становится трон Ваджера. Однако все живые существа, обладающие физическим зрением, не способны этого увидеть. Тот, кто умеет прочесть сутру, не будет низвергнут в ад. Подлинный текст **Праджня-парами́та-сутры** и **патра Так, пришедшего со временем, предстаи Востоку**, были доставлены в земли Хань. Тот, кто единым добрым делом способствовал утверждению в этих землях сутры и патры, обретет благое воздаяние: переродится на небесах и владыке умножит свои заслуги» (перевод М. Е. Ермакова) [Ермаков, 1994, с. 90].

В другом сборнике *сяшо* «Цзин и цзи» (Достопамятные происшествия) содержится рассказ об усмирении божества озера Гунтинху с помощью «Цзиньган цзин» (Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутра). Рассказ начинается с описания смерти двух монахов — Фа-цзана и его

ученика, безуспешно пытавшихся с помощью заклинаний-дхарани, «изгоняющих злые существа», воздействовать на нагоняющего ужас божество озера Гунтинху. В конце рассказа главный герой — монах, «владеющий учением мудрости-праджня» и благодаря этому усмиривший грозную силу божества, так объясняет свой успех: «Причина воистину в грозном величии мудрости-праджня, а святое учение истинно» [Там же, с. 179].

М. Е. Ермаков считает, что этот сюжет «интересен прежде всего тем, что в нем тантрическая тема — использование сутр в магических целях — напрямую связывается с праджняпарамитским ритуалом заклинательной репитации» [Там же, с. 178]. Он также отмечает, что «магическая сила, заключенная в сутре, не только усмирila грозное божество, прежде не подавленное воздействию всемогущих тантрических заклинательных формул-дхарани, но и выявила его буддийскую сущность: оно лишь изживает дурную карму, а не говорит зло» [Там же, с. 180]. Исследователь утверждает и то, что «праджняпарамитская сутра в этом сюжете ставится выше по своей значимости, нежели тантрические заклинания-дхарани» [Там же]. Интерпретируя образ «божества озера Гунтинху», М. Е. Ермаков приходит к выводу о том, что «по-видимому, это китаизированный образ индубуддийской махаянской мифологии — водяной-нага», и упоминает легенду о появлении праджняпарамитских сутр в «мире людей» из царства нагов [Там же].

Рассказ об «усмирении божества Гунтинху» является, на наш взгляд, прекрасной иллюстрацией концепции *Дхармадхату* и «нирманических тел». Дело ведь не столько в том, что Фа-цзан и его ученик использовали «слабые» средства — заклинания-дхарани, сколько в применении их не по назначению. Дхарани, как следует из рассказа, предназначались для «изгнания злых существ», а Фа-цзан и его ученик не сумели распознать за ужасным обликом божества его изначально чистую сущность. «Причина смерти двух ваших предшественников, — говорит божество своему учителю-монаху, — в том, что они не владели сутрами Махаяны. Со злобным сердцем читали они заклинания. Когда я появился, они осыпали меня бранью, желая унизить дурными словами. Но Ваш ученик не подчинился, и тогда, узрев мое дурное обличие, они умерли от страха» [Там же, с. 179]. Монах, владеющий праджняй, встретил божество совсем другими словами: «Благодетель-данапати! Что Вы за божество? Вначале Вы были таким грозным, а теперь такой послушный» [Там же]. В рассказе ничего не говорится о том, что, читая «Алмазную сутру», монах как-то пытался воздействовать на грозное божество. Собственно, в этом сюжете, в действительности, никто никому ничего не причиняет. Просто каждый занимается своим привычным делом. Разница в том — с каким сознанием или с каким «сердцем» (что для китайца одно и то же) это делается. Знаменательно и то, что в отличие от несчастного наставника Фа-цзана монах, владеющий праджняй, не имеет в рассказе имени. Таким образом, в достаточно простой истории *сяшо* оказывается скрыт глубокий философский смысл.

Удивительные свойства праджняпарамитских сутр описываются и в других сборниках: «Мин бао цзи» (Записи о воздаянии в загробном мире) Тан Линя, «Мин бао ши» (Приложенные записи о воздаянии в загробном мире) Лан Юйлина и, конечно, «Цзиньган божо цзин линьянь цзи» (Записи чудес сутры Алмазной мудрости) Сяо Юя.

Первым японским сборником *сэцува* были «Записки о чудесах Японии» («Нихон реики»), написанные в 822 г. монахом из храма Якусидзи Кёкаем. В предисловии к первому свитку сборника Кёкай пишет, что он использовал в качестве образца китайские сборники «Мин баоцзи» («Вести из преисподней») Тан Линя и «Цзиньган баньжо цзинцзи яньцзи» («Удивительные записи о Ваджраччхедике-праджняпарамита-сутре») Мэн Сян-чжуна [Нихон реики, 1974].

«Нихон реики», разумеется, не обладает достоверностью исторического документа (хотя первые тридцать историй из первого свитка Кёкай написал на основании письменных источников, и это следует иметь в виду). Тем не менее хронологические уточнения, которыми снабжены некоторые предания в сборнике, вполне могут отражать действительные исторические события и представляют в этом смысле интерес для исследователя. Так, в одной из историй первого свитка (1.14) рассказывается о монахе Сака Гигаку из Пэкче. Спасаясь от нашествия Тан и Сил-

ла (660 г.), он прибыл в Японию. Это происходило, отмечает Кекэй, «когда Поднебесной управляла государыня Саймэй из нового двора Окамото» [Японские легенды..., 1984, с. 99]. Гигаку поселился в храме Кудара в Нанива. Среди других монахов он отличался особо близкими отношениями к сутре «Ханья сингё». Как-то заметили, что его келья ночью ярко освещена. Оказалось, что сияние исходило из рта Гигаку, читавшего «Ханья сингё». Как стало известно впоследствии ученикам, чтение сутры наделило Гигаку способностью видеть сквозь стены и свободно проходить через них. Отметим в скобках, что «праджняпарамита» в сутрах часто употребляется «беспрепятственному пространству» (санскр. *ākāśa*, яп. *кёку*). Таким образом, можно предположить на основании «Нихон рёйки», что во время правления Саймэй (655–661) «Ханья сингё» была уже достаточно распространена на островах, так как ничто в рассказе не указывает на то, что до Гигаку никто в Японии ничего не знал о «Ханья сингё». Из другой истории сборника (II, 19), относящейся ко времени императора Сёму, явствует, что копию этой сутры можно было тогда приобрести на восточном рынке Нары за 500 монет. Вообще, сведения о сутрах и шастрах, содержащиеся в «Нихон рёйки», позволяют, как ни странно, узнать немало интересного и о товарно-денежных отношениях в Японии того времени. Так, во втором свитке сборника упоминается «школа Сугара» и ее ответвления «Дай сутара» и «Дзе сутара». Эти «школы» представляли собой некие сообщества, образованные с целью изучения и распространения сутры «Дай ханья кё». Данные сообщества имели свои денежные фонды, которые образовывались из частных пожертвований. Деньги из фондов пускались в рост. И в «Нихон рёйки» как раз и описывается несколько историй о чудесных событиях, связанных с такими деньгами и теми, кто их получает (II, 24, 28; III, 23). Разумеется, что все, имеющее отношение к *праджне*, даже деньги, существует, согласно «Нихон рёйки», по ее законам. В сборнике неоднократно подчеркивается величие и мощь праджняпарамитских сутр и других сутр и шастр Махаяны, многие сюжеты иллюстрируют основные концепции Мадхьямики (например, положение о «вездесущности» *Дхармакаи* в II, 37 и др.). «Ханья сингё», «Конго ханья кё» и «Дай ханья кё» обладают, судя по историям сборника, особой силой во всех взаимоотношениях с князем преисподней Эммой (Ямой) и его посланниками. Это позволяет их почитателям улучшить свои перерождения, избавиться от болезней и даже вернуться с того света (II, 24; III, 21, 23). Во многих историях рассказывается о соиздательной деятельности монахов и мирян, что свидетельствует о значительном цивилизационном потенциале японского буддизма того времени.

В хэйанской литературе можно встретить много упоминаний о праджняпарамитских сутрах и описаний связанных с ними церемоний.

Пересказ историй о «Ханья сингё» как о «чудотворной сутре» (в основном заимствованных из «Нихон рёйки») содержится в «Самбо экотоба» («Почтение с поясняющими примерами о «Трех сокровищах») – дидактическом сочинении, написанном в 984 г. видным придворным, представителем одного из самых знатных аристократических родов, Минамото-но Тамэнори (ум. 1011), по заказу императора Рэйдзэя (968–969) для его дочери принцессы Такако. В книге в доступной форме излагаются основы махаянского буддизма и в первую очередь учение Праджняпарамиты, приводятся некоторые *джатаки*, притчи, жития святых подвижников (Сётоку-тайси, Эн-но гёдзэ, Гёги). Эта компиляция дает определенное представление о том, что в те времена считалось важным и необходимым знать мирянам из высших слоев общества, многим из которых волею судеб суждено было покинуть мир и уйти в монастырь.

Ревностный последователь Дзёдо – Мисси Тамэясу (1049–1139), хотя и не ставший монахом, но ежедневно читавший «Ханья сингё», «Амида-кё» и «Конго ханья кё», написал не дошедшую до наших дней «Конго ханья гёки». Скорее всего, это было переложением «Цзиньган баппёцзин цзиньцзин».

Сэй-Сенагон в «Макура-но соси» упоминает «непрерывные чтения сутр», «чтения священных книг», имея в виду непрерывные чтения «Дай ханья кё» во вторую и восьмую луну. Среди «священных книг» она упоминает и «Конго ханья кё» [Сэй-Сенагон, 1983, с. 219].

В «Гандзи-моногатари», другом великом произведении этой эпохи, не только неоднократно упоминаются «священные чтения» праджняпарамитских сутр («Дай ханпя кё» в гл. «Сакаки», «Нинпо-кё» в гл. «Акаси», «Конго ханпя кё» в гл. «Вакана»), но в главе «Котё» (Бабочки») подробно описаны устройство и весь ход проведения этих чтений. Интересно сравнить описание торжественных церемоний и приготовлений к ним в главах «Котё» и «Вакана» сказаниями седьмой главы «Нинпо-кё», где говорится:

«Махараджи, вы должны приготовить девятицветные флаги, девяти чжанов (дзэ) длины цветы девяти цветов, двух чжанов высотой, и тысячу светильников, высотой в пять фаней (сую), девять шкатулок из нефрита, с нефритовыми крышками, украшенные семью драгоценностями алтари для сутр и поместить туда (т. е. в шкатулки) девять свитков Сутры.

Устраивающий церемонию государь должен установить сто сидений перед алтарями. Эти Сутры испускают тысячи сверкающих лучей и препятствуют возникновению семи бедствий на протяжении тысячи ли (ри) вокруг. Если государь находится во дворце, он должен сделать украшенные семью драгоценностями занавеси, установить под ними высокий трон, также украшенный семью драгоценностями, и поместить на него Сутры. Цень за днем он должен совершать подношения, осыпать все цветами, воскурять благовония, как если бы прислуживал отцу с матерью или Шаке царю богов» (Жэньван... с. 832 с).

Мурасаки Сикибу в главе «Котё» подробно описывает церемонию подношения цветов, предшествующую началу весенних «священных чтений», которые устраивает Государыня-сэймуга в доме своего отца Гэнзи, занимающего в это время пост Великого министра. Этот ритуал, каким он предстает в романе (и каким, без сомнения, был во времена Сэй-Сенагон и Мурасаки Сикибу), превращается в настоящее театрализованное представление.

Вначале взором собравшихся, нарядно одетых соответственно предстоящему торжеству, именитых гостей предстала разукрашенная ладья, скользившая по глади пруда к месту церемонии. Находившиеся в ней восемь миловидных детей, наряженных в костюмы птиц и бабочек, держали цветы в золотых и серебряных вазах. Приплыв в сад Государыни, они передали цветы пужителям и исполнили сначала «Танец птиц» (яп. «Тори-но май»), а затем «Танец бабочек» («Котёраку»). Все детали праздника тщательно продуманы с тем, чтобы достичь максимального эстетического эффекта. Но всякое эстетическое переживание, согласно хэйанским канонам, непременно должно было быть облечено в поэтическую форму. Блестящий придворный старинный друг Гэнзи — То-но Гюдзё обменивается с Государыней окрашенными в эстетические тона поэтическими посланиями, в которых обыгрывается тема бабочек, давшая название всей главе⁸.

Представляется, что такое искусно поставленное и роскошно оформленное действо, с костюмами, музыкой, танцами и декламацией, каким было весеннее и осеннее публичное чтение «Дай ханпя кё», могло послужить прообразом для театра Но.

«Шунья» была сквозной темой всех праджняпарамитских сутр. Основная цель, которая в них ставилась, — не просто осознание, а переживание «пустотности». Но ведь это же и основная эстетическая «сверхзадача» драматического искусства. Но! «Актёр Но, если он мастер своего дела, — пишет Т. П. Григорьева, — шаг за шагом ведет зрителя к тому состоянию, которое позволяет пережить «красоту Небытия», увидеть невидимое, услышать неслышимое» [Григорьева, 1992, с. 141]. А в другой, более ранней работе этот же автор замечает следующее: «Пустота соединяет зрителя и сцену. И эту особенность японского искусства невозможно понять, не отдавая себе отчета в том, что значило для японцев Небытие» [Григорьева, 1979, с. 206]. Осознавали же сущность Небытия японцы прежде всего через сутры Праджняпарамиты.

Любопытное описание церемонии публичного толкования сутр «Амида-кё» и «Ханпя сингё», состоявшейся в 1110 г., содержится в книге «Хякудза ходан кикигакисё» («Выписки из стодневных толкований Закона») неизвестного автора. Церемония была устроена во исполнение обета одной из принцесс крови. Фактически она представляла собой диспут между девятью мо-

нахами из школ Хоссо, Тэндай и Кёгон. После ста дней, о которых говорится в названии сочинения, церемония была возобновлена и продолжалась после этого еще двести дней. Правда, не все это время было посвящено обсуждению сутр, пересказывались легенды о чудесах, притчи и т. д., словом, все то, что можно найти в «Нихон рёики» и других подобного рода сборниках. Но даже с учетом этого обстоятельства срок чтений впечатляет, особенно при сопоставлении с объемом сутры «Ханья сингё» (впрочем, наверное, только на взгляд человека западной культуры, привыкшего соизмерять объем содержания с объемом текста).

Упоминания о «Нинно-кё» встречаются в «Гэндзи-моногатари», «Удзисюи-моногатари», «Ёсицунэ-ки». В «Гэндзи» просто коротко сообщается о проведении торжественного чтения сутры («Нинно-кё») в связи с обрушившимся на страну тайфуном, как об обычной для таких случаев церемонии (гл. «Акаси»). В одной из историй «Удзисюи» (15, 6) рассказывается о внешне ничем не примечательном монахе из храма Гокура-кудзи, который, узнав о болезни Великого министра Хорикавы, взял «Нинно-кё» и пошел во дворец. Здесь, стоя невдалеке от ворот, он стал читать сутру, весь предавшись этому занятию и ничего вокруг не замечая. Чудесным образом догадавшись о его присутствии, Великий министр призывает его к себе и сразу же выздоравливает, как только монах является [Удзисюи-моногатари, 1975].

В шестой главе «Ёсицунэ-ки» Кадзивара рассказывает о случившейся некогда великой засухе, продолжавшейся сто дней. В соответствии с указаниями старинных книг собрали сто монахов из храмов Хиэй, Миидэра, Тодайдзи, Кокубудзи и велели им читать «Нинно-кё» у пруда Сидзэ. Сто монахов прочитали сутру, однако чуда не произошло. Тогда по высочайшему соизволению велено было созвать сто танцовщиц-сирабеси. Девяносто девять исполнили свой танец, но никакого результата не последовало. После этого пригласили танцевать известную своим мастерством Сидзуку, и не успела она исполнить половину сирабеси, как собрались гучи, загрелся гром, засверкали молнии, пролился долгожданный дождь, продолжавшийся три дня, и в страну вернулись покой и благополучие [Ёсицунэ-ки, 1976].

Как видим, в «Ёсицунэ-ки», созданном уже в эпоху Муромати, отношение к сутре «Нинно-кё», ее «чудотворным способностям» совершенно иное, чем у хэйанских авторов. С одной стороны, можно отметить, что магии «заморского» учения – буддизма здесь противопоставляется «своя», исконно японская магия ритуального танца, восходящая к древним шаманским пляскам и призываниям; монаху, хранящему целибат, – женщина, символизирующая жизнепорождающее начало; представителю высших слоев общества – человек из народа. Все это, в общем-то, естественно, для такого произведения, как «Сказание о Ёсицунэ».

Но, с другой стороны, здесь, на наш взгляд, подчеркивается несостоятельность «Нинно-кё» именно как инструмента императорской власти, в то время когда эта власть практически была сведена к нулю, и указывается на превосходство синтоизма, который в период создания «Сказания» в качестве новой государственной идеологии пытались активно утверждать сёгуны Асикага.

Провал попытки императора Годайго (1319–1338) реставрировать прямое императорское правление в 1337 г. («реставрация Кэмму», яп. «*Кэмму-но тюко*»), «смута годов Онин» (1467–1477) и последующая анархия в государстве, выразившаяся в движении «*эко-кудэ*» («низы побеждают верх»), – все эти события сильно понизили престиж «Нинно-кё» в общественном сознании как «сутры-хранительницы» императорского дома и «защитницы страны», что и отразилось в «Ёсицуна-ки». К этим же выводам можно прийти, проследивая тысячелетнюю традицию комментирования «Нинно-кё». Начиная с Гёси, Сайтё и Кукая, она продолжалась почти непрерывно до конца XIII в. После Кукая последовательность была следующей: Энтин (Титё-дайси, 814–891) из школы Тэндай; Какутё (ум. 1029) – Тэндай; Синкаку (ум. 1181) – Сингон; Дохан (1184–1252) – Сингон; Райю (1226–1304) – Сингон; Рюдзё (ум. 1299) – Тэндай. Затем после длительного перерыва: Рёта (1622–1680) – Сингон и Кёкэн (1652–1739) – Тэндай. Уже сам по себе этот список комментариев на «Нинно-кё» любопытен. Он позволяет достаточно наглядно про-

следить использование политических идей «Нинно-кё» в борьбе школ за влияние на императорский двор. Видно, что это теоретическое соперничество шло с переменным успехом между представителями всего двух школ: Сингон и Тэндай. Образовавшаяся временная «лакуна» в компенсаторской традиции совпадает с периодом правления дома Асикага. Возобновляется интерес к сутре только с установлением сильной централизованной власти домом Токугана, что можно было бы объяснить появившейся надеждой на «реанимацию» традиционной буддийской политическо-концепции «Нинно-кё» и восстановление влияния «старых» школ, хранивших верность императорскому дому в самые трудные для него годы. Но этой надежде (если она существовала) уже не суждено было сбыться. Сама императорская власть, в лице вступившего на престол в 1643 г. императора Гокомё, отвернулась от буддизма. Новый император с презрением относился к древнему индийскому учению и считал его абсолютно бесполезным в делах государственного управления [Takekoshi, 1930, vol. 2, p. 8]. Поэтому обращение Рега и Кекэна к «Нинно-кё» можно расценить как последнюю отчаянную попытку «образумить» «заблудившуюся власть» и в то же время как мужественную демонстрацию своих убеждений в практически уже безнадежной ситуации.

Разумеется, представители «новых» школ (Дзэн, Дзёдо, Нитирэн), появившихся в XII–XIII вв., не стояли в стороне от политической борьбы, но они ориентировались на другие социальные слои, другие структуры власти и другие сакральные тексты, т. е. соответственно: на самурайство, сёгунат, «Конго ханья кё», «Ханья сингё», в меньшей степени «Дай ханья кё» (если говорить только о праджняпарамитских сутрах). В целом высокий авторитет Праджняпарамиты и представление о ее сильных «защитных» свойствах оставались столь же устойчивыми, как и раньше, из «обращения» у «новых» школ оказалась «изъята» только «Нинно-кё», слишком явно ассоциирующаяся с прямым императорским правлением.

Китайские источники сообщают, что первый чаньский патриарх Бодхидхарма (ум. 528), прибыв в Китай в 520 г., стал практиковать особую форму медитации *цзо чань би гань*. Выражение *«би гуань»* («всматривание в стену») впервые появляется в приписываемом ему трактате «О двух вхождении и четырех практиках» («Эр жу сы син лунь»). «Вхождение в принцип» (*жу ли*) предполагает осознание «истинной реальности» (*чжэнь жу*) и «изначально чистой природы всех живых существ», что достигается в процессе «сидячего созерцания стены» (*цзо чань би гуань*). «Вхождение в практику» (*жу ши*) осуществляется благодаря следованию следующим правилам: исходя из того, что все причинно обусловлено, «равностно» относиться к счастью и несчастью; не испытывать ненависти к причиняющим тебе вред; освободиться от страстей и стремлений; во всем следовать Учению Будды. По преданию, Бодхидхарма также сформулировал четыре основных принципа чань-буддизма, предписывающих: «особую передачу традиции вне учения (вне наставлений)»; «не опираться на слова и письменные знаки»; «указывать непосредственно на сознание»; «выявляя собственную природу, становиться Буддой».

Школа Чань опиралась на «все учение Махаяны», т. е. на философские концепции мадхьямиков и виджнянавадинов. Чаньские философы исходили из того, что все феноменальное по своей природе «пусто» (санскр. *«шунья»*, кит.: *«куи»*), поэтому «изначальная природа» (*бэнь син*) тождественна «природе Будды» (*фо син*) и не существует различий между субъектом и объектом. *«сансарой и нирваной»*. Следуя учению йогачаров-виджнянавадинов о «только сознании», чаньские наставники уделяли значительное внимание методам его «очищения» и достижения состояния «не-сознания» (*у син*) и «не-мышления» (*у нянь*), которое реализуется в «праджня самадхи» (*божэ саньмэй*). «Природа изначального пробуждения» (*бэнь цзюэ*) «внезапкова» (*у сян*), поэтому учение Чань передается непосредственно от «сердца к сердцу» (или от «сознания к сознанию»). Хотя многие последователи этой школы призывали «не опираться на сутры», основные ее идеи были почерпнуты из канонических: «Праджняпарамита хридан», «Ваджраччхедики», «Анатмасаки», «Вималакиртинирдеши» и «Ланкаватары», свиток которой,

звуки» [Там же, с. 109]. Но, в действительности, у Ван Вэя сказано как раз очень определенно. Ко времени жизни Ванвэя буддийский канон был, в основном, переведен на китайский язык. Не переводились, оставляли в оригинале только *мантры*. Таким образом, «санскритские (*фань*) звуки — это *мантры*. Выражение «за облаками завета», в переводе Б. Б. Вахгина, символизирует, по его мнению, «буддизм как оплодотворяющее облако». Образ облака, тучи в качестве метафоры оплодотворяющего начала, действительно, очень распространен в китайской литературе. Но в данном случае *фа юнь* (санскр. «*дхармамегха*») означает десятую (высшую) ступень (санскр. «*бхуми*») совершенствования бодхисаттвы, на которой практикуют *дженна-парамиту* (парамиту высшего знания или высшей мудрости). Можно указать название *мантры* или *дхараны*, упоминаемого в стихотворении, соответствующее этой ступени — *по цзинь ган шань* («ваджрнос, сокрушающее твердые горы»). Можно определить *самадхи*, которое здесь описывается, — *юн цзинь гань мо ди* («с храбростью продвигающееся вперед») И наконец, с известной долей уверенности можно утверждать, что сутра, которую читают, — это «Цзинь гуан мин цзин» («Суварна-прабхасоттама-сутра»). Поэтому вторую часть стихотворения Ван Вэя точнее было бы перевести так:

Сяду на молодой траве, погрузившись в самадхи,

Звуки мантры звучат под высокой сосной.

Покидая «десятую ступень», обретаю Пустоту.

Третий мир (сансару), освобождаюсь от рождений (уши).

По существу, в стихотворении описывается не мимолетное настроение поэта, вызванное случайными ассоциациями, а совершенно определенное душевное состояние практикующегося в *Дхарме*, достигаемое напряженными усилиями. С этим связан и сам образ «пюльема» (*дэн*), содержащийся в названии стихотворения, отражающий не просто «перемещение в пространстве праздного гуляки», а духовную направленность совершенствования. В данном случае (и в отношении творчества других китайских буддийских поэтов) можно сказать, перефразируя Б. Б. Вахгина, что не «буддийские идеи и представления полностью инкорпорированы в классическое стихотворение», а, напротив, «композиция, строй и поэтические особенности» китайской классической поэзии «инкорпорированы» в буддийский текст. Отметим в скобках, что перевод и комментарий этого стихотворения Ван Вэя, выполненные В. М. Алексеевым и Ю. К. Щуцким, также, к сожалению, неточны [Антология..., 1923, с. 103, 140].

В стихах буддийских поэтов реализовывалось состояние их сознания, по ним можно было судить о степени его «очищенности» и «просветленности». Эта традиция шла еще из Индии и особенно распространение получила именно в чаньских монастырях. Широко известна история с написанием своих *гань* Шюньсю и Хуэйньном, по которым их наставник Хунжэнь должен был определить — кто станет его преемником. Впоследствии в этих *гань*х стали видеть выражение сути философского направления северной и южной ветвей китайского Чань.

Отметим, что Ван Вэй не был буддийским монахом. О таких, как он, говорили: «*Нэй фовай жу*» — «Внутри буддист, снаружи конфуцианец». По-видимому, конфуцианский образ мысли определил интерес Ванвэя к сутре «Жэньван-цзин». Ведь в ней Праджняпарамита рассматривается как идеальное средство установления в стране совершенного порядка, предотвращения всевозможных бедствий и несчастий и обретения государями, к которым обращена проповедь Будды в этой сутре, кроме всего прочего, сверхъестественных способностей, «чудесного искусства».

Проблематика «совершенного управления страной» всегда была ведущей в конфуцианстве. Поэтому, когда Ван Вэй комментировал сутру «Жэньван-цзин», а вернее, организовал работу целой общины монахов по ее комментированию и направил этот комментарий с докладом императору, то он поступил в точном соответствии с традиционным пониманием долга высокопоставленного чиновника-конфуцианца. В своем предисловии к комментарию на «Жэньван-цзин» он пишет:

«Дхарма отходит от слов, а когда нет слов, тогда и достигается освобождение. Можно говорить весь день, но дхарма не имеет ни названия, ни облика. А тот, кто познал название и облик, сразу же становится Буддой. Откуда же может быть [в сказанном] то, что портит? Реальность нереальностью может указываться, отсутствие жизни безжизненным обликом передаётся. Если нет того, кто сам постигает природу пустоты, обладает глубоким пониманием в сердце, видит и слышит внутри себя, постигает проповеди всех школ, то как доказать, что яшма блестит? Как пояснить значение золотого рта Будды?»

Я нижайшие полагаю. Ваше величество император, Светлое Небо. Вы высоко взойшли к десяти ступеням, подчинили и покорили девять небес. Вы великое спасение для всех живых существ, в следе, оставляемом Вашей ногой, вырастает лотос. Вы указываете на буддийские законы мира, тело свое золотое наклонили над нами подобно Будде, сердцем очистились и постигли учение Чань, познали самую высшую Дхарму, расширили шесть парамит в учении Будды, как добродетельный муж следуете пяти основам. Я, старый монах, совершенно опустошен, что можно еще сказать? Как показать видимое невидимого? Как показать слова несказанные? Я невежествен, как насекомое, что льда боится, скверно соблюдаю запреты и хуже, чем слон, увязший в грязи. Своими чувствами отхожу от мыслей, толкую благородные слова совершенномудрых. Вот, к примеру, я, червь, как могу до всего додуматься? Я вроде червя древесного, который, [питаясь деревом], случайно сотворил иероглиф. Разве может в пыли мирской быть глаз мудрости?

Взираю на Ваше мудрое сердце, это повеление самого Неба. Сознано свое невежество, которое нельзя больше скрывать, и нижайшие преподношу сутру «Жэньван» с комментариями в десяти цзюанях вместе с докладом. Я испытываю безмерное чувство стыда и неловкости, однако начал работу по толкованию сутры. Прежде всего следует проникнуться большим желанием, разъяснить основные значения, раскрыть единственные Врата. Вместе с сорока девятью монахами исхожу из ста восьми тем [этой сутры], все шесть времен прославляем учение Чань, три года усердно молились, чтобы очиститься от всякой скверны, чтобы достичь возможности увидеть солнце мудрости, чтобы все три тысячи миров почитали добродетельного вана, чтобы пять тысяч духов добра всегда охраняли Землю Радости, чтобы упрочились прекрасные плоды, чтобы воцарилось бесконечное спокойствие, чтобы простые монахи и простой народ радовались в большом восторге».

(Перевод Г. Б. Дагданова) [Дагданов, 1984, с. 117–118]

Это предисловие Ван Вэя примечательно тем, что в нем оказались слиты воедино основные идеологемы как конфуцианской, так и буддийской культуры и цивилизации: *природа Пустоты и Светлое Небо, шесть парамит и пять основ* и т. д. Император рассматривается здесь как равный Будде, как по статусу, так и «по смыслу деяний» («расширили шесть парамит»); буддийская Дхарма выступает как универсальное культурное основание для всякой цивилизации вообще. До 755 г., когда произошел мятеж Ань Лушаня, Танское государство существовало в обстановке политической стабильности и относительного мира, в чем, как отмечает Г. Б. Дагданов, «Ван Вэй усматривает не только заслуги правителей, но и распространяющегося буддизма» [Там же, с. 82].

Считается, что на творчество Ван Вэя в наибольшей степени воздействовали традиции школы Чань, хотя некоторые исследователи считают более правильным говорить о влиянии буддизма Махаяны в целом. Вместе с тем и в стихах, и в прозаических произведениях выдающегося китайского поэта и художника очевидно присутствие философских идей Мадхьямики и Праджняпарамиты.

Другим прославленным китайским поэтом, о котором можно было сказать «ней фо вай жу», был Су Ши (1036–1101), в мире поэзии более известный под именем Су Дунпо. Как и Ван Вэй, Су Ши был чиновником-конфуцианцем и, так же как Ван Вэй, в буддизме тяготел к учению школы Чань. Среди многих проникнутыми буддийскими образами стихотворений Су Дунпо обращает на себя внимание его «Славословие в честь храма «Шести созерцаний»». Это славос-

словие является, по существу, комментарием на *гатху* из «Ваджрачхедики», известной как «*гатха о шести уподоблениях*»:

*Сновидение и иллюзия, пузыри и тени,
Капли росы и [блеск] молнии –
Подобно этому следует рассматривать
Все обусловленное*

[Цзиньган..., 1924–1932, с. 752].

В некоторых других праджняпарамитских сутрах и шастрах, в которых цитируется эта гатха из «Алмазной сутры» (например, в «Каушике»), вместо тени упоминается облако, а число уподоблений доходит до девяти. Причем, согласно Васубандху, *иллюзия, роса и пузыри* характеризуют органы восприятия (*ци шэнь шоу юн*), а *сон, молния и облако* – символизируют иллюзорность времени [Ши цинь, 1924–1932, с. 872]. В комментарии его брата Асанги разъясняется, что «прошлое подобно сну», «настоящее мгновенно и подобно молнии», «неопределенное будущее подобно облаку» [У чжао, 1924–1932, с. 781].

В своем «Славословии» Су Дунпо соотносит «шесть уподоблений» (*лю юй*) с «шестью созерцаниями» (*лю гуань*) и, таким образом, «шестое уподобление» – *блеск молнии* сопоставляется у него с созерцанием, результатом которого является обретение *Всеведения Будды (сарваджнята)*. Согласно А. С. Мартынову, первое сопоставление в «Славословии» Су Дунпо «говорит об иллюзорности мысли, второе – психики, третье – отдельной жизни, три последующих описывают поэтапное приобретение все большей мудрости: освобождение от тени, т. е. от эмпирии, постижение абсолюта как пустоты и, наконец, достижение такой же мудрости, как у самого Будды» [Мартынов, 1982, с. 262]. Су Дунпо явно следует здесь Праджняпарамите и комментаторской традиции Мадхьямики. В обыденном же сознании и художественной литературе все «шесть уподоблений» символизируют бренность, иллюзорность, вечность всех форм бытия. Но если эти образы выступают не в совокупности, как «образы гатхи», а по отдельности, то, как ни парадоксально, они могут означать и прямо противоположное – вечность и абсолютность. В зависимости от контекста оба этих значения также могут и совпадать, смотря с точки зрения какой истины, абсолютной или относительной, они воспринимаются или интерпретируются. *Роса* может восприниматься как «нектар бессмертия и просветления» (*амрита*), *облако*, как уже упоминалось, нередко означает «облако дхармы» (*дхармамегха*) или «облако жертвы» (*пуджамегха*).

Поиск адекватных средств выражения для того, что вообще, в принципе, невыразимо и стремление адептов школы Чань проявить в своей практике «таковость» (*тачхата*) сознания, невзирая на ограниченность лексических возможностей языка, отразились в проявлении особых форм буддийского текста – чаньских *юйлу* (записях бесед и проповедей наставников этой школы) и сборников *гуньян*. (*Гуньян* – слова и поступки, обычно парадоксальные, «пробудившегося» в Чань, см.: [Нестеркин, 1984].) В этих текстах отдельное междоимение, покашливание служит знаком таких состояний и переходов к ним, которые невозможно выразить словами. В них, как и в слогах мантры, скрыты бесконечные последовательности смысловых значений, реализуемых одномоментно. Но методы практики в Чань и Ваджраяне, конечно, различны. Тем не менее можно отметить некоторые общие особенности буддийского текста, независимо от его принадлежности к тому или иному направлению. Они заключаются в том, что знаковость текста (письменного или устного) и знаковость поведенческих актов переходят одна в другую и продолжают одна другую. Наличие общепризнанных «личностных» образцов, поведенческих паттернов в классических значимых ситуациях позволило использовать конкретные поведенческие акты и психические состояния как знаки и знаковые структуры, не только соотносимые со знаковой структурой классического буддийского текста, но и как непосредственного продолжения самого текста.

Участники чаньского диалога (кит. «*вень да*», яп. «*мондо*») только на первый взгляд что-то пытаются сообщить друг другу. В действительности, здесь нет никакого сообщения, никакой коммуникации в личностном смысле. Оба участника диалога коммуницируют сами с собой и с *текстом*. Процесс *семиозиса*, в котором они являются *актантами*, начинается не с передачи какого-либо сообщения, а с отсылки к тому или иному фрагменту значимого текста. Поведение развертывается как *последовательность интерпретантов*, которые, благодаря точной соотносительности со знаковой структурой *канонического текста*, становятся самостоятельными знаковыми средствами и образуют *вторичную семантическую структуру*, точно также соотносимую как со структурой текста, так и со структурой психических состояний.

Чтение буддийского текста предполагает не просто создание некой *концептуальной модели*, которая существует в дальнейшем как некая объективная данность (например, как философская система, зафиксированная в некотором тексте), а непосредственное «*встраивание*» в идеальную психологическую структуру, репрезентируемую текстом и предусматривающую синхронное с усвоением текста изменение собственных психических состояний.

Таким образом, чтение буддийского текста рассчитано не только на «*понимание*», но и на одновременную *практическую реализацию* тех психических состояний, которые описываются или подразумеваются в тексте. Вот почему знакомству с текстом обычно предшествует процедура «*посвящения*» (*абхишека*) и специальных разрешений, в ходе которых наставник удостоверяет способность и готовность адепта к контакту с текстом. Вся жизненная активность после знакомства с *текстом* может рассматриваться (и обычно рассматривается буддистами) как своеобразный «поведенческий» (в широком смысле этого слова) *комментарий* на этот текст.

Буддийский текст не просто допускает возможность, но и прямо предписывает необходимость такого «*личностного комментария*», что, кстати сказать, отражается в структуре текста и особенностях используемых им лексических средств. Жизни, рассматриваемые как «*экзистенциальный комментарий*», предполагают наличие общей основы – *текста*, который в этом случае может, в свою очередь, рассматриваться как *источник экзистенции*. Таким образом, буддийский текст порождает помимо собственно *концептуальной, интеллектуальной* традиции традицию *психокультурную*. В результате на базе родственных текстов определенного философского направления в буддизме (например, Мадхьямики или, скажем, Чань) возникает ряд взаимосвязанных психокультурных традиций, формирующих определенные черты национального характера и особенно ярко проявляющихся в художественной культуре народа. Основные черты этих традиций, безусловно, повлияли на формирование буддийской цивилизации в целом, но в ее рамках можно рассматривать и *чаньскую (дзэнскую) субцивилизацию*, охватывающую своим влиянием Китай, Корею, Японию и Вьетнам.

Историю Дзэн в Японии принято вести от Эйсай (1141–1215), хотя с не меньшим основанием ее можно было бы вести и от Досэ, который обучался искусству медитации у Сюань-цзана и построил в своем монастыре Гангодзи в Наре первый медитационный зал. Заслуга Эйсай заключалась не в том, что он первый принес и распространил идеи Дзэн на японские острова (с ними были знакомы здесь и до него), а в основании первых дзэнских монастырей и обосновании правомочности существования Дзэн как отдельного и самостоятельного направления японского буддизма. Главный принцип, исходя из которого должна строиться аргументация, был хорошо известен: «Буддийское учение – защита страны». Необходимо было доказать, что дзэнские монахи способны осуществлять эту функцию эффективно. Если бы дело происходило в годы Энги и Тэйраку, то, скорее всего, Эйсай обратился бы к сутре «Нинно-кэ» и написал на нее комментарий. Но поскольку ему приходилось действовать в совершенно новой политической ситуации, сложившейся после поражения Тайра и императорского дома в борьбе с Миनाмото, он отходит от политической традиции «Нинно-кэ». Эйсай пишет «Трактат о защите страны посредством проповеди Дзэн» («Кодзэн гококу-рон»), служащий одновременно обоснованием притязаний

нового направления на самостоятельность и политическое влияние, ответом на критику со стороны Тэндай и Сингон и первым сводом правил дзэнских японских монастырей.

Сёгуну Минамото остро нуждались в идеологической поддержке своей власти, но не могли рассчитывать на нее со стороны старых монастырей, многие настоятели которых были связаны кровным родством с императорским домом и поверженным кланом Тайра. Эйсай безошибочно выбрал момент для утверждения своего направления «Риндзай-дзэн», проявив незаурядный политический талант. Развивая в «Кодзэн гококу-рон» тему «защиты страны», он никак не упоминает о «Нинно-кё», зато подчеркивает, что в дзэнских монастырях в течение тридцати дней, предшествующих дню рождения императора, ежедневно читают «Дай ханья кё», кроме того, в начале каждого месяца устраивают церемонию «хоон», во время которой толкуют Праздник парамита «во славу правящего императора» [Эйсай, 1924–1932, с. 15 а]. Учение Дзэн, утверждается в трактате, распространяет Дхарму именно в том виде, в каком ее проповедовал древний Будда, осуществляя непосредственную «подлинную» передачу рая (яп. «кэса») от одного к другому и практикуя «подлинный метод мудрецов древности». В правилах поведения и дисциплины Дзэн нет «смешения верного и неверного». Изучая это учение, постигают все направления буддизма. Относясь внешне лояльно к другим доктринам, внутренне достигают Высшей мудрости.

Проявляя внешне пиетет по отношению к «священной особе императора», Эйсай в действительности адресовал свой трактат не ему, а камакурскому правительству сёгуна Ёрииз, под покровительством которого он в 1202 г. построил храм Кэнниндзи. Получив в 1206 г. высший ранг в буддийской иерархии – «содзё», первый японский патриарх Дзэн перебирается в Камакуру, где активно и успешно пропагандирует свое учение, находясь у истоков того течения, которое впоследствии будет названо «камакурским Дзэном».

Вместе с тем учение Эйсай было достаточно эклектичным и испытало на себе влияние доктрин Тэндай и других школ. В Кэнниндзи наряду с *дхьяной* практиковались и ритуалы Сингон, поэтому дзэнским храмом в подлинном смысле слова во времена Эйсай он все-таки еще не был. Как гласит предание, к патриарху Риндзаю (кит. Линь-цзи) незадолго до его кончины пришел совсем молодой тэндайский монах, которого Эйсай поручил заботам своего ученика Мёдзэна (1184–1255). Этому молодому монаху Догэну (1200–1253) суждено было стать основателем другого направления в японском дзэн-буддизме – «Сото». В 1223 г. Догэн вместе с Мёдзэном отправляются в Китай, чтобы совершенствоваться в Дхарме. Непосредственно соприкоснувшись с китайским Чань, посетив целый ряд монастырей, он испытал сильное разочарование и уже собрался вернуться в Японию, когда случай свел его с наставником Жу-цзином (1163–1228) из чаньской школы Цаодун. В мае 1225 г. Догэн достигает Просветления, но в течение еще двух лет остается с наставником. В 1227 г., получив от Жу-цзина его рясю и портрет (символы передачи Дхармы), первый патриарх Сото возвращается домой, в Японию, где, проведя несколько лет в строгом уединении в медитации (яп. «дзадзэн»), он основывает в 1233 г. близ Киото новый монастырь Косёдзи, который можно считать первым «истинно» дзэнским монастырем на японской земле.

Наряду со строительством монастыря, Догэн приступает к активной литературной работе, продолжавшейся весь десятилетний период, который он провел в Косёдзи. В это время им были написаны «Дзадзэнги» («Метод практики «сидячей медитации»»), «Бэндова» («Беседы об изучении Пути») и другие трактаты, вошедшие в его фундаментальный труд «Сёбо гэндзо» – «Драгоценное Знание Истинного Закона» (о «Сёбо гэндзо» см.: [Гарри, 1997]).

Знаменательно, что именно в «переломный» 1233 г. Догэном был написан комментарий к «Паньчавимпати-сахасрика-махапраздникапарамита-сутре» (который был назван им по имени сутры – «Мака ханья харамичу»).

Для комментирования Догэн выбрал несколько фрагментов из сутры. В одном из них Шакра, владыка богов, спрашивает Субхути, одного из ближайших учеников Будды, о том, ка-

ким образом должны буддхисаттвы изучать Праджняпарамиту. Субхути отвечает на это, что «глубочайшую Праджняпарамиту» следует изучать как «беспрепятственное пространство» (санскр. «акаши», яп. «коку») [Cleary, 1986, p. 26].

Итак, заключает Догэн, «изучение Праджняпарамиты» есть «беспрепятственное пространство». «беспрепятственное пространство» есть «изучение Праджняпарамиты». Необходимо пояснить, что в понятии «акаши» для буддистов основным, ведущим является именно «беспрепятственность», или «непрерывность» (или, как сейчас сказали бы, «континуальность»). Из «беспрепятственности» уже вытекает «протяженность», следовательно, смысл слов Догэна состоит в том, что изучение Праджняпарамиты – это полностью континуальный процесс, лишенный всякой дискретности, не дискурс, а *интуиция*.

После этого Догэн цитирует то место из сутры, где Шакра спрашивает Будду, каким образом он, Шакра, должен защищать воспринявших Праджняпарамиту. В свою очередь Субхути задаст Шакре встречный вопрос: «Видит ли он здесь объект для защиты?» На что получает от владыки богов отрицательный ответ. «Жить в соответствии с Праджняпарамитой, согласно Учению, – заключает Субхути, – это и есть защита». «Если «пребывающие в Праджняпарамите» никогда не отступают от нее, то ничто человеческое и нечеловеческое не найдет пути, чтоб причинить вред им». «Если ты хочешь защитить буддхисаттв, которые живут в глубокой Праджняпарамите согласно Учению, – говорит Субхути Шакре, – то это не будет отличаться от желания защищать «беспрепятственное пространство».

Комментируя этот фрагмент, Догэн пишет о том, что «восприятие», «схватывание», повторение и всестороннее обдумывание (Праджняпарамиты) и есть не что иное, как «защищающая мудрость». Догэн вспоминает слова своего учителя, сравнившего тело с «висящим в пространстве ртом», который, не задаваясь вопросом о том, какой дует ветер: восточный, западный, южный или северный (т. е. откуда пришло учение), – равно свидетельствует всем о мудрости. Вывод, к которому нас шаг за шагом подвел наставник, следующий: «Все это тело – мудрость, все другое – мудрость, все свое – мудрость, все восточное, западное, южное, северное – мудрость» [Ibid., p. 26–27].

В последнем цитируемом фрагменте сутры говорится о том, что Праджняпарамита есть Будда, Будда есть Праджняпарамита. И почему? По той причине, что все, кто реализовал «Таковость», приобрел заслуги, стал истинно просветленным, проявляет это благодаря Праджняпарамите.

Из утверждения: «Будда есть Праджняпарамита», по Догэну, следует, что «Праджняпарамита – это все вещи». Эти «все вещи» являются характеристиками пустотности, нерожденности, неразрушимости. Они не загрязнены и не чисты, не возрастают и не убывают. Проявление этой Праджняпарамиты есть проявление Будды. Необходимо исследовать ее, изучать ее, оказывать уважение и почтение ей. В этом проявление заботы и служение Будды. Это Будда в заботливости и служении [Ibid., p. 27].

Приступая к строительству монастыря, открывая новое для Японии направление в дзэн-буддизме, Догэн, следуя традиции, пишет комментарий на Праджняпарамиту, одной из центральных тем которого является тема «защиты».

Но, если сравнить «Кодзэн гококу-рон» Эйсай и «Мака хання харамичу» Догэна, видно, что мотивы обращения к авторитетным праджняпарамитским сутрам существенно разнятся у первых японских патриархов Риндзай и Сото. Эйсай стремился укрепить политическое влияние своего направления, и эта его цель ясно прослеживается в трактате. В комментарии Догэна власть как адресат абсолютно отсутствует. Более того, когда Догэн говорит о «защите», то он имеет в виду не «защиту» императора, его дома, двора, правительства и даже не «защиту страны», т. е. государства, а «защиту» простых верующих. К властям же Догэн относился откровенно «прохладно». Он почти демонстративно отказывается от почестей, которыми его осыпает правительство и сам император, дважды отклоняя высочайше пожалованное торжественное

одеяние духовной особы высшего ранга. Свое отношение к этим регалиям он отразил в весьма ироничных стихах, когда в третий раз все-таки был вынужден принять их. Но всю свою жизнь он носил только обычную черную рясу.

Стремясь быть подальше от столиц с их беспокойной жизнью, насыщенной политическими интригами, Догэн удаляется в провинцию Этюдзэн, где основывает монастырь Эйхэйдзи, в котором воплотились его представления об идеальной дзэнской обители.

Политические расчеты совершенно не интересовали Догэна, когда он писал «Мака ханна харамину». Для него Праджняпарамита не магическая сила, не инструмент власти, а средство для достижения Просветления, превращающееся в само Просветление. «Защита» Праджняпарамиты – не в овладении сверхъестественными способностями, а в правильном взгляде на мир, в умении видеть вещи такими, какие они есть в действительности. Что защищать, если нет объекта для «защиты»? Проблема переносится из области магии в плоскость философии. «Праджню» нет необходимости где-то искать, она – всюду. Будда – во всем, и некого и не от кого защищать.

Праджняпарамита является ключом ко всему учению Догэна. В «Эйхэйко року» он так описывает свое Просветление: «Я осознал только, что мои глаза горизонтальны, а нос вертикален, и что я не был обманут другими. Я вернулся из Китая с пустыми руками. Нет никаких тайн в буддизме. Время протекает в соответствии со своей природой, солнце встает на востоке, луна садится на западе» [Nukariya, 1973, p. 197]. Другими словами. Догэн говорит здесь о видении вещей в их «Таковости» («глаза горизонтальны, нос вертикален», «солнце – на востоке, луна – на западе») и переживании их «пустотности» («вернулся с пустыми руками»). Для Догэна практикуемые в Дзэн «угашение думания («мунэн») и действий» – ничего более, чем обычные формы поведения и активности, «отказ от слов и знаков» – не что иное, как употребление обычных слов и фраз [Shibayama, 1974, p. 150].

«Праджняпарамитское» (можно было бы даже сказать «пантеистическое», если не бояться рискованных параллелей) мировоззрение Догэна органично облекается у него в поэтические образы:

*Цвет горы и звук ручья,
Как они есть – Будды Шакьямуни
Облик и голос*

[Ibid., p. 137].

Нельзя не вспомнить и его, ставший хрестоматийным, «Изначальный образ»:

*Цветы – весной,
Кукушка – летом,
Осень – луна,
Холодный чистый снег –
Зимой.*

В этих максимально простых, безыскусных строчках Догэна, находящихся за пределами всякой попытки их комментирования, проявлена реализованная «Таковость». Время «течет» сквозь них совершенно естественно, не задерживаемое никакими «запрудами» субъективной ментальности.

Праджняпарамита, в тех или иных своих проявлениях, буквально «пронизывает» всю японскую литературу. Прежде всего следует сказать об образах «ладьи», «челна», «места», «другого берега», «переправы» – непосредственно связанных со значением слова «парамита» («переправа к другому берегу»). Эти образы в сознании японцев могли ассоциироваться не только с определенными текстами, но и с праздником «Другого берега» (яп. «хиганэ»), который отмечался во вторую восьмую луну, т. е. тогда же, когда проводились публичные чтения праджняпарамитских сутр.

Примеры использования слов, обозначающих «переправу» именно в специфически буддийском, праджняпарамитском значении, встречаются уже в «Манёссю»:

*Этот бренный мир!
С чем сравнить могу тебя?
Рано на заре
Так от берега ладья
Отплывает без следа...*

(Перевод Т. Соколовой-Делюсиной) [Мурасаки, Приложение. 1993, с. 176].

Эта танка Сами Мандзэ цитируется и в романе «Гэндзи-моноготари», целый ряд глав которого носит в своих названиях те же образы: «Девы у моста» («Хасихимэ»), «Ладья в волнах» («Укинфунэ») и, в особенности, заключительная – «Плавучий мост сновидений» («Юми-но Укихаси»). Название последней главы, во многом раскрывающей основную идею произведения, также восходит к стихотворению:

*Переходя через плавучий мост,
Что соединяет берега Юмэ,
Я вижу,
Что и сам этот печальный мир
Подобен плавучему мосту грез...*

(Перевод И. А. Бороиной) [Бороина, 1981, с. 142].

Но и содержащийся в этом пятистишии образ «сна» («юмэ») также пришел из праджня-парамитской сутры. Наряду с такими распространенными метафорами, как «роса» («цую») и «пена» («кава»), он входит в «гатху шести уподоблений» из «Конго ханна кё».

Разумеется, сравнение жизни со сном или «наваждением» часто встречается во многих буддийских (и не только буддийских) текстах, но когда приводятся несколько «уподоблений» именно в том порядке, в каком они расположены в гатхе «Ваджраччхеидики», то источник цитирования не вызывает сомнений. Приведем несколько примеров из весьма отдаленных друг от друга по времени создания произведений японской литературы. «Здесь все не прочно, все быстро течет, как утренняя роса, как блеск молнии», – говорит Преподобный Танго в «Хэйкэ моноготари» [Повесть..., 1982, с. 554]. Ихара Сайкаку замечает в одной из своих новелл: «А ведь жизнь бrenна, жизнь сон, жизнь лишь видение нашего мира» [Сайкаку, 1959, с. 81].

В поэзии хайкай без труда можно обнаружить весь «набор» «образов-уподоблений» из гатхи. Вот лишь несколько примеров в переводе В. Марковой.

Эса Сёхаку (1650–1722):

*Звезды в небесах,
О, какие крупные!
О, как высоко!*

[Японские трехстишия, 1973, с. 199].

Такараи Кикаку (1661–1707):

*В годовщину смерти Басё
Прошло уж десять лет,
А кажется, вчера его не стало.
Плакучей ивы тень!*

*Утренняя звезда!
Нет среди вишен покоя
Облачку на горе.*

[Там же, с. 226–227].

Надзаяя Бонтё (?–1714):

Облака в осеннем небе!

Верхние летят на юг.

Нижние спешат на север

[Там же, с. 236].

Ёса Бусан (1716–1783):

Коротка ты Летняя ночь!

Проплывают меж тростника

Пены легкие пузырьки

[Там же, с. 276].

Нынче спать – я третий раз –

Номинальный фонарь я повесил

Каплет с него рога

[Там же, с. 284].

Кобаяси Исса (1763–1827):

Роса так быстро исчезла,

Как будто ей делать нечего

В нашем нечистом мире

[Там же, с. 313].

Могущественнейший правитель Японии – Тоётоми Хидэёси (1536–1598) в своем предсмертном стихотворении сравнивал свою жизнь с «исчезающей росинкой», а грандиознейшее архитектурное сооружение своего времени – замок в Осака со «сном» [Хо Тайко, 1938, с. 42].

Нередко «образ-уподобление» использовался в прямом соответствии с комментаторской традицией, а не просто как метафора «бренности бытия». Можно предположить, что образ «таящего облака» (*кусугумо*) из одноименной главы «Гэндзи-моногатари» не только передает чувство скорби, охватившее Гэндзи после смерти его тайной возлюбленной Фудзиубо, но и предвещает грядущее воздаяние за последствия его юношеской греховной страсти. Образ «неопределенного будущего», нависшего над головой в виде облака, явно присутствует в следующих строках из главы «Лалля в волнах» («Укифунэ»):

Куда мне бежать,

Чтоб из мира исчезнуть навеки?

Белые тучи

Нависли над горной вершиной

И темнеет в глазах от слез.

(Перевод Т. Соколовой-Делюсиной) [Мурасаки Сикибу, 1992–1993, кн. 11, ч. 4, с. 172],

а также в цитируемых строках стихотворения из «Скиякасю»:

Куда я попал –

Не знак Зыбка и изменчива

Пелена белых туч

Скрывает от взора вершины.

Не вижу я ни одной

(Перевод Т. Соколовой-Делюсиной) [Там же. Приложение, с. 187].

Другой «образ-уподобление» из *гатхи* «блеск молнии». Необходимо иметь в виду: хотя в разных произведениях он «озаряет» различные вещи, в действительности всегда подразумевается только одно «сознание настоящего момента».

Басё (1644–1694):

*Молния в тьме ночной,
Озера гладь водяная
Искрами вспыхнула вдруг*

(Перевод В. Марковой) [Японские грехстишия, 1983, с. 156].

Спокойная водная поверхность – традиционный в буддизме образ чистого, незамутненного никакими аффектами сознания, в котором все явления отражаются без искажений, *«так, как они есть»*. Читая хайку Кикаку, вспоминаешь Догэна:

*Быстрая молния!
Сегодня сверкнет на востоке,
Завтра на западе...*

[Там же, с. 217].

Вот хайку с тем же образом другого ученика Басё – Ямамото Какэя (1648–1716):

*Молнии беглый свет!
Будды лицо озарилось
В темной дали полей.*

[Там же, с. 241].

Часто встречающийся образ – «колося», «травинки», «былинки», озаренные молнией. «Былинки» – это метафора «всех дхарм» (*«сёхо»*). У Догэна в «Мака хання харамичу» говорится о «пустоте сотни былинки», т. е. «о пустоте ста дхарм» [Cleary, 1986, p. 23]. Таким образом, поэтическое изображение озаренных молнией колосяев в поле в то же время обозначает и вполне конкретную психотехническую практику – сосредоточение на *дхармах настоящего момента*. Приняв все это во внимание, можно лучше понять смысл следующего трехстишия Басё с таким предисловием: «Глядя, как пляшет актер, вспоминаю картину, на которой нарисован танцующий скелет».

*Молнии блеск!
Как будто вдруг на его лице
Колыхнулся ковыль.*

[Японские грехстишия, 1983, с. 162].

Басё имеет здесь в виду изображение Читипати (досл. «хозяин души» или, может быть, даже точнее – «хозяин понимания»), которое могло находиться в одном из храмов Сингон.

Скелет (вообще кости) символизирует в Сингон истинную суть, несокрушимую твердость, неизменность и неуничтожимость так же, как и *ваджра*. В Махабхарате *ваджра* – оружие Индры, была сделана для него из костей *риши* Дадхичи, который для этой цели силой йоги уничтожил свое тело, оставив лишь кости. Другими словами, силой йогической практики он явил свою истинную, неизменную (*ваджрную*) суть, отбросив все иллюзорное и преходящее. *Ваджра* ассоциируется не только с твердостью алмаза, но и со всеограшающим громовым ударом молний. Предполагается, что первоначально Дадхичи (Дадхьянч) олицетворял молнию [Мифы..., 1980, т. 1, с. 347].

Вот еще одно стихотворение Басё, вдохновленное искусством Но:

*Актер танцует в саду.
Сквозь прорези в маске
Глаза актера смотрят туда,
Где лотос благоухает*

[Японские грехстишия, 1983, с. 161].

Можно подумать, что актер действительно видит с поместа какое-то место в саду, где растут лотосы, если не знать, что сквозь прорези маски Но на самом деле мало что можно увидеть. Актеры Но играют практически «вслепую». Следовательно, глаза актера Басё смотрят в

Пустоту и там находят благоухающий лотос. «В умении схватить миг, в который бытие сопркасается с Небытием, – тайная сила Басё». – пишет Т. П. Григорьева [Григорьева, 1979, с. 208].

Пустота, центральная праджняпарамитская категория, лежит в основе всей эстетической концепции театра Но. Дзэями, ведущий ее разработчик и теоретик, пишет в своих трактатах о том, что все вещи рождаются из *Пустоты* и художнику необходимо научиться следовать по *Пути Пустоты* [Носэ, 1958–1960, с. 536].

Эстетика *Пустоты* вызвала к жизни целый ряд технических приемов, основанных на использовании намска, недосказанности, пауз, в которых эмоции и мысли автора как бы отступают на второй план, оставляя место для эмоций и мыслей читателя, слушателя, зрителя. Такие приемы, направленные на пробуждение эмоционального отклика («*ёдзё*») через паузы («*мио*»), сыгнали определяющую роль в становлении всего японского исполнительского искусства.

Истоки этой эстетики можно обнаружить в древней японской поэзии, где широко использовались паузы «*кугир*» для достижения «*ёдзё*».

Замечательное философское обоснование этому приему, опирающееся на учение Праджняпарамиты, можно найти в словах Сайгё, которые цитирует Ясунари Кавабата в своем эссе «Красотой Японии рожденный». Сайгё говорит о том, что за образами, которые он использует в своих стихах (цветы, кукушка, луна, снег), стоит *Пустота*. Подобно пустому небу, окрашиваемому радугой, наше сознание пусто, и разные вещи принимают различный цвет, не оставляя в нем следа. Только стихи, содержащие в себе изначальную *Пустоту*, по мысли Сайгё, и воплощают истину Будды [Григорьева, 1979, с. 186].

Блистательно использовала все эти приемы Мурасаки Сикибу в «Гэндзи моногатари». Безусловно, не случайно, например, глава «Первая зелень» («Вакана») заканчивается фразой, оборванной на имени будды Махавайрочана (яп. Дайнити). За пределами «знаков и слов», если пользоваться дзэнским выражением (опять же идущим от Праджняпарамиты), оказалась целая глава «Сокрытие в облаках» («Кумогакурэ»), существующая лишь в названии. Еще раз отметим, кстати, «образ-уподобление» («*кумо*») из гатхи «Конго ханья кё».

В главе «Светлячки» («Хотару») Мурасаки Сикибу дает уникальную эстетическую интерпретацию праджняпарамитской концепции «двух истин», обосновывая необходимость сочетания в моногатари правды и вымысла, изображения светлых и темных сторон жизни [Мурасаки Сикибу, 1992–1993, т. 2, с. 261–262].

Буддийская образность и идеи буквально пронизывают классическую японскую драматургию. И это не удивительно, если учесть, что у ее истоков были храмовые представления *саругаку*, а пьесы религиозно-философского содержания, специально для них создававшиеся – *саругаку-но Но*, и послужили основой всей драмы Но [Анарина, 1979, с. 9]. Некоторые пьесы, например, «Сотоба Комати» («Ступа и Комати», но возможен и такой перевод: «Ступа Комати»), написанная Каньями Киёцугу (1333–1384), представляют, по существу, достаточно подробное изложение доктрин различных буддийских школ.

Возникло даже предложение классифицировать все пьесы Но в соответствии с проповедным в них учением того или иного направления [Анарина, 1984, с. 77]. «Но такой подход, считает Н. Г. Анарина, – не выявляет существа дела, которое заключено в том, что в одной и той же драме, как правило, представлены характерные догматы как махаяны в целом, так и отдельных школ» [Там же].

В «Сотоба Комати» монахи Сингон ведут философский диспут с прославленной поэтессой Оно-но Комати, выступающей с позиций Дзэн. Содержание пьесы таково: монахи совершают паломничество к столичным храмам и в пути встречают престарелую Комати, когда-то блиставшую при дворе своей красотой и талантом, а теперь доживающую свои дни в глубоком уединении. Утомившись, она присела на трухлявое, как ей показалось, бревно, на самом деле – на повалившуюся от времени ступу. Видя такое святотатство, монахи приходят в негодование и пытаются образумить глупую, как им кажется, старуху. В ходе завязавшейся беседы их спор

приходится сначала в настоящей диспут о природе *Дхармакае*, а затем в подлинный дзэнский *мондо*, где на каждую реплику оппонента следует мгновенный ответ. Монахи упрекают Комати в том, что она сидит на ступе, являющую собой «тело Будды», т. е. *Дхармакаю*. Старуха пытается оправдаться, объясняя, что видела перед собой всего лишь тухлявое дерево, так как нигде не видно священных знаков.

Для последователей Сингон дерево (если быть точным, именно *манговое* дерево) является символом так называемого «девятого сознания» (*амала-виджняна*, или *амра-виджняна*, букв. «сознание мангового дерева»), абсолютного, ничем не обусловленного сознания, соотносимого с *Дхармидхату-свабхава-джняной* (мудрости самосущности дхармового пространства). *Дхьяни-оуддой*, олицетворяющим эту мудрость, является сам будда Махавайрочана, отождествляющийся в учении Сингон с Буддой в *Дхармакае*. На это и намекают монахи, используя образ дерева, являющего свою суть в пору цветения, из стихотворения Дзюсамми Ёримаса Комати, в свою очередь уподобляя свое тело засохшему стволу, говорит о том, что в сердце (сознании) еще цветут цветы, которые можно расценить как приношение ступе. И тут же просит монахов объяснить суть уподобления ступы *Дхармакае*. Монахи излагают в ответ доктрину Кукая о «пяти великих элементах» (*мабахутах*, яп. «*годай*»), воплощающих «тело-принцип» (яп. «*присин*») Махавайрочаны. В Сингон их также называют «пять слоев» (яп. «*горин*»), которые символизируются пятью этажами пагод, возводимых в честь Махавайрочаны (что как бы подчеркивают в своем ответе монахи). Но, кроме того, они символизируют также пять *скандх* и многое другое, чем не замедлила воспользоваться Комати, заявившая о том, что нет различия между телом (имея в виду свое тело) и ступой.

Из дальнейшего спора выясняется, что монахи упускают из виду «шестой великий элемент» — сознание и концепцию «плоть и дух (сознание) — не два» (яп. «*сикисин — фуни*») или «принцип и мудрость — не два» (яп. «*рити — фуни*»), о которых писал Кукай. Все «шесть великих элементов» проникают друг друга, и поэтому нет смысла проводить между ними различие. Ступа «устала стоять», так же как устала Комати, и нет ничего дурного в том, что они вместе «отдыхают». После этого аргумента престарелая поэтесса переводит беседу в форму дзэнского *мондо*, используя и соответствующие доводы. В частности, она очень удачно цитирует гатхи Шэньсю и Хуэйцзэна, в которых Шэньсю уподоблял тело — «древу Бодхи», а сознание — зеркалу, о чистоте которого следует заботиться; Хуэйцзэн же в своем ответе в духе Мадхьямики не обнаружил ничего, на чем могла бы «скапливаться пыль». Монахи вынуждены признать свое поражение и трижды склоняются в поклоне перед старухой, достигшей прозрения [Ёкеку, 1979, с. 186–201]. В пьесе «Ямамба» («Горная ведьма»), приписываемой Дзэами Мотокиё (1363–1443), также можно проследить влияние идей Праджняпарамиты и Мадхьямики:

Поистине едины добро и зло

Чему же радоваться? О чем скорбеть?

Все вещи являют истину нашим очам.

(Перевод В. Марковой) [Ночная песня., 1989, с. 68].

Как изменяет облака

Легко очертанья свои.

Так в цепи перерождений

Принял мой исконный дух

Временна облик ведьмы

Вот я пред вами стою!

Но если понять глубоко

Высший закон бытия.

Праведность и неправда —

На существу, одна

Земные краски лишь морок,
Обман очей, пустота.

[Там же, с. 73].

Эстетические концепции, вдохновленные теоретической программой Мадхьямики, нашли свое продолжение и развитие у выдающегося драматурга театра Дзёрури – Тикамацу Мондзамона (1653–1724) в его теории «*кёдзицу-химаку рон*». Он полагал, что «искусство возникает на тончайшей грани того, что есть, и того, чего нет» (т. е. действительности и небытия) [Хисамацу, 1968, с. 193]. По сути дела, «*кёдзицу-химаку рон*» – это эстетически переработанный вариант тэндайской доктрины «*иссин-санган*».

В творчестве Тикамацу можно встретить и прямое обращение к Праджняпарамите. Во втором действии пьесы «Оннагорёси. Абура-но дзигоку» («Убийство женщины. В аду кипящего масла») хор паломников возвращается со Святой горы после поклонения Эн-но Гёдзя и напевает «для бодрости» обрывки из молитв и заклинаний, в том числе и мантру «Ханняя сингё». Поскольку в дословном переводе мантра звучит как призыв к совместному движению (или вообще к совместным действиям), скандирование ее хором паломников, идущих с богомолья, выглядит вполне уместно. Но представляется, что Тикамацу ввел эту цитату не случайно, и смысл ее и глубже, и шире.

Есть основания считать, что место данного эпизода в общем замысле пьесы не столь уж второстепенно, как можно подумать. Эгоизму главного героя Ёхэя, ведущего распутный образ жизни и ставшего в конце концов убийцей, драматург как бы противопоставляет ориентацию его коллег-торговцев на участие в общих благочестивых делах. «Побудем вместе! Приходи, и дружно помолимся мы Будде... – обращается один из паломников к Ёхэю, присоединяясь вслед за тем к общему хору. – *Гятэй, гятэй! Харагатэй харагатэй!*» [Ночная песня... 1989, с. 357].

Можно легко представить себе, как в «смутные годы», примерно за столетие до эпохи, описываемой Тикамацу, организаторы подобных паломничеств превращались в лидеров религиозных народных движений, подобных, например, движению «икко икки» в середине XVI в.

В чисто бытовой, на первый взгляд, зарисовке, сделанной Тикамацу, как в капле воды отразился сложный процесс переосмысления сугубо сотериологических аспектов учения Праджняпарамиты с позиции усиления их социальной направленности. Эту тенденцию можно обнаружить уже в том комментарии на «Ханняя сингё», который сделал Кукай. Развитие ее прослеживается в последних чаньских комментариях на эту же сутру, в которых такое выражение в мантре, как «*харасам-гатэй*», истолковывается в смысле совместного достижения «общего социального благополучия» (яп. «*сякайкёдо-фукуси*») [Ханняясингёкова, 1971]. Если учесть, что завершающее слово в мантре – «*совака*» (санскр. «*сваха*») интерпретируется как «немедленная реализация», то можно оценить, какой заряд потенциальной социальной энергии заключен в мантре «Ханняя сингё».

Китайская средневековая литература не знала ничего подобного «Гэндзи моногатари» Мурасаки Сикибу. Е. М. Мелетинский считает, что «в Китае... не была создана классическая форма средневекового романа» [Мелетинский, 1983, с. 268]. С его точки зрения, «романы-эпопеи», к которым он, как и Б. Л. Рифтин [Рифтин, 1970; Рифтин, 1979], относит «Троецарствие» Ло Гуаньчжун (XIV в.), «Речные заводы» Ши Найяня (XIV в.) и «Путешествие на Запад» У Чэньэня (XVI в.), «не могут претендовать на открытость для литературы сферы частной жизни и «внутреннего человека» [Мелетинский, 1983, с. 268]. Первым китайским романом, по мнению Е. М. Мелетинского, можно считать только «Цзин, Пин, Мэй» (XVI в.), а «своей классической формы и вершины китайский роман достиг только в XVIII в. в «Сне в красном тереме» Цао Сюэциня» [Там же, с. 268–269]. Нас в данном случае интересуют не столько жанровые особенности китайской литературы и причины, по которым китайский роман появился на

вет позже японского, сколько то влияние, которое оказали философские идеи буддизма, и в частности идеи Праджняпарамиты и Мадхьямики, на ее развитие, поскольку его можно считать репрезентативным показателем состояния общественного сознания.

Одно из первых произведений, на которое, в этой связи, хотелось бы обратить внимание, — «Да Тан Сань-цзан шюй цзин шихуа» («Шихуа о том, как Тринитака Великой Тан добыл священные книги»), *Шихуа* — «повествование со стихами *ши*» — произведение очень близкое по своим жанровым особенностям, с одной стороны, к простонародной литературе *сяошо, пинхуа*, а с другой — к таким популярным пересказам буддийских канонических сочинений, как *цзянцзинь-вань* и *бяньвань*. В основу его сюжета легли события, связанные с жизнью и путешествием известного буддийского монаха-паломника Сюаньцзана. Этот сюжет стал одним из самых популярных в китайской литературе. Первоначально жизнеописание Сюаньцзана появляется в буддийской биографической и исторической литературе, а затем реальные факты стали использоваться и обыгрываться как в прозе, так и в драме. Мы встречаемся с этой темой, например, в пьесе У Чанлина «Ситянь шюй цзин» («Как добыли священные книги в [стране] Западного Неба»), в других произведениях китайской драматургии. Самой известной и наиболее художественной разработкой этого сюжета является роман «Си ю цзи» («Путешествие на запад») У Чиньня.

Первоисточником всей этой обширной литературы служит «Да Тан си юй цзи» («Записки о краях, лежащих к западу от Великой Тан») — отчет о путешествии, совершенном в 629–649 гг., записанный со слов самого Сюаньцзана его учеником Бяньци. Поэтому во всех произведениях, имеющих отношение к этому сюжету, наряду с совершенно фантастическими персонажами и их приключениями, встречается немало исторически достоверных фактов и географически точных описаний. «Да Тан Сань-цзан шюй цзин шихуа» можно рассматривать в качестве своеобразного образца целого пласта китайской литературы, в которой путешествие Сюаньцзана расценивается как важнейшее культурное событие в истории китайской цивилизации. Здесь необходимо напомнить, что задолго до Сюаньцзана другой китайский монах Фасянь побывал в Индии в 399–413 гг. и это посещение можно считать началом целого цивилизационного поворота. Дело в том, что в «Записках» Фасяня впервые «Срединной Страной» (*Чжунго*) назван не Китай, а Индия. Этот поистине «коперниканский» сдвиг в ханьском культурном самосознании свидетельствовал не просто об успехах новой религии, а о начале формирования в Китае буддийской цивилизации. Характерно, что и маршрут китайских паломников, как Фасянь, так и Сюаньцзана, не был случайным. Это не просто посещение святынь по собственному выбору, а движение от ступы к ступе «по следам Будды», которое символизировало «завоевание царства» Дхармой, т. е. установление цивилизационного порядка. И Фасянь, и Сюаньцзан вполне осознанно стремились распространить этот порядок и на свою «окраинную», в этом контексте, страну [Самозванцева, 1995]⁹.

Для самих китайцев значение паломничества Сюаньцзана определялось прежде всего тем, что он привез из Индии значительное количество сочинений буддийского канона (657) и перевел затем на китайский язык семьдесят четыре из них. Главной темой всех произведений китайской литературы о Сюаньцзане является поиск, «добывание», получение им буддийских сутр. Причем всюду подчеркивается исключительное значение одной из них. Л. К. Павловская, исследовавшая «Да Тан Сань-цзан шюй цзин шихуа», отмечает: «Выделив из буддизма Махаяну — учение, в основе которого лежала философия праджняпарамиты (вышей мудрости, ведущей к нирване), автор *шихуа* выделил и один из священных текстов этого учения — сутру *Божье божество синь цзин* («Сущность праджняпарамиты»)» [Шихуа, 1987, с. 60]. Особое значение, которое придавалось «Синь цзин» или «Хридая-сутре», исследователь объясняет широкой популярностью этого текста среди китайских буддистов, известного прежде всего благодаря переводу, сделанному в 649 г. Сюаньцзаном. В «Шихуа» подчеркивается связь блага обладанием этой сутрой с добродетельным управлением страной, императорской властью, исполнением воли Неба.

Обладание ею возможно не для всех, а только для тех, кто обладает особой харизмой (т. е. прежде всего император, который и отправил, согласно «Шихуа», Сюаньцзана со специальной миссией):

«Вручаю тебе сутру Синь цзин. Возвращайся ко двору, храни ее хорошенько. Эта сутра наверху достигает небесного дворца, внизу управляет подземным царством, ее силы инь и ян неизмеримы, будь осторожен, не вздумай запросто передать ее кому-либо. Для живых существ эта сутра не всегда в благость, поэтому ее трудно получить». Поклонившись до земли, учитель закона [т. е. Сюаньцзан, – С. Л.] обратился к Будде: «Только на благо живым существам Восточной земли сейчас исполнилось предначертанное, так почему же эту сутру нельзя передать?» Будда из облаков сказал так: «Стоит эту сутру раскрыть, как засверкает свет, завоют духи, зарыдают бесы, остановятся волны, стихнет ветер, померкнут солнце и луна, как же передать ее кому-нибудь?» – «Навеки благодарен, навеки благодарен», – снова поклонился учитель закона. А Будда еще объявил: «Я – Будда Дингуанфо [Будда Дипанкара, – С. Л.] – сегодня явился, чтобы вручить тебе сутру Синь цзин. Вернешься к танскому двору, доведи до сведения государя, чтобы повелел немедленно возводить в Поднебесной монастыри, увеличить число монахов и монахинь, распространять и почитать закон Будды. Сейчас, в четвертой луне, я вручил тебе сутру Синь цзин, в пятнадцатый же день седьмой луны для тебя и остальных – для всех семерых – придет срок возвратиться в небесные чертоги. Запомни эти слова и в пятнадцатый день, встав утром, совершишь омовение и попрощайся с танским императором».

(Перевод Л. К. Павловской) [Шихуа, 1987, с. 124].

Пятнадцатый день седьмой луны – это праздник поминовения усопших Юйланьпэн (санскр. «Уламбана»), о связи которого с чтением сутр Праджняпарамиты уже упоминалось. Сложный комплекс праджняпарамитских категорий, понятий и мифологем во многом генетически восходит к культу предков, одному из самых архаичных культов на свете. Этого, видимо, не учитывает Ота Тацуо, полагающий, что «в выборе времени вознесения видно желание поднять престиж праздника» [Там же, с. 62]. Вряд ли в Китае требовалось поднимать престиж какого-либо обряда, связанного с поминовением предков.

По насыщенности образами и персонажами, прямо отсылающими к понятиям и концепциям буддийской философии, роман У Чэнъюя «Си ю цзи» («Путешествие на Запад») находится, пожалуй, вне конкуренции во всей китайской, да и всей дальневосточной литературе. Причем идеи Праджняпарамиты и Мадхьямики занимают в романе явно доминирующее положение, хотя по сюжету главенствующее место должна была бы занимать Виджнянавада. Об этом свидетельствует тот факт, что сутра «Синь цзин» (в переводе Сюаньцзана) полностью приводится в 19-й главе «Си ю цзи». «Танский монах» (Сюаньцзан) получает ее от отшельника в качестве средства, которое защитит от опасностей в долгом пути на Запад. В 32-й главе Сунь Укун призывает Сюаньцзана изгнать из сердца страх, ссылаясь на сутру «Праджняпарамиты». Наконец, роман заканчивается словами: «Маха Праджняпарамита». В отличие от других художественных произведений, где можно встретить простое упоминание некоторых известных сутр и шастр, в «Си ю цзи» идеи Мадхьямики и Праджняпарамиты непосредственно вплетены в повествование и являются одновременно его движущей силой и конечным глубоким смыслом. Приведем только несколько примеров.

В 17-й главе бодхисаттва Гуаньинь, «обладая способностью превращаться в любое существо», приняла образ отшельника-даоса.

«Чудесно! Замечательно!» – с восторгом воскликнул Сунь Укун. – Не разберешь – не то это оборотень – бодхисаттва, не то бодхисаттва – оборотень».

[Здесь автор с большим юмором обыгрывает известную притчу из «Чжуан-цзы», в которой Чжуан-цзы приснилось, что он – бабочка, а, проснувшись, он не мог понять: то ли он Чжуан-цзы, которому приснилось, что он – бабочка; то ли он – бабочка, которой приснилось, что

она Чжуан-цзы. «А ведь бабочка и я – разные вещи, – приходит к выводу Чжуан-цзы. Это и есть превращения вещей».]

«Бодхисаттва, оборотень – все это лишь одни понятия, – сказала смеясь бодхисаттва. Если говорить по существу, то ничего подобного нет.

Сунь Укун тотчас же понял, что хотела сказать бодхисаттва, и, повернувшись, превратился в пилюлю бессмертия» (перевод А. П. Рогачева) [У Чэнъэнь, 1994, т. 1, с. 325].

У Чэнъэнь, по существу, противопоставляет концепцию номинальности любого обозначения (поскольку в своей основе все явления «пусты»), разработанную праджняпарамитистами и мадхьямиками, гносеологическому релятивизму философского даосизма, к тому же явно несогласующемуся с магической практикой так называемого «сянь-даосизма», над чем откровенно издевается Сунь Укун, превращаясь в «пилюлю бессмертия».

О принципиальной «незнаваемости» истины говорится в заключительных главах книги, где герои получают наконец от Будды священные сутры, из-за которых они проделали такой длинный и полный опасностей путь, но обнаруживается, что выданные Анандой и Капьяпой листы оказались белыми, «без письменных знаков».

Татхагага разъясняет незадачливым пилигримам:

«Поскольку вы с пустыми руками явились за священными книгами, вам и выдали пустые тетради с белыми листами. Впрочем, священные книги с белыми листами, без письменных знаков, как раз и есть самые что ни на есть настоящие и верные книги! Но так как в ваших восточных землях живые существа глупы и суеверны, они ничего не поймут в них. Вы сможете распространять книги только с письменными знаками» (перевод А. П. Рогачева) [У Чэнъэнь, 1994, т. 4, с. 481–482].

Образованный читатель сразу понимает, что здесь речь идет о принципе: «Не опираться на письменные знаки» (*бу и энэ цзы*).

Идеи *шуньявады* присутствуют во многих стихотворных вставках, которыми насыщен роман¹⁰. Основное внимание, по-видимому, автор уделяет теоретическим разработкам *виджнянавады*, учения, первым и основным распространителем которого в Китае и был Сюаньцзан.

В 14-й главе Сунь Укун встречается с шестью разбойниками, которые раскрывают перед ним свои имена:

«Первого из нас зовут Глаз, который видит и наслаждается, второго – Ухо, которое слышит и возмущается, третьего – Нос, который обоняет и радуется, четвертого – Язык, который пробует и жаждет, пятого – Разум, который постигает и испытывает возжелание. Шестой олицетворяет собой печаль.

– Да вы просто мелкие воришки, – рассмеялся Сунь Укун. – А известно ли вам, что мы молихи ваших господа, как же вы смеете преграждать нам дорогу? Сейчас же доставьте сюда награбленное добро, разделите его на семь частей и одну отдайте мне. Тогда я помилую вас!» (перевод А. П. Рогачева) [У Чэнъэнь, 1994, т. 1, с. 269].

Перевод, по-видимому, не совсем точен, поскольку «шесть разбойников» здесь символизируют «шесть органов чувств» (*янь* – «глаз»; *эр* – «уха»; *би* – «нос»; *шэ* – «язык»; *шэнь* – «тело»; и – «манас» или «ум»). «Награбленное добро» – это «объекты» органов чувств, которые различают «шесть сознаний» (*лю ши*). Сунь Укун предлагает разделить его на семь частей и одну отдать ему. Таким образом он дает понять, что сам он представляет «седьмое сознание» (*мо на*), по классификации виджнянавадинов. Функция этого сознания заключается в том, что оно осознает целостный образ, формируемый «шестым сознанием» (*мановиджняна*) на основании данных органов чувств. «Седьмое сознание» осознает этот образ как высший по отношению к сознанию как таковому, в свою очередь осознающему себя как «Я». Именно седьмое, концептуализирующее сознание разделяет субъекты и объекты, создает ложное представление о собственном «Я», порождает любовь к собственному «Я» и самодовольство. Всеми этими качествами, кстати, в избытке наделен в романе «Мудрец, равный Небу», как он сам себя окрестил, т. е. Сунь Укун.

Но поскольку Сунь Укун — это «тот, кто познал Пустоту», то он отбрасывает «шесть видов чувственного восприятия», или «шесть видов пыли» (*лю чэнь*), как препятствие, т. е. уничижает шесть разбойников. «Танский монах», впрочем, этого не понимает и воспринимает действия Сунь Укуна как бесчинство разбушевавшейся обезьяны. В 43-й главе Сунь Укун упрямится своего наставника в том, что он снова забыл сутру «Син цзин»:

«Вы забыли, учитель, — сказал Сунь Укун, — что человек, отрекшийся от мира, не должен иметь глаз, ушей, носа, языка, тела и желаний. Это значит, что глаза его не должны замечать красок, а уши — шума, нос не должен воспринимать запаха, а язык — вкуса, тело должно быть безразлично и к холоду и к жаре. Смысл всего этого заключается в том, что нам не следует поддаваться суетным мыслям. Вот почему этот псалом [т. е. сутра «Син цзинь»] — С Л] и называется псалмом искоренения шести зол» (перевод А. П. Рогачева) [У Чэньчэнь, 1994, т. 2, с. 300].

Имена трех спутников Сюаньцзана в романе (Укун — «познавший Пустоту», Унэн — «постигший способности», Уцзин — «постигший Писание») символизируют «три двери освобождения»: *шунью* (пустоту), *апанхитту* (непривязанность) и *анимитту* (незнакомость). Но в романе Сунь Укун, Чжу Бацзе и Шасэн то и дело впадают в гнев, проявляют невежество и глупость, подвержены всем страстям, что создает комический эффект и наводит на мысль: не на три ли основных клеши (*сань ду*) — гнев, страсть и заблуждение наместил У Чэньчэнь. Разумеется, в совмещении этих двух планов заложен глубокий смысл, который понятен не всякому. Согласно учению виджнянавадинов, неуемная активность «седьмого сознания» может стать препятствием к достижению просветления и поэтому путь к нему лежит через ограничение и подавление деятельности *манаса* («седьмого сознания»). В романе такое ограничение символизирует магический обруч, надетый на голову Сунь Укуна бодхисаттвой Гуаньинь, к помощи которого время от времени прибегает «Танский монах». (Отношения Сунь Укуна и Гуаньинь в романе очень напоминают древний тибетский миф об обезьяне — ученике бодхисаттвы Авалокитешвары, посланной в Тибет, чтобы заниматься там созерцанием. Согласно мифу, от брака этой обезьяны с горной ведьмой и произошли тибетцы.)

Вообще, культурный диапазон романа необычайно широк и охватывает практически все стороны жизни и все общественные слои традиционного Китая. Например, адепты тайных религиозных объединений могли воспринимать роман как замаскированную форму пропаганды своих учений, поскольку в нем присутствуют все необходимые компоненты: сутра «Синь цзинь», подробные описания искусства рукопашного боя, причем с использованием сельскохозяйственного инвентаря (знаменитые грабли Чжу Бацзе), идеи единства «трех учений», практика вегетарианства и т. д. Читатель, посвященный в тонкости буддийской, лаосской и конфуцианской философии, также находил здесь обильную пищу для размышлений. Для нас существенно отметить, что развитие китайской цивилизации У Чэньчэнь мыслит как воплощение принципов буддийской цивилизации. Вот что говорит Будда, обращаясь к Сюаньцзану в 98-й главе:

«Восточные земли, о которых ты говоришь, расположены на острове Наньшаньбучжоу. Там изобилие плодов земных, да и людей очень много. Но среди них немало стяжателей, убийц, прелюбодеев, лжецов, обманщиков и обидчиков. У вас там не соблюдают учения Будды, не устремляют сердца свои к добру, не почитают трех источников света [т. е. солнца, луну и звезды], не ценят пять злаков. К старшим и родителям не проявляют преданности и почитания, не знают чувства долга и человечности, идут против совести, обесчечивают и обвешивают, убивают, совершают грехи, творят зло, и за все это в конце концов приходит возмездие. Из-за этого на земле происходят бедствия, какие бывают только в аду. [...] Хотя и был у вас некто из рода Кун [Конфуций], создавший учение о человечности и справедливости, о вежливости и благоразумии, но ваши правители и государи ввели законы и казни: они ссылали на каторгу, вешали, отрубали голову, а люди по-прежнему оставались неразумными глупцами и ведут разнузданный образ жизни! Здесь у меня собраны три свода священных книг — «Трипитака». В них сказано, как избавиться от бедствий и грехов. В «Трипитаку» входят: свод священных книг о законах Будды, где говорится о жизни

небесах; другой свод с рассуждениями о Будде, там говорится о жизни на земле; и третий свод каноны, в которых содержатся поучения о спасении души умерших [...] Эти книги указывают кратчайший путь к тому, чтобы стать праведником. Они являются как бы вратами в царство подлинного добра. В них записано все, что известно о небесных светилах, об устройстве земли, о людях и вещах, о птицах и зверях, о цветах и деревьях, о посуде и утвари и о людских делах» (перевод А. П. Рогачева) [У Чэньэнь, 1994, т. 4, с. 474].

А вот что в 100-й главе говорит об учении Будды император Тай-цзун:

«Его учение настолько всеобъемлюще, что является пригодным для всех живых тварей, а его писанные правила охватывают все десять стран света. Духовное величие этого учения столь высоко, что нет ничего превыше, а священная сила так подавляет, что проникает вниз прениже всего. Если б можно было растянуть это учение словно ткань, то она обволокла бы всю вселенную. Но если сжать его, то оно уместится в тончайшем волоске. Оно не погибает и не рождается, простирается тысячу кай и не состарится. Оно то исчезает, то появляется, приносит с собой много счастья и продлевает настоящее время. В этом учении дивные пути Истины достигают непостижимого совершенства, и тем, кто следует этому учению, никогда не постичь их до конца. А тем, кто будет пытаться исчерпать их, никак не определить того источника, из которого, подобно потоку, течет учение Будды и увлекает за собой в пределы безмятежного покоя. Поэтому пусть те, кто познал неразумность своего глупого существования, ничтожество своей ограниченности, устремят к этому учению свои помыслы и желания, и тогда они смогут избавиться от всяких сомнений! [...]

Проповедь о непостижимом стала широко распространяться повсюду и списает даже пернатых и зверей от пагубных «трех путей», заветы и наставления Будды проникают в самые отдаленные места и служат руководством для живых существ к восхождению по «десяти землям» духовной благодати» (перевод А. П. Рогачева) [Там же, с. 512—513].

Как отмечает С. В. Никольская, основное внимание в романе У Чэньэня «уделено вопросам о том, что представляет собой человек, какое место в окружающем мире он занимает, что ждет его на пути познания истины, чем кончается противоборство добра и зла». По ее мнению, «автор «Путешествия на Запад» пытается решить эти вопросы по-своему и не традиционно, рассмотреть их с философской, морально-этической, социальной и даже бытовой стороны» [Никольская, 1984, с. 115]. Можно сказать больше: произведение У Чэньэня — это один из своеобразных итогов развития буддийской цивилизации в Китае, раскрывающий ее духовные потенции и перспективы, которые предполагали создание единой синкретической национальной культуры, собирающей в себя все достижения конфуцианства, даосизма и буддизма при ведущей интегрирующей роли последнего. Эти же качества присущи и другим крупным наиболее известным произведениям китайской литературы: «Цзинь, Пин, Мэй» (возможный перевод «Цветы сливы в золотой вазе») и «Хун лоу мэнь» («Сон в красном тереме») Цао Сюэцзяня.

«Цзинь, Пин, Мэй» не содержит глубоких философских рассуждений, хотя весь роман в целом должен пробудить в читателе мысль о бренности человеческого бытия и пагубности страстей. Вместе с тем и в нем можно встретить упоминание таких праздничных сутр, как «Цзиньган цзин» и «Синь цзин» (гл. 40, 42). В главе 61 приводится романс с характерным названием: «Си мэнь ба кун» («Четыре сна и восемь пустот») [Цзинь, Пин, Мэй..., 1994, т. 3, с. 407–408]. Такие выражения, как: «Всеобъемлющее учение Великой пустоты соприкасается с прошлым и проявляется в будущем» (гл. 51) [Там же, с. 165] и «вечно озаряет пустоту ученья Будды благодатный свет» (гл. 57) [Там же, с. 291], ясно указывают на праздничнопарамитский источник. Нужно отметить также, что в романе полностью приводится «Баоцзюань о Хуан», в котором рассказывается, что простая девочка Хуан, благодаря почитанию сутры «Цзиньган цзин», сначала перерождается в мужском облике, а затем добивается святости и вместе с семьей возносится на небо (гл. 74). В главе 51 подробно описывается исполнение «Цзиньган кун»

(«Толкование по пунктам Алмазной сутры»), а в главе 39 – «Хуан-мэй уцзу баоцзюань» («Баоцзюань о Пятом наставнике Хуан-мэй»).

В романе «Хун лоу мэнь» Сон в красном тереме») популярнейшие праджняпарамитские сутры, конечно, также упоминаются. Вот любопытный пример, свидетельствующий о глубине проникновения «Алмазной сутры» в китайский быт:

«В это время госпожа Баоцзюань раз шла к тетушке Сюэ и, проходя через двор, увидела Цзя Хуаня, который возвращался из школы. Она подождала мальчика и велела ему переписать и выучить наизусть заклинание из «Цзинь» вина» (перевод В. Панасюка) [Цао Сюэцин, 1995, т. 1, с. 352].

В 88-й главе рассказывается о переписывании сутр «Цзиньган цзин» и «Синь цзин» новостками и внуками старой пещеры. Причем текст «Синь цзин» включался в текст «Цзиньган цзин» на том основании, что первая сутра является «основой», а вторая «оболочкой» [Там же, т. 3, с. 109].

В главе 17 упоминается «Пустота», вступление в которую избавило девушку Мяоюй от болезней [Там же, с. 35]. 66-я глава заканчивается описанием вступления в «секту Пустоты» Лю Сянляня. причудливый предмет – меч обретает значимость символа Праджняпарамиты:

«На Лю Сянляня вдруг повеяло ледяным холодом; он выхватил меч и, взмахнув им, словно обрубил десять тысяч нитей, связывающих его с суетным миром...» (перевод В. Панасюка) [Цао Сюэцин, 1995, т. 2, с. 403].

В 22-й главе Цао Сюэцин описывает целое стихотворное состязание между главными героями своего романа: Баоцзюань, Баочай и Дайюй, в ходе которого они (особенно сестры) демонстрируют глубокое знание понимания чаньской и, в частности, вилшнявадинской философии, цитируют Шэньсю в Иньша и сами обнаруживают способность в стихотворных строчках выразить суть сложной философской доктрины буддизма [Там же, с. 311–315]. Подобие чаньского *вэнь да* между Баоцзюань и Дайюй описывается и в конце 91-й главы. Правда, автор «Сна в красном тереме» в еще большей степени, чем У Чэньцзэн, привержен идее *сань цзюэ* и зачастую намеренно называет буддийские тексты и буддийских монахов даосскими. Устами своего героя даоса Кункуна (чьим именем буквально: «Дважды Пустой» и соответствует названию третьего вида пустоты – «Чжун лунь» Цзи Цзана) он излагает своеобразную эстетическую концепцию, основанную на идее Пустоты:

«Он теперь сам узнал, что в пустоте возникает красота, как красота порождает чувства, как чувства проявляются в форме, а через красоту познается сущность пустоты» [Там же, с. 18].

Примеры обращения писателей китайской литературы к буддийской философии можно было бы множить и множить и сказанного достаточно, чтобы сделать вывод о глубоком влиянии буддизма на развитие духовной культуры Китая. Практически такая же ситуация складывалась и в Корее.

Если проанализировать такие классические корейские романы, как: «Куунмон» («Облачный сон девяти») Кан Чанджун и «Оншумон» («Сон в нефритовом павильоне»), то окажется, что философские идеи буддизма Махаяны и здесь являются той путеводной нитью, которая помогает постичь полный замысел автора.

Так, три имени героев романа «Облачный сон девяти» (в конце романа читатель понимает, что речь идет, по существу, об одном герое), по мнению А. Ф. Троцевича, символизируют «три тела Будды» [Троцевич, т. 2, с. 26]. Каждое из имен значимо с точки зрения философских представлений Мадхьямики: Сюэ – «Имеющий качества бодхисаттвы, практикующего шестую парамиту [т. е. праджняпарамиту. – С. Л.]», Сонджин – «Реальность изначальной природы», Юккван – «Обладающий мудростью Будды». Основная идея романа заключается в противопоставлении буддийских и мирских ценностей. «Понимание жизни как мгновения, на котором не стоит задерживать внимание» подчеркивает А. Ф. Троцевич, – пришло в роман из «Алмазной

сутры», которая представляется как бы ключом к пониманию событий, описываемых в «Облачном сне девяти» [Там же, с. 17].

В 57-й главе романа «Сон в нефритовом павильоне» описывается философский диспут в храме Пяти Сутр между героиней по имени Хун и настоятелем, в ходе которого цитируются сутры «Синь цзин» и «Мяофа лянхуа цзин» («Сутра лотоса благого Закона»). Для того чтобы разобраться в сути развернувшейся полемики между персонажами этой главы, необходимо иметь ясное представление о тонкостях учения школ китайского буддизма. Хотя в целом автор «Опнумона», по-видимому, разделяет идеи *сань цзяо*, трудно согласиться с мнением В. Сорокина, полагающего, что мотив «сна» в романе не истолковывается в духе буддийской аллегории, а буддийские персонажи никакой мировоззренческой нагрузки не несут [Сон в нефритовом павильоне, 1982, с. 13]. Конечно, Будды, бодхисаттвы, архаты существуют в романе не только для того, чтобы «привести в движение механизм интриги, а в некоторых случаях «подправить» его» [Там же]. Буддийское мировоззрение глубоко проникло в сознание корейского народа, и с этим выпущены были считаться даже авторы, придерживающиеся конфуцианской идеологии.

Возможно, наиболее яркими буддийскими сочинениями вьетнамской классической средневековой литературы (с точки зрения той темы, которая здесь обсуждается) являются: «Кхоа хы лук» («Записи о пустом») и примыкающий к этому трактату сборник стихов «Тхиен тонг тин» императора династии Чан (XIII–XIV вв.) Чан Тхай Тонга.

Трактат интересен прежде всего той концепцией власти, которая в нем излагается. В предисловии к трактату император называется «буддой, живущим в миру» (вьет. *«хоат фат»*, кит. *«хо фо»*), основная функция которого — приведение к спасению своих подданных, благодаря проповеди буддийской Дхармы [Торчинов, 1990, с. 149]. Император в своем лице объединяет как светскую власть (царь-чакравартин), так и духовную (Будда). По-видимому, данная концепция власти сформировалась в значительной степени под влиянием Тхеравады, но в дальнейшем была переосмыслена в духе идей Виджнянавады-Читтаматры, воспринятых через учение школы Чань (вьет. «Тхиен»). Об этом свидетельствует тот факт, что сам приход к императорской власти того или иного лица рассматривался во Вьете как результат накопления в предыдущих перерождениях личной заслуги. Е. А. Торчинов в этой связи отмечает следующее: «Сам приход к власти династии или восшествие на трон императора осмыслялось прежде всего не в категориях доктрины «небесного мандата» (*тянь мин*, вьет. *«тхиен минь»*) или силы *дэ* (вьет. *«дык»*), а через буддийскую доктрину *кармы*. Именно накопление благой *кармы* в течение многих рождений (а не собиране *дэ* многими поколениями предков монарха *цзи дэ*, как в Китае) приводит то или иное лицо в конце концов на императорский престол. В этом подчеркивании роли «накопления заслуг», видимо, сказалось влияние тхеравадинского буддизма соседних с Вьетнамом стран, поскольку соответствующая концепция не является существенной для Чань с его доктриной просветления в данной жизни» [Там же, с. 151].

В предисловии Чан Тхай Тонга к его сборнику стихов, включенному в «Кхоа хы лук», рассказывается как он в молодости пытался оставить престол и стать монахом. С этой целью юный государь отправился на гору Йенгюшон к государственному наставнику Чук-ламу. Представ перед ним, Чан Тхай Тонг обратился к нему с такими словами:

«Я еще так юн, а уже потерял обоих родителей и один вынужден стоять над народом нашей земли. Мне не на кого положиться. Когда же я думаю о деяниях прежних великих императоров и царей, то понимаю, что они то достигали успеха, то терпели поражения, не имея постоянства. Поэтому я пришел в эти горы не за чем иным, кроме как взыскаю Будду, а не в поисках каких-либо иных вещей».

На это наставник Чук Лам ответил:

«В горах отнюдь нет Будды, он существует только в сознании. Если сознание успокоено и проникнуто истинным познанием, то его можно назвать истинным Буддой. Если Ваше величе-

ство ныне пробудится к пониманию сущности этого сознания, то тогда Вы достигнете той цели, на которой сами станете Буддой, и у Вас не будет надобности искать Будду вовне».

Далее наставник, убеждая императора вернуться на престол, говорит:

«Ведь государи, стоящие над простыми людьми, считают желания Поднебесной своими собственными желаниями, а сердца всех людей Поднебесной за свое собственное сердце. Но Поднебесная горячо желает, чтобы Ваше величество вернулись на престол, и если это так, то как же Ваше величество может не возвратиться? Но я надеюсь, что, занимаясь во дворце делами правления, Ваше величество не забудет о своем стремлении к самосовершенствованию» (перевод Е. А. Торчинова) [Там же, с. 150–151].

Затем в предисловии повествуется о том, как Чан Тхай Тонг достиг просветления во время чтения сутры «Кимкыонг кинь» (т. е. «Алмазной сутры»). Состояние просветления и запечатлено в стихах сборника «Тхиен тонг тинам».

По сути дела, наставник Чук Лам обосновывает здесь концепцию единой духовной и светской власти, опираясь на идеи Виджнянавады-Читтаматры. Так как существует только «единое сознание», «единая колесница», «единая истина» и «природа Будды» присутствует в каждом существе, император должен сочетать задачи управления подданными (т. е. государства) с задачами личного духовного совершенствования. Еще вернее сказать, что он не должен эти задачи разделять. Поскольку в принципе не может быть границы между способностью правильно организовывать собственное поведение и поведение других людей (т. е. подданных).

Таким образом, Мадхьямика-Прасангика и Виджнянавада-Читтаматра, исходя из различного толкования принципов «двух истин» и «единой истины», разработали два варианта махаянской концепции власти в рамках единой буддийской цивилизации. Если первая получила наиболее яркое воплощение в Тибете и Монголии, то вторая – в Юго-Восточной Азии.

§ 4. Праджняпарамита и Мадхьямика в тибетской, монгольской и бурятской культурной традиции

Идеи Праджняпарамиты и Мадхьямики стали распространяться в Тибете уже на самом раннем этапе проникновения буддизма в эту страну, с началом деятельности в 750 г. двух индийских проповедников: Шантаракшиты и Камалашилы. Первый перевод «Шатасahasкри» был закончен тибетским переводчиком Гава Балцегом (Ka pa Dpal brtsegs) к 800 г. Второй этап (840–1000) распространения Праджняпарамиты в Тибете связан с именами Дипанкарапиджняты (Атишы) и Абхаякараунгты. В это время было положено начало переводу и распространению в Тибете обширной комментаторской литературы. Прежде всего необходимо отметить перевод «Абхисамаяламкары», выполненный Ог-лонцава Лодэн-шейрабом (Rngog lotsaba Blo brtan Shes rab; 1059–1109), и написанный им же первый тибетский комментарий на эту шастру, положивший начало обширной комментаторской традиции. Следующий этап связан с завершением кодификации тибетского буддийского канона (Ганжура и Данжура) в XIV в., систематизированного и отредактированного Буденом Ринчен-дубом (Bu ston rin chen grub; 1290–1364). Основные пражняпарамитские сутры и комментарии на них ведущих представителей школы мадхьямиков с этого времени начинают изучаться практически во всех тибетских монастырях. Но хотелось бы обратить внимание на два направления, оказавшие наибольшее влияние на традицию распространения учения Праджняпарамиты и Мадхьямики в Тибете. Это Сакьяпа и Гелугпа.

Основатель школы Гелугпа Цзонхава (Tsong kha pa; 1357–1419) стремился сделать философию Мадхьямики-Прасангики общей концептуальной основой как учения сутр, так и практики тантр. По словам С. П. Нестеркина, «этот подход позволил Цзонхаве непротиворечиво соединить обе традиции комментирования сутр Праджняпарамиты, выделенные им в качестве основных, независимых, – т. е. «глубокую философскую» традицию Нагарджуны и «широкую дей-

«твенную» традицию Майтреи, в своем учении о «степенях совершенствования» [Нестеркин, 1995, с. 158]. Цивилизационное значение реформы Цзонхавы заключалось в том, что впервые в истории Тибета была разработана единая идеологическая модель общества, поскольку «учение, изложенное им в знаменитой работе «Лам-рим чен-мо», продолжило и завершило усилия Атиши, направленные на создание системы такой религиозной практики, которая объединила бы всех людей — «обычных», «средних» и «высших» [Там же].

Важным моментом в истории культурного освоения георетического наследия Мадхьямики явилось начало преподавания курсов Парамиты и Мадхьямики в тибетских монастырях. Впервые систематическое обучение по единой стабильной программе было введено в монастырях секты Сакьяпа, хотя впоследствии наиболее высокую репутацию как учебных центров получили монастыри Гелугпа.

Школа Сакьяпа известна благодаря деятельности своих «пяти иерархов»: Сачена Кунга-Нингпо (Sa chen Kun dga' Snying po; 1092–1158), Соднам-цземо (Bsod nams Rtse mo; 1142–1182), Дагба-Чжалпана (Grag pa Rgyal mtshan; 1147–1216), Сакья-пандиты Кунга-Чжалпана (Sa skya pandita Kun dga' Rgyal mtshan; 1182–1251) и Пагба-ламы Лодой Чжалпана (Phags pa bla ma Blo gros Rgyal mtshan; 1235–1280). Все они прославились своей выдающейся ученостью и политической деятельностью как в границах Тибета, так и за его пределами. Н. Д. Болсохоева пишет, что «не все сакьясы были монахами, а поэтому преемственность главы монастыря осуществлялась двумя путями: либо от отца к сыну (например, от Кончог-Чжалпо к Кунга-Нингпо), либо от дяди к племяннику (например, от Дагба-Чжалпана к Сакья-пандите, а от Сакья-пандиты к Пагба-ламе)» [Болсохоева, 1976, с. 118].

Философской основой сакьяского учения о «пути-результате» стала Мадхьямика-Прасангика. Среди сакьясцев было немало выдающихся знатоков этого георетического направления буддизма Махаяны. Вот что говорится в сочинении Тугана-Лобсана-Чойчжи-Нима (Thu'u bkwan Blo bzang Chos kyi Nyi ma; 1737–1802) «Дубмта шэлчжи мэлон» об учителе Цзонхавы Рэмдаве Шонну-лодое (Red mda' ba Gshon nu Blo gros; 1349–1412):

«...Рэмдава учился у многих учителей, в том числе и у Ньяпон Кунга-Пэла, и прослушал курс Мадхьямики у крупного сакьяского ученого Канчэн Чжан-Сэма. Затем [Рэмдава] самостоятельно, уже на основе полученного знания и приобретенного практического опыта, путем различного типа доказательств подвергал анализу все познаваемое, [делая это до тех пор, пока не] проник в сущность и во все тонкости воззрения Мадхьямики-прасангики, после чего свел все воедино, в систему. Из его собственных уст: «Когда я впервые приступил к изучению [Мадхьямики], я мог только констатировать «да, книги по Мадхьямике есть», но оценить по-настоящему [учение] я не мог. Сегодня считается важным то, что я внес лепту в учение [Мадхьямики]».

По этому же поводу Карма Кон-Шон высказался следующим образом: «То, что ныне все и ученые и невежды — твердят «Мадхьямика, Мадхьямика», это заслуга Рэмдавы. И, если говорить всерьез, — то, что существовало до него в Тхансак [местность в центральной области Тибета — Уй, где находятся наиболее известные монастыри. — С. Л.], иначе как бренными останками Мадхьямики не назовешь!»

За одно лишь то, что [Рэмдава] способствовал распространению и расцвету воззрений Мадхьямики-прасангики и «Гухьясамаджа-тантры», именно он среди огромной массы последователей учения Сакья заслуживает большего признания. ...Он прославился как средоточие [знания] трех сочинений по Мадхьямике — «Муламадхьямика-карика» [Нагарджуну], «Мадхьямика-аватара» [Чандракирти] и «Чатухшатака» [Арьядевы], а также «Уттара-тантры» [Майтреянатхи] и «Абхидхармакоши» [Васубандху]. Его ученики — это семь учителей-рабджампа — знатоки [всех восемнадцати] основных в философской традиции Сакья сочинений, одиннадцать отличных толкователей четырех канонических сочинений, более сотни знатоков Праджняпарамиты и Прамины. К этой славной когорте его учеников можно также присоеди-

нить еще троих – достопочтенного Цзонхаву с двумя главными учениками» (перевод Р. Н. Крапивиной) [Туган, 1995, с. 63–64].

В свою очередь, «тайное учение Сакья» – «Путь-результат» явилось теоретической основой сакьяской политической доктрины «двух принципов» (иначе «отношения «дядя-племянник», тиб. *«khu dhon»*). Об этом ясно говорится в «Патсам-джонсане» Сумба-кханба Ешей-Балджора (Sum pa mkhan po Ye shes Dpal 'byor; 1704–1788):

«С года влады-собаки (902 г.) в собственно Тибете не было полновластного царя, а по истечении после этого 337 лет с года земли-свины (1239 г.) последователи сект сакья и цалпа увидели лик монгольского Сэчэна [императора Хубилая – С. Л.] бригаппа – Мункхэ-хана, пагдуба – Хулу-гу. Они каждый в отдельности приняли иноземную власть, вследствие чего те же монгольские ханы каждый у себя стали почитать их и превратились в их владык».

Из них Сакья-пандита и Пагба, признав полезность [отношений] «дядя-племянник», приняли «законы пути и его следствия» и распространили [учение] секты сакья» (перевод Р. Е. Пубаева) [Патсам..., 1991, с. 34].

Таким образом, «Патсам-джонсан» увязывает разработку теоретических основ учения Сакья с необходимостью обоснования политической доктрины, провозглашающей сочетание светской и духовной власти.

В «Дубмта шолчи мэлон» подробно разъясняется сущность доктрины «Путь-результат», в том числе приводятся выводы Сакья-пандиты, следующие из теории «двух истин» применительно к концепции управления:

«Поскольку в истинной реальности нет того, что мы представляем себе как живые существа, постольку нет и осуществления блага для живых существ. Однако подобно тому как в мире относительной истины от волшебной драгоценности, исполняющей все желания, возникает все необходимое и желаемое, так же и при отсутствии деятельности концептуального мышления, мощью молитвы, возникает без усилий благо для живых существ!»

Размышляя об этом, Сакья-пандита произнес следующие стихи

«Все дхармы изначально не имеют рождения;

Поэтому рожденное, оно же – нерожденное;

Нерожденное проявляет себя в рождении,

Поэтому рожденное и нерожденное,

Концептуальное и неконцептуальное,

Проявленное и пустое, так же как и

Сансара и нирвана.

В мире высшей реальности не имеют различия

Из отсутствия различий возникает различие

Когда знаешь, как уже возникшие различия различаются,

Это и есть постижение истинной сути всех явлений

Сансары и нирваны.

Это и есть знание сути всего доброго и злого.

Постигая непостижимое, мы

Освобождаем ум, который невозможно освободить.

Познавая непознаваемое, лишнее объекта познания, мы

Становимся искусными в объяснении того, что невозможно

Объяснить.

Осуществляя желания лишены страсти, мы

Можем управлять всем познаваемым бытием,

Становимся владыками всего на свете!»

(Перевод Р. Н. Крапивиной) [Туган, 1995, с. 86].

Вывод, который из этого следует, заключается в том, что только на пути духовного самосовершенствования можно постичь и реализовать подлинную сущность управления, что не

является целью совершенствующегося существа. (Напомним, что эта дилемма возникла уже перед Буддой Шакьямуни.) Но правитель должен понимать это и опираться в своей деятельности именно на такое существо. Таким образом, принцип «двух истин» подразумевает сочетание «двух властей». Что и было не только провозглашено сакьяскими иерархами, но и воплощено в жизнь.

В истории проникновения буддизма в Монголию и приобретения им статуса государственной религии весьма важное значение имела встреча между настоятелем монастыря Сакья Пагба-ламой и Хубилай-хаганом, происшедшая в 1253 г. в Шан-ду. В ходе этой встречи и состоявшихся тогда же дипломатических переговоров был решен вопрос о вассальном подчинении Тибета Монгольской империи, а также впервые сформулированы и зафиксированы в двух документах — «Жемчужной грамоте» и «Тибетской грамоте» знаменитые «два принципа» государственной политики монгольского хагана. Суть этих двух принципов, как следует из этих документов, заключалась в том, что государственная власть должна опираться на два начала: светское (*хаганат*) и духовное (*Дхарма*), которые должны взаимно поддерживать друг друга. «Жемчужная грамота» была, по существу, указом Хубилая и заканчивалась упоминанием об участии в ее составлении Пагба-ламы, являющегося «ладью Дхармы Будды» [Byang phyogs... xil, 94 а-95 а], переправляющей сразу за пределы моря сансары. Это сравнение не может не вызвать ассоциации с «Праджей, переправляющей за пределы», т. е. *Праджняпарамитой* — древним буддийским учением о *шунье*. В многочисленных «Наставлениях» Пагба-ламы, написанных непосредственно после упомянутой встречи с хаганом и в развитие идеи «двух принципов», теория «шуньяты» используется как теоретическая философская основа разрабатываемой в это время государственной идеологии¹¹.

Буддизм пришел в Монголию из Тибета в уже сложившейся форме развитой Махаяны с двумя основными философскими направлениями: Мадхьямикой и Виджнявадой. Учитывая, что у истоков распространения буддизма в Монголию стояли такие высокообразованные ученые, как Пагба-лама и Сакья-нандита Гунга-Чжалпан, вряд ли приходится сомневаться, что праджняпарамитские тексты были одними из первых, привезенных из Тибета буддийских книг, а само учение Праджняпарамиты проповедовалось как важнейшая составная часть буддийской Дхармы. По-другому просто не могло быть¹².

Есть основания полагать, что отдельные праджняпарамитские тексты могли быть переведены на монгольский язык еще в эпоху Юаньской династии. Как считают Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 1926, с. 222], В. Хайссиг [Heissig, 1954, S. 101-116; 1957, S. 71-87; 1962], Ш. Бира [Бира, 1978, с. 168], отдельные разделы «Ганжура» были переведены в это время и были использованы впоследствии группой из тридцати пяти переводчиков под руководством Гунги-Олзера в 1628-1629 гг. при Лигдеи-хагане. Естественно, что в этот полный перевод Ганжура в ста тринадцать томах входил отдел Праджняпарамиты. Вместе с тем первые признаваемые официальной традицией переводы Праджняпарамиты относятся к более раннему времени и непосредственно связаны с деятельностью Третьего Далай-ламы Содном-Чжамо и Алтан-хагана. Именно им принадлежала инициатива возрождения в Монголии концепции «двух принципов власти», разработанной в монастыре Сакья Пагба-ламой в эпоху Хубилай-хагана.

Возрождение этих принципов в эпоху феодальной раздробленности и упадка буддизма в Монголии имело целью обретение идеологической и политической основы для консолидации страны и концентрации власти в руках одного правителя. Именно к этому стремился Алтан-хаган, объявляя о своей приверженности учению Гелугпы и принимая от Третьего Далай-ламы Содном-Чжамо титул «царя Чакравартина, вращающего тысячу колес». Среди буддийских текстов, на которые Алтан-хаган опирался как на идейный и сакральный фундамент своей власти, следует упомянуть прежде всего «Суварнапрабхасоттама раджа-сутру» (монг. *Qutuqtu deged altan gerel-tu sudur-nuyudun gayan nerel-tu ycke kölgen sudur*), т. е. «Всепобеждающую царскую Махаяна-сутру», называемую «Золотой блеск».

Сутра «Золотого блеска», или «Алтан герел-ту», была переведена спустя три года после встречи Алтан-хагана с Далай-ламой. Ее популярность практически во всех странах, где распространился буддизм Махаяны, объясняется отчасти и тем обстоятельством, что она считается проповедью, специально обращенной к светским владыкам. Иначе ее еще называют «учением, предназначенным для царей» — *«раджа-шастрой»*. «Алтан герел-ту» является в определенном смысле компециумом учения Махаяны. Основные идеи, которые в ней излагаются, входят в корпус общемахаянистской догматики, философии и сотериологии. В этом смысле «Алтан герел-ту» ничем особенно не выделяется из ряда других сутр Махаяны. Немаловажную роль в предпочтении, оказанном Алтан-хаганом именно этой сутре, а не «Садхихармапундрик» или какому-либо другому тексту, сыграло совпадение названия сутры с именем самого хагана, что указывало на сакральную избранность, харизматичность его персоны, объясняло его особые права на то, чтобы стать объединителем Монголии, подчинить своему влиянию других ханов. Сутра как бы обеспечивала патронаж Алтан-хагану.

«Для Монголии XVI-XVII вв.», — отмечает Т. Д. Скрынникова, — когда при наличии центральной власти характерны длительные периоды ее ослабления и образования новых достаточно сильных феодальных объединений, обоснование права на власть имело большое значение. Поэтому не случайно первой сутрой, переведенной по поручению Алтан-хана с тибетского языка, была «Алтан-герел-ту», в которой содержатся буддийские идеи верховной власти» [Скрынникова, 1988, с. 16].

Теоретическое содержание сутры сводилось к утверждению и развитию тезиса об идентичности ирваны и сансары. Доказательство сводилось к обоснованию тождества *«натхаты»* («истинной таковости» или абсолютной реальности) и всех других возможных уровней бытия. Далее разъясняется, что в природе «всех дхарм» и природе ирваны невозможно обнаружить никаких различий. Поскольку *«Дхармака»* не имеет атрибутов, т. е. «пуста» — *«шунья»*, и называется поэтому *«ирваной»*, то сущность *«пустоты»* и есть истинная *«Дхармака»*. Знание этого и есть «просветление», «высшее знание».

В сутре также подробно излагается концепция «пути Бодхисаттвы» и его десяти ступеней, описываются соответствующие им десять парамит.

Как уже отмечалось, так называемых «два закона» или «два принципа» политического управления были социально-философским переосмыслением теории «двух истин», разработанной мадхьямиками. Более подробно и доказательно все эти теоретические вопросы обсуждены в текстах Праджняпарамиты (кратко называемых *«Юомом»*).

Перевод Праджняпарамиты на монгольский язык был первоочередной задачей, которую предстояло решить для дальнейшего развития буддизма в Монголии. Выполнение этой важной и ответственной задачи было возложено на личного ученика Далай-ламы Содном Чжамцо хухотского пандиту Манджушри Гуши Ширегету Цоржива (Цоржи) Шришилаварараба.

Гуши Цоржи был весьма влиятельной фигурой в ближайшем окружении Далай-ламы. Известно, что он сопровождал Третьего Далай-ламу, когда тот в 1579 г. посетил Алтан-хагана. Довольно близкие отношения связывали пандиту Гуши Цоржива с Цокттайджи. По заказу последнего он перевел памтар Миларайбы. В качестве личного представителя Третьего Далай-ламы он приезжал в Халху к Абатай-хагану, который удостоил его титула: *«širegetü bandita (pandita) gūsi cörji (chos-rje)»* — «тронный мудрец, государственный наставник, владыка веры» и посадил самым первым ламой (*upaḍaya*). Ему приписывается основание монастыря Эрдени-Цзу [Владимирцов, 1926, с. 219].

Гуши Цоржи был переводчиком многих сутр из Ганджура, но перевод важнейших текстов Праджняпарамиты был самым значительным делом его жизни. По крайней мере, так воспринимали этот его груз современники и потомки. В Большом терминологическом тибетско-монгольском словаре «Дачиг Хэйли жуинэй» (Источник мудрецов), изданном в 1741–1742 гг., говорится: «Во времена правления Алтан-хана гундэского пригласили владеющего мыслью

будды всеведущего Содном-чжамцо, который подавил тех, кто под видом оказания милости живым и мертвым умерщвлял живых и следовал неверному учению. Он воздвиг большие монастыри, добился принятия подданными Монголии буддийской религии, в результате чего он и его монгольские последователи несравненно благородной желтошапочной религии вступили в отношения учителя и милостынядателей. Спустя немного времени после этого пандита, настоятель Гушри-чойчжо перевел на монгольский язык большой, средний и краткий Юм (т. е. три раздела собрания Праджняпарамиты. — С. Л.)» [Источник мудрецов, 1968, с. 16].

Издавая историю распространения буддизма, Вандан Юмсунов в своей «Истории происхождения одиннадцати хоринских родов» пишет: «...после этого святейшество — всеведущий четвертый лама Ендон-Жамсо переродился сыном Сумэр Дайчин хун-гойджи, внука тумэтского Алтан-хана, и распространил буддийскую веру среди сорока девяти монгольских хошунов, рассеявшихся со времен Чингис-хана и Бергу тайсуна, и среди людей четырех аймаков Халхи. Побудив жившего тогда ширетуя Гушпри, он перевел на монгольский язык все три Юма — распространяемый, средний и сокращенный» [Юмсунов, 1995, с. 42].

Таким образом, о переводе Гуши Цоржи Праджняпарамиты говорится во всех источниках как о событии первостепенной важности для распространения буддизма в Монголии (даже более важного, чем перевод «Алтан герел-ту», о которой источники совсем не упоминают). По-видимому, Г. Ц. Цыбиков придерживался канонической версии, когда, описывая время появления учения Гелугпы у монголов, отмечал: «Из значительных работ этого периода укажем сделанный хуху-хотоским пандитой Ширету-Гушри, личным учеником Далай-ламы Содном-Чжамцо, перевод отдела Ганжура под названием «Юм» в трех видах: полный, средний и сокращенный, затем биографии и «Сто тысяч песен» знаменитого тибетского отшельника-поэта Миларарпы» [Цыбиков, 1981, с. 33].

Переводы Праджняпарамиты, сделанные Гуши Цоржи, представляют особый интерес еще в том отношении, что многие из них снабжены колофонами, являвшимися, по сути дела, первыми очерками истории Монголии в монгольской буддийской историографии¹¹. Так, в колофоне своего перевода «Шагасакхасрики праджняпарамита-сутры» (монг. *Bilig-ün cinadu kjaayag-a kurugsen jayun ming yan toya-tu*) Гуши Цоржи начинает историю распространения буддизма с Чингис-хагана, которого он объявляет перерождением Хурмусды — царя всех *тенгри* в великой северной стране. Подчинив себе врагов, которых Гуши Цоржи рассматривает прежде всего как врагов веры, Чингис-хаган создал великое государство, в основу управления которым он положил «*политику двух принципов*». Хаганы — потомки Чингисова рода — продолжали политику распространения буддийской религии, но когда им на смену пришли «неблагочестивые ханы», над Монголией ступила тьма, по выражению Гуши Цоржи, «тьма ночная». Возрождение святого Учения, а вместе с ним и страны пришло вместе с Алтан-хаганом, которого Гуши Цоржи называет царем Учения (*Дхарма-раджей*).

Эту своеобразную историографическую традицию Гуши Цоржи продолжил тибетский переводчик Сакья (монг. *Сажа*) Дондув в колофоне к Намтару Падмасамбхавы «Бадмагатаи». Согласно ему, буддизм в Монголии начал распространяться со времени Хубилая и Пагба-ламы. На протяжении десяти поколений Учение развивалось. Дондув специально отмечает, что при Хулагу-хагане Чойджи-Олсэр перевел много книг по Праджняпарамите, сутре и тантре. Затем, после Тогон-Гимура, религия из-за небрежения и греховности нечестивых правителей пришла в забвение, и только Алтан-хаган вновь возродил ее [Badma sambu-a., xil.]. Сакья Дондув, так же как и Гуши Цоржи, особо выделяет перевод текстов Праджняпарамиты как важный этап в распространении буддизма вообще.

Праджняпарамита воспринималась верующими не просто как тексты, имеющие значительную теоретическую, философскую ценность, но и как магическое средство, способное улучшить *Карму*, оградить от вредоносного воздействия уже самим своим присутствием. Известно, что знаменитый китайский паломник Сюаньцзан, совершая в VII в. паломничество в

Индию, с помощью мантры «Праджняпарамита-хридая сутры» оградил себя от демонов пустыни Гоби.

Интересно, что Г. Ц. Цыбиков, путешествуя с караваном паломников приблизительно в тех же местах по пути в Лхасу, обратил внимание на обычай проходить пески Тенгри-Элису спешившись, благодаря чему приобретает заслугу, «равная прочтению сочинения «Чжа-до-на» (т. е. «Апшасахасрики-праджняпарамиты» [Цыбиков, 1981, с. 40]. Здесь сакральное действие – чтение текста Праджняпарамиты и результат – благополучное прохождение трудного пути по пустыне как бы поменялись местами в причинно-следственной связи. Это же охранительное и очистительное действие Праджняпарамиты использовалось, когда человек вступал в последнее в своей земной жизни странствие. В «Истории Чойджид-дагини» (монг. *Choyjid dagini-yin tuwji qosibai*) подробно описывается похоронный обряд, «важную роль в котором играло чтение «Дзодбы» (т. е. «Ваджрачхедики-праджняпарамита-сутры», или «Алмазной сутры»)»¹⁴.

Из текста «Чойджид Дагинийн тогоджи» следует, что в результате совершения положенных обрядов «душа» умершего человека из «промежуточного состояния» (*бардо*) (монг. *javuadu-yin oron*) духовной силой святого наставника может быть «перемещена» (монг. *yegüdkel*) в состояние «тонкой пустоты» (монг. *qoyosun žinar*). Понятие «Пустоты» является центральным понятием в учении Праджняпарамиты и становится ясным, почему праджняпарамитские сутры играли столь значительную роль в обрядах, связанных со смертью. В восприятии героини повести Чойджид, которое, безусловно, отразило широко бытующие народные представления, «тонкая пустота» – это некая «блаженная область» загробного мира, куда может попасть «душа» после смерти. Хотя, конечно, «душа», с точки зрения канонического буддизма, понятие, которое не отражает никакой реальности и поэтому неправомерное. Так же, как неправомерно с позиций Мадхьямики онтологизировать понятие «пустоты». Но ведь «История Чойджид-дагини» не философский трактат, а поучительная повесть о загробном воздаянии за поступки, совершенные при жизни [История Чойджид..., 1990, с. 15].

В этом же жанре написан и так называемый «Комментарий о пользе «Алмазной сутры». Известен его монгольский перевод, осуществленный Джин-Цорджи и относящийся к середине XVII в. Первоначальный вариант «Комментария» содержал пятнадцать рассказов, пять из которых связаны с «посещением» различных буддийских «адов». Существует ксилограф бурятского Эгигуевского дацана 1871 г. В конце XIX в. краткое переложение этой версии было издано в Агинском дацане. В Цугольском дацане в это же время был выпущен ксилограф, содержащий уже двадцать два рассказа. Как в «Истории Чойджид-дагини», так и в особенности в «Комментарии» чтение и переписывание «Алмазной сутры» описывается как религиозная заслуга, способная избавить от плохих перерождений, т. е. прежде всего от мучений в «аду», что, конечно, способствовало особой популярности ее. Причем, наряду с большим количеством ксилографических изданий «Алмазной сутры», существовало еще большее число рукописных списков. А. Г. Сазыкин указывает: «Одной весьма характерной особенностью почти всех списков упомянутого сочинения является прекрасная сохранность, лучше сказать, первозданная нестропленность их, что в значительной мере отличает их от многих других монгольских рукописей» [Сазыкин, 1988, с. 435]. Рукописи праджняпарамитских сутр очень часто снабжались прекрасными иллюстрациями.

Бесспорно, когда речь идет о переписывании такого текста, как «Алмазная сутра», можно констатировать, что главным мотивом, побуждавшим к этому, было приобретение религиозной заслуги. Но в том случае, когда мы задаемся вопросом: «Что могло подвигнуть на выполнение огромного труда по переписке многотомных больших праджняпарамитских сутр, которые хранились не дома, а исключительно в монастырских хранилищах», помимо чисто религиозных мотивов, следует, на наш взгляд, принимать во внимание и возможные политические соображения, которыми могли руководствоваться как переписчики, так и их заказчики.

Ранее уже отмечалось идеологическое и политическое значение колофонов, написанных Гунги Цоржи к праздникам парамитским сутрам, в которых он излагает свою концепцию истории Монголии с распространением буддизма и оценивает ту роль, которую сыграли в этом распространении монгольские хаганы. С приходом к власти Маньчжурской династии, также покровительствующей буддизму, было осуществлено ксилографическое издание монгольского «Ганжура» (при императоре Сюань Е), в основу которого был положен рукописный перевод, выполненный при Лигден-хагане.

Суть редакторской работы над монгольским переводом «Ганжура» во времена Лигден-хагана и позднее при Сюань Е (Канси) сводилась прежде всего к пересмотру колофонов, поскольку именно в колофонах «Ганжура» и содержалась, главным образом, вся писаная история Монголии, освященная авторитетом канонических буддийских текстов. При этом переводчики Лигден-хагана постарались удалить все упоминания об Алтан-хагане и его роли в возрождении буддизма в Монголии, приписав всю заслугу одному Лигдену.

Возможно, что, предпринимая ксилографическое издание монгольского «Ганжура», маньчжурский император понимал, что таким образом он может лучше контролировать важные для его историко-политической концепции сведения, содержащиеся в письменных памятниках буддизма.

По крайней мере, Ш. Бира констатирует наличие существенных различий в колофонах рукописного и ксилографического изданий «Ганжура». «В печатном «Ганжуре» сутра *Qutuṭi bilig-un cīnadu kürügšen nayiman minyatu (ārya-aśṣasāhasrikā-prajñāpāramitā)* снабжена лишь коротким колофоном тибетских переводчиков, тогда как в рукописном экземпляре имеется интересный монгольский колофон» [Бира, 1978, с. 218].

Этот факт позволяет лучше понять, почему рукописные тексты ценились больше, чем ксилографы. Ведь они помимо того, что хранили «живой след» традиции, являлись произведением искусства, еще несли свободное «неподцензурное» слово в строках своих колофонов. Праздники парамитские тексты, учитывая их значительную сакральную силу в глазах верующих, являлись таким образом важным носителем и хранителем историографических сведений по истории средневековой Монголии.

Конечно, Праздники парамиты всегда сохраняла и свою изначальную функцию фундаментального философского источника. Причем с развитием буддийского образования в Монголии эта функция все время возрастала. При Гао-цзуне (в «Источнике мудрецов» ошибочно сказано, что при Шицзун-Ентине [Источник мудрецов, 1968, с. 17]) был издан уже упоминавшийся терминологический словарь «Хэйпи жуннэй», первые разделы которого как раз посвящены Парамите и Мадхьямике. В предисловии к словарю говорится, что «этот император был первым из маньчжурских императоров, кто воспринял глубокую философию мадхьямиков» [Там же, с. 18]. Знаатоками Праздники парамиты и Мадхьямики были переводчики и комментаторы: Чойджи-Олсэр, ойратский зая-пандита Намхайжамц Занабазар, халхаский зая-пандита Лувсанцэрэнлэ (1642–1717), сумба-хамбо Ишбалжир (1704–1788), Лувсандагва-даржа (1734–1803), сахар-гэбжи Лувсанчултэм (1740–1830), хамба-номун-хан Агванхайдав (1779–1838), цорж-габжи Агванбалдан (1797–1864), аграмба Дандар из хошуна Чин-вана Тушег-ханского аймака (1835–1915), харчин-хамба Жамьян-гарва, цоржи Агванцэрэн, брагби-ендон Дэмчигдорж, лама-геген Цэвэнжавцаг (XVIII в.), лама-габжи Лувсанбалдан, габжи Данзанчойнзод (XIX в.), Цэмбэл-гуш, габжи Лувсандамдин (нач. XX в.) [Гантуяа, Цогтсайхан, 1995, с. 137–138].

Идеи Праздники парамиты и Мадхьямики явственно прослеживаются в творчестве оригинального монгольского буддийского мыслителя V нойона хутухты Дулдуи Данзанрабжи (1803–1856), примыкавшего к реформаторскому движению в Монголии первой половины XIX в. Философские взгляды Данзанрабжи тяготеют скорее к Мадхьямике, хотя порой он стремится сочетать их с установкой Ваджнянавады.

По Г. Лхагвасурену, «глубочайшую сущность и первоначало всего существующего он видел в шуньяте, которую он определяет, абстрагируясь от всех конкретных свойств и отношений» [Лхагвасурен, 1995, с. 118]. «Без точных форм, без своих направлений, без точных цветов, без своих мест пребывания, замечательна эта шуньята» — это определение находится в довольно точном соответствии с праджняпарамитскими текстами [Там же]. Так же как и формулировка базового для праджняпарамитского учения положения о тождестве *рупы* (формы) и *шуньяты* (пустоты).

В «Праджняпарамита-хридая-сутре» говорится: «Форма и есть пустота, пустота и есть форма. Нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы».

Данзанрабжа определяет это единство следующим образом: «Воздух шуньяты вечной имеет украшения из видимости (*рупы* — С. Л.), все явления — шуньята, всего-то пустотные явления, видимость и шуньята — бездвойственны, в этом замечательно глубокий смысл» [Там же, с. 119]. Трудно установить принадлежность Данзанрабжи к какой-то определенной философской школе Махаяны, если сравнить его высказывания: «Явления эти пестрые, и шуньята эта универсальная, хотя и видятся отдельными, хотя навечно одного — виджняны» [Там же]; «Говорят, виджняна, виджняна, но нет такой виджняны, в шуньяте все сойдутся» [Там же, с. 123]. По крайней мере, праджняпарамитские истоки этих взглядов не вызывают сомнения.

Учение Праджняпарамиты оказало влияние на самые различные стороны и уровни общественного сознания монголов: от глубоких философских размышлений о смысле жизни и сущности бытия, историко-политических воззрений и концепций власти до религиозных представлений широких масс о загробном мире и воздаянии за совершенные деяния.

Хотелось бы также отметить влияние праджняпарамитских идей и образов на буддийскую обработку сюжетов классической индийской литературы, в частности «Рамаяны». Переложения «Рамаяны» были хорошо известны в Монголии, составляли «неотъемлемую часть монгольской литературы» и входили в «традиционную систему монгольского образования» [Дамдинсүрэн, 1979, с. 14]. Ц. Дамдинсүрэн в своем исследовании «Рамаяна в Монголии» обращает внимание на то, что «в речах некоторых героев, например, Раманы, царя птиц Гаруды и Дашарагхи, встречаются упоминания об иллюзорности видимого мира, близкие к соответствующим текстам из «Махапраджняпарамита-сутры» [Там же, с. 30]. Он же указывает и на буквальное совпадение проповеди Будды в конце второй главы с заключительными стихами из «Ваджраччхедеки»:

*Все создания похожи
На мерцающие звезды и светильники,
На волшебство, росу и водяную пену,
На сновидение, молнию и облака.*

[Там же, с. 108].

Буддийская философия присутствовала в литературе не только в виде отдельных образов и цитат. Существовали драматические произведения, написанные буддийскими монахами в подражание индийским образцам, целиком посвященные разбору тех или иных категорий и понятий и представлявших, по существу, так сказать, «сценический» вариант философского диспута. Так, 21-й настоятель монастыря Лавран Гунтан Кончог Донби-донме (Gung thang Dkon mchog Bstan pa'i Sgron me; 1762–1823) написал в 1814 г. сочинение, вошедшее в 11-й том его собрания сочинений), озаглавленное: «*Blos gar gyi bstan bcos yang dag lam du bkril pa'i rol rtsed ces hya ha*», что можно перевести как «Пьеса-шастра, ведущая на истинный путь (сопровождаемая игрой [на музыкальных инструментах])»¹⁵.

В пьесе действуют: индеец Праджня, тибетец Шейраб, монгол Билиг и китаец Чжи Хуэй. Не трудно видеть, что все персонажи носят одно имя — «Праджняпарамита». Все они говорят на своем языке, и их речь передана в тибетской транскрипции с подстрочным переводом. В послесловии автор объясняет, что он старался следовать традиции классической индийской драмы, в

которой обязательно используются «четыре главных языка» (*legs shyar lha'i skad – saṃskṛta; prakṛita rang bzhin pa'i skad – prakṛita; Apa bhramsh zur chag gi skad – apabhraṃṣa; pishatsi sha za'i skad – paścācika*). Поскольку в Тибете нет иного языка, кроме тибетского, то, сетует Гунтан, говорят, что в Тибете никогда не будет настоящей драмы. Автор находит выход из положения, используя языки стран буддийского ареала. Таким образом, культурная ситуация переосмысливается, расширяясь до пространства буддийской цивилизации. Каждый из персонажей вступает в дискуссию с позиций своих национальных школ буддизма, чем достигается, в конечном счете, драматический эффект. В качестве основных антагонистов выступают тибетец и монгол, издающие соответственно позиции Гелугпы и Ньингмапы.

В начале диспута выясняют – является ли мысль корнем Дхармы. Приходят к выводу, что не всякая, а только не касающаяся четырех явлений мирской жизни. Далее определяют, что предверием Дхармы является *Прибежище*; предверием Махаяны – *Бодхичитта*; а предверием Тантры – *Посвящение* (*dbang bskur; abhiseka*). Выясняют, что сущность Дхармы – это шуньята.

Билинг вынужден признать, что Мадхьямику нужно изучать в традиции Рибгеданпы (т. е. Гелугпы), следуя учению Цзонхавы, но когда приходится «предупреждать несчастные случаи, накапливать богатство, пользоваться властью, уметь потряхивать рожком *тунра* (*thun rva*)», то в подобных делах Ньингмапа незаменима. И что плохого в том, чтобы время от времени брать кое-что из учения Ньингмапы, «раз уж существует такое легкое средство». Шейраб сдко высмеивает непоследовательность своего оппонента и приводит пословицу: «К Драгоценности (*dkon mchog; ratna*, т. е. Будда, Дхарма, Сангха) потом, а сейчас к Пехару (*pe dgar, dpe har* – древнее тибетское божество, «Бог белого неба», владыка 33 небес)».

Китаец Чжи Хуэй обращается к индийцу Праджне с просьбой разрешить спор, и последний заключает, что слова монгольского монаха не противоречат «относительной истине». В конце концов все завершается благопожеланиями учению Цзонхавы.

В Бурятии Праджняпарамита изначально воспринималась как самая важная часть буддийского учения, а приобретение праджняпарамитских сутр связывалось с началом распространения веры в той или иной местности. В бурятских летописях читаем: «В соответствии с указом № 626 от 15 марта 1773 года господина Иркутского и Кольванского генерал-губернатора и генерал-поручика Бриля, направленным на имя Хоринского главного тайши Дамба-Дугар Ринчин», в местности Дэгтэ, на южном склоне горы Шалсана, у реки Кудун, был в 1775 году выстроен деревянный дацан Даша Лхумболинг. Туда доставили первый Юм, привезенный с юга шаманкой Абури, супругой Болторик Угына, отца первого главного тайши, и начали в дацане богослужения» [Юмсунов, 1995, с. 46].

В истории основания Агинского дацана, описанной в летописи «Прошлая история хоринских и агинских бурят» Туугулдэром Тобосовым, рассказывается, как «в 1811 году собрали по одному юноше от каждого, кто имел много сыновей, сделали их хуараками и впервые начали обучать их науке. В это время главный хоринский тайша Мардайн прислал за свой счет тибетский Юм, написав при этом, чтобы до самого окончания постройки дацана читали и устраивали молебствия и чтобы по окончании постройки поместили его в дацане» [Тобосов, 1995, с. 23].

Юм (Праджняпарамита) воспринималась в Бурятии как «красугольный камень», с которого следовало начинать дело утверждения и распространения Учения, и вместе с тем как средство очищения, освящения и охранения верующих. По-видимому, впервые Праджняпарамита появилась в Бурятии вместе со ста пятьюдесятью ламами, прибывшими в 1712 г. из Тибета, а первыми бурятами, основательно познакомившимися с этим учением, были: Жимба Ахалдайн, выехавший в 1721 г. в Ургу в Хурээ богдо Жэбдзун Дамба-хутухты, и Дамба-Доржа Заягин, отправившийся в 1724 г. в Тибет, где обучался в монастыре Жуу «при богдо Далай ламе в Лхасе» в течение семи лет [Там же, с. 15].

Среди тех, кто в это раннее время распространения буддизма в Бурятии был знаком с учением Праджняпарамиты и Мадхьямики, можно назвать Агвана Пунцука, дархана нансо

Лубсана Шибаба, дархана нансо Дэмбула Ринчинзя, соржо Дэмчиг Еше-Жамсына, ширсту-таму Кудунского дацана Лубсана Дондоба Дандарая, открывшего школы чойра-цанид. Летописи отмечают ученость и подвижническую деятельность доромбо-ламы Галсана Солбо [Помбоцэрэнов, 1995, с. 125] и ламы-перерожденца Лубумбы [Вампилай и др., 1995], ширсту Агинского дацана Галсана Жимбы Тугулдунова [Дандарон, 1996, с. 121], также основавшего философскую школу чойра-цанид. Лама рабжампа этого же дацана Содном Чжамцо написал учебник под названием: «*mTsod bya don 'dun nyi shu'i rnam bshad*» («Повествование о двенадцати ламах, следовавших путем мудрости»), использовавшийся как пособие по Праджняпарамите, а также учебник по Мадхьямике, работу о представлении шуньяты в философских системах мадхьямиков и виджнянавадинов [Там же, с. 122].

В совершенстве владели всеми тонкостями философии Мадхьямики и учения Праджняпарамиты Лубсан Сандаш Цыденов, Агван Силнам Тузол Доржи Шоб (Бадмаев), Б. Д. Дандарон, написавший такие работы, как «Теория шуньи у мадхьямиков», «О тибетско-монгольском словаре» и др.

Значительная часть оригинальных работ бурятских мыслителей по буддийской философии осталась еще недоступной и неизвестной для исследователей. Точно также история развития традиции Праджняпарамиты и Мадхьямики в Монголии и Бурятии, по существу, только начинает изучаться современной буддологией.

Философские идеи буддизма оказали огромное влияние на формирование культуры, идеологии, политической и социальной структуры общества большей части Азиатского континента, причем не только в качестве отдельных концепций, но даже и в «вещной» форме текста, дав толчок развитию книгопечатания, массовому обмену литературы. Не следует забывать, что «Великий шелковый путь» прокладывали не столько торговцы, сколько буддийские паломники с текстами сутр и шастр. Универсалистский открытый характер буддийской цивилизации проявлялся не только в сугубо идеологической сфере, но и в области организации хозяйства и движения избыточного продукта, воздействуя и изменяя консервативные тенденции традиционного хозяйственного уклада, тяготевшего к примитивному натуральному хозяйству и изоляционному в отношениях с внешним миром. Буддийская социальная философия сформулировала универсальную политическую модель управления государством, которая выдержала проверку временем во многих странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии и продолжает оставаться актуальной и в наши дни.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В. В. Малавин в этой связи отмечает: «Миф об отпадении человечества от Нерожденной Праматери (или первоначальных Отца-Матери) и грядущем возвращении в лоно «истинных» родителей» лежал в основе всей традиции синкретических религий со времен Ло Цина. Вместе с тем учениям синкретических сект обычно свойственна идея иерархии, посредством которой верховное божество управляло земным миром, хотя человечество могло иметь и непосредственную связь с Нерожденной Праматерью, подобно тому, как ребенок может иметь интимное общение со своей матерью. В качестве посредников между Нерожденной Праматерью и человечеством обычно фигурируют будды-правители трех эр мировой истории, легендарный патриарх чань-буддизма Болдзахарма (кит. Дамо) и другие популярные святые буддизма, патриарх даосской традиции Лао-цзы, прославленные даосские подвижники, Конфуций и др. Факт «надстройки» женского божества над традиционным пантеоном китайских богов лишний раз свидетельствует о маргинальной и двойственной природе синкретических религий в Китае, соединявшей преодоление традиционной религии с ее воспроизведением. Аналогичный характер носит и трактовка центрального в космологии синкретических религий понятий «пустоты»: речь нередко шла о пустоте как символической реальности, отсутствующей в традиционной идее Пустоты» [Малавин, 1997, с. 136].

² Подробное изложение доктрин Тяндай можно найти в работах А. Н. Игнатювича и Л. Е. Янгута-ва [Игнатювич А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1988; Игнатювич А. Н. Концепция бытия школы Тяндай в интерпретации Питирона // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984; Янгутлов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 101–129].

³ Системное описание нарского буддизма во всех аспектах своего развития содержится в обстоятельной монографии А. Н. Игнатювича [Игнатювич, 1988].

⁴ «Харамитта», «харамитцу» — транслитерация санскритского слова «парамита», входящего в название многих сутр, созвучны японскому «харамии» (беременность), на что обращает внимание Р. Тайлер [Tyler R. The Book of the Great Practice: The Life of the Mt. Fuji Ascetic Kakugyo Tohitsu Ku // Asian Folklore Studies. Vol. LII–2. Nagoya, 1993. P. 323]. Это созвучие обыгрывалось в специальных заклинаниях, бывших в ходу у ямабуси [Ibid., p. 300]. Оно укрепляло представление о Праджняпарамите как о «порождающем» космическом начале, с чем уже упоминалось ранее, и в конечном счете способствовало ее высокой популярности в мире де.

⁵ В «Ёсицуно-ки» Мусасибо Бэнкэй вместе со своим господином Ёсицуно, скрывающийся от врагов, имитирует в обличении ямабуси чтение «Ханья сингё». Севериния (по его словам, «по правилам ямабуси») очистительный ритуал над «алтарями», освященными прикосновением к ним «сверхбдительного» деревенского старосты. Бэнкэй, желая проучить последнего, требует огромную плату и сразу получает ее. Этот фрагмент эпоса позволяет составить некоторое представление о роли «Ханья сингё» в практике ямабуси и той огромной магической силе, которую она имела в глазах верующих.

⁶ Нельзя сказать, что опасения правительства были совершенно обосновательны. Примером тому служит деятельность отшельника Монгаку, как она описана в «Хэйкэ-моногатари». В юности Моритоо Ёидо (светское имя Монгаку, даты рождения и смерти неизвестны) служил во дворец. После неумышленного убийства своей возлюбленной он принял постриг в 19 лет и начал свою отшельническую жизнь. Монгаку обошел всю страну, поднимался на все святые вершины, в том числе дзидзю на Кипураги, где Ёидо-гедза провел 30 лет, и задумал восстановить разрушенный храм «Дзингодзи» («Храм Божественной Защиты») на горе Такао. Для сбора пожертвований на храм Монгаку составлял воззвания, в котором доминирующим был, конечно же, мотив «защиты страны». С требованием подаяния он буквально силой врывается в покои государя-инска Го-Сиракавы, но выдворяется оттуда; после чего предсклет императору мук в огненном аду и кровавую смуту стране. В «Хэйкэ-моногатари», где описывается этот эпизод, Монгаку выступает главным зачинщиком смуты и причиной падения дома Тайра (именно он вдохновляет Ёритомо Минamoto на выступление). В то же время для слушателей эпоса было ясно, что основная ответственность за происшедшие после этого драматические события лежит на государе-инске, который лишил страну и императорский дом «защиты», удаляя Монгаку и отказав в подаянии на восстановление храма «Дзингодзи», т. е. буквально отверг «божественную иаштцу».

⁷ Подробное о литературе «сэцува» см. в монографии Г. Г. Свиридова [Свиридов Г. Г. Японская средневековая проза сэцува. М., 1981].

¹ Возможно, что лучше понять истинный смысл образа бабочки в ритуальном танце, исполняемом при чтении праджняпарамитских сутр, позволяют строки из старинной корейской песни, которую пели на могиле умерших родственников в «день холодной пищи» – хансик:

*Вот шшла в второй месяц – холодную пищу я ем,
Высоко в горах распустились весенние почки
Сохнувшее дерево ожило и расцвело.
Да, память о нем в моем сердце всегда.
Но ушедший человек уже не возвратится.
Мои горячие слезы падают в холодную пищу.
Эту пищу холодную я принес на могилу
Для твоей голодной души.
Бабочки кружатся – крылья их тяжелы,
С тяжелой думой омываюсь я в ледяной воде
И, сидя у реки, пою тебе
Горы вновь порозовели, азиаты смеются.
Зеленые гибкие ветви колышутся под легким ветром,
Словно волосы девушки в ее счастливые шестнадцать.
Крестьяне с плугом идут на поля,
Пастухи оседлали своих любимых коней,
Подняли золотые хвосты, чтобы
Поймать весну*

[Июня, 1982, с. 109].

Хансик отмечается в Корею во второй месяц лунного года (т.е. совпадает с весенними «священными чтениями»). Смысл его – в совершении жертвоприношения предкам для обретения помощи и защиты с их стороны в период проведения весенних работ. Праджняпарамиту весной читали практически с той же целью, и в Японию оба обряда перешли как одно целое. Образ «эфемерной бабочки» из корейской памятной песни вошел в японский буддийский ритуал вместе с танцем («Котеку» – танец корейского происхождения) как символ «непрочности», «непостоянства» (яп. «мудзэн») бытия, который не только осознавался во время слушания сутры «Дай ханья-кё», но и переживался эстетически во время совершения ритуала поклонения.

«Существовавшая в восприятии паломника «иерархия» святых мест, которые он посещал, отражала, по существу, этапы территориального расширения сферы влияния буддизма, как это расширение представлялось традицией: жизнь и деятельность Первоучителя, строительство ступ восьмью ширями после паринирваны, новое разделение мошей и строительство 84000 ступ Амской; постепенное распространение буддизма осмысливалось с этой точки зрения как все более дробное расчленение мошей. Тела Будды.

Повторяющий этот путь паломник должен был проникнуться ощущением причастности к этому процессу и продолжить свою деятельность как необходимое звено в многозвенной цепи событий, принесших индийское учение в его далекую, «окраинную страну». Прежде чем внести свой вклад в это дело и проложить Шлях Будды, доставив новые книги и внеся новые познания в китайскую общину, паломник постигает этот путь с самого начала» [Самозванцева, 1995, с. 248–249].

²⁰ В стихах, которыми начинается, например, 14-я глава, содержатся такие строки:

*Вне тела истина живет.
Вне тела истину творят.
Не в форме истина, и в том,
В чем формы нет на первый взгляд;
Есть пустота. Быть может, в ней
Нь формы ни пространства нет.
И кто ушел – тот не придет.
Его уже потерял след
Где тождества нет, различий нет –
Там все подавительно пусто:
Небытие – там все же есть
И есть святые бытие!*

(Перевод И. Голубева) [У Чаньань, 1994, т. 1, с. 258]

В главе 58 Будда проповедует на горе Линцзюшань (Гридохриута):

В небытии родившись – бытие

В свой вид первоначальный переходит,

Из жизни тлен, из тлена жизнь выходит.

Меня лишь обличье свое

Все будущее скрыто в пустоте,

Пустое – содержанием богато,

Невидимое – примым чрекает,

Грядущий свет таится в темноте

Что пустота? – она лишь пустота,

Пустое невесомо и незримо,

И не вещественно, но это только мнимо

В ней ширь и глубь, объем и высота!

Однако: глубь и высь, объем и широта

Вовек от пустоты неотделимы.

Все то, что осязаемо и тримо

По сути дела – та же пустота!

Но пустота – не пустота, поскольку

Храстит в себе и суть вещей и вид.

А все вещественное пустоту таит.

Не будучи вещественным нисколько,

Лишь тот, кто сказанное мной постиг сумел.

Все тайны бытия уразумел!

(Перевод В. Коллотовой, под редакцией И. Голубева, в обработке А. Эфрон) [У Чаньзэн, 1994, т. 3, с. 150–151].

Несмотря на все несовершенство перевода, ясно, что это – проповедь Праджняпарамиты.

В стихах, которыми открываются главы 71 и 96, совершенно явно цитируются соответствующие места «о пустоте и форме» из праджняпарамитских сутр

«С помощью известной теории «пустоты», – пишет Ш. Бира, – Пигва-лама стремился внушить монгольскому хану идею, что последнему не следует чрезмерно увлекаться мирскими делами во имя богатства и славы: а нужно думать прежде всего об усовершенствовании своего духовного мира, т. е. о достижении великого просветления, нирваны» [Бира III. Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М.: Наука, 1978. С. 90].

¹² Когда Драгми, одного из авторитетнейших сакьяских учителей, посылали учиться в Викрамасиду, его настоятели ему говорили: «Изучай Винаю, ибо это основа Учения, изучай Праджняпарамиту, ибо это сердцевина Учения, изучай Тантру, ибо это дух Учения» (Туган Лопсан-Чойкин-Ныма. Хрустальные Зеркала философских систем (Думца Шэлкин Мэлон). Глава «Сакьяна» / Перевод с тибетского, предисловие, введение и комментарий Р. Н. Крапивиной. Дацан Гунзачойнай. СПб., 1995. С. 26).

¹³ Ш. Бира, оценивая роль Гуши Цоржи в развитии монгольской историографии, пишет: «Особое следует подчеркнуть, что у него мы встречаем одну из ранних попыток церковных историков наметить главные вехи истории Монголии, которые впоследствии действительно легли в основу всей монгольской феодальной историографии. Эти вехи соответствуют трем главным периодам истории буддизма в Монголии – периоду первоначального его распространения при великих ханах, периоду его упадка после крушения Юньской империи и, наконец, периоду его возрождения при Алтан-хагане» [Бира III. Указ. соч. С. 201].

¹⁴ edüge bidя imayta ukijai sayuysan-iyat uayun tusa: gpoa diledkü; nigen blam-a ügei bolju dlu bolqu: Bu dan Dkar-ba blam-a sibapar-tai: qorin yučin tedü-yi unn Jalya-a: yekle hisiyaltü: Tugs rji Rinčän-dür minü egeči yekle süsüg-lei tula: tegün-i jalaju ürgölji-yin jang üile-yi diledüglüye-e: Jodba ungšiydi nigen-i ei erikü kereg-tei kemegsen-e: ... tedü dumdädu köhegün her nigen ungšiydi-yi unn ireju: Jodba-y ungšiyüqui-dur blam-a her nom-i negejü: itegei yabuylulun bayuysan-a yekle bayasqiang idärbhei: Čoyjid dagini-yin tucyji arosibai, рукопись [История Чойжид-дагини, факсимиле рукописи / Транслитерация текста, перевод с монгольского, исследование и комментарий А. Г. Сазыкина. М., 1990. С. 155].

¹⁵ Существует русский перевод, выполненный известным бурятским буддологом Базаром Баридий-ном [Баридий, 1925, с. 631–656].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Буддийская цивилизация возникла на основе сплава элементов многих предшествующих культур и цивилизаций, использования опыта многих поколений различных этносов. Своеобразие становления *Pax buddhica* заключается в том, что в значительной мере этот опыт отбирался вполне сознательно, а на пути дальнейшего развития в немалой степени влияла философская рефлексия.

Уже с того момента, когда голос буддистов был впервые услышан в разногласном хоре индийских мыслителей, они недвусмысленно отказались от претензий быть единственным «сосудом» Истины и Мудрости и присоединились к числу тех, кто лишь ищет ее. Принципиальная установка буддизма на то, что все «хорошо сказанное» – «сказано Буддой», нередко интерпретируемая как «все аргументируемое по правилам логики» – не расходится с учением Будды, послужила в дальнейшем основой развития не только буддийского философского знания, не только фундаментальным буддийским постулатом организации системы знания вообще (включая и всю систему буддийского образования), но явилась одним из центральных ценностных ориентиров всей буддийской культуры, вошла неотъемлемой частью во все буддийские поведенческие паттерны. Даже в тех случаях, когда логика сознательно ограничивается или попросту отбрасывается – это не разрушает целостность буддийской культуры, целостность буддийского знания, целостность сознательного и ответственного отношения к действительности.

Можно сказать, что философия была той песчинкой, вокруг которой нарастала жемчужина буддийской цивилизации. Это сравнение подходит еще и потому, что философия в собственном смысле слова для буддистов в конечном счете такое же, как песчинка, «чужеродное тело», от которого полезно в идеале избавиться. Развивая этот образ, можно утверждать, что философия, находящаяся в сердцевине жемчужины, сама, в свою очередь, является «философией сердцевины».

Будда определил свое учение как «срединый путь» (*madhyamā pratipad*), путь «отбрасывания крайностей». В этом не следует видеть стремления следовать обывательскому идеалу умеренности, осторожности и предусмотрительности. Избегание крайности в данном случае – не избегание определенности, оформленности, не боязнь четкого определения позиции. Как раз наоборот, под «крайностью» и понимается нечто поверхностное, неустойчивое, всплывшее, в отличие от внутреннего, глубинного, основного, «сердцевинного», к чему, в действительности, и следует стремиться каждому буддисту. Не случайно образы «сердца», «сердцевины», «семени», «зародыша», «ваджры» (как того, что сделано из костяка) так популярны и содержательны в буддизме. Философскому учению Мадхьямики лучше всего удалось передать дух изначального буддийского учения и создать, наряду с Виджнянавадой, идеологическую основу весьма крупного (и по временным и по географическим масштабам) исторического явления или целой совокупности исторических процессов, связанных между собой единством культурного пространства, которое можно для удобства обозначить одним термином – «буддийская цивилизация».

Буддийская цивилизация является «срединой» также и в том смысле, что она в большинстве случаев выступает в качестве почти идеального медиатора между другими культурами и цивилизациями, между различными этносами и народами. Можно упомянуть в этой связи: индийцев и греков; кушан, бактрийцев и индийцев; индийцев и китайцев; индийцев и тибетцев; тибетцев и монголов; китайцев и корейцев; китайцев, корейцев и японцев. Можно вспомнить о той посреднической, демпфирующей роли, которую играл буддизм в отношениях между даосизмом и конфуцианством в Китае, конфуцианством и синтоизмом в Японии, а значительно раньше – в отношениях между различными религиозно-философскими школами Индии. Буддизм, как ни покажется это странным на первый взгляд, послужил также своеобразной «промежуточной инстанцией» между древней ведийской и позднейшей брахманистской культурами. Хотя новые цивилизации, как правило, возникают в результате кризиса их предшествен-

ниц буддийской цивилизации не приходилось дожидаться полного распада своих предшественниц именно в силу своей медиативной функции, во-первых; а также в силу своего характера *метацивилизации*, во-вторых. Исторический опыт буддийской цивилизации небезынтересен в связи с попытками человечества осмыслить свои проблемы и найти оптимальный путь развития.

В настоящее время констатируется предкризисное состояние для большей части цивилизованного человечества. Прогнозируется резкий экономический спад, истощение природных ресурсов, перенаселенность и глобальная экологическая катастрофа в том случае, если тенденции современного развития человечества сохранятся в течение ближайшей четверти века. Кроме того, предсказывается усиление борьбы между ведущими идеологиями мира, обострение религиозных и этнических конфликтов, а в перспективе и столкновение цивилизаций. Многие полагают, что все это является результатом проявления тех закономерностей, которые лежат в основе самого феномена цивилизации.

Двадцать пять веков существования буддийской цивилизации убедительно доказывают нам, что можно жить в равновесии со средой обитания, в мире с инокультурным окружением, в согласии с научным прогрессом, сохраняя устойчивые нравственные ориентиры и моральные нормы, поддерживая высокий образовательный стандарт.

Терпимость буддизма к культурным и религиозным ценностям других, его стремление ассимилировать все лучшее из мировой культуры способствовали обретению им статуса глобальной универсалистской цивилизации, которая распространяется «поверх» государственных, национальных и конфессиональных границ.

Буддизм оказывается вне предполагаемой схватки между другими ведущими цивилизациями, поскольку не стремится к контролю за убывающими сырьевыми ресурсами или к политическому и идеологическому господству над всем миром.

Если сравнить рекомендуемые специалистами в области глобальных проблем современности ориентиры и идеалы наиболее оптимальной модели развития человечества в XXI в. с основными экономическими, культурными и духовными параметрами буддийской цивилизации, то окажется, что большинство этих идеалов уже давно были воплощены в жизнь многими поколениями индийцев, китайцев, японцев, корейцев, тибетцев, монголов, бурят, калмыков, вьетнамцев, хммеров, тайцев, сингалов, бирманцев и др.

Отсутствие претензий на исключительность и открытость буддизма к широкому философскому диалогу делают его все более привлекательным для интеллектуальной элиты в качестве нейтрального идейного поля, открывающего возможности для самых разнообразных контактов на всех уровнях.

Достаточно строгие моральные нормы буддизма предполагают возможность и необходимость осуществления на практике того, что называют неотчуждаемыми правами личности и ответственного социального поведения. В какой-то степени они согласуются с идеалами западной демократии, но, в отличие от нее, сохраняют коллективистскую идейную направленность и осуждают индивидуализм.

В целом буддийская цивилизация доказала свою жизнеспособность и возможность служить одной из перспективных моделей для будущего развития человечества.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Праджняпарамита в стихах о накоплении драгоценных качеств¹

Глава I

1

Внимайте благородной Праджняпарамите подвижников,
изложенной на благо всего мира,
вызывающей высшую любовь и благоговение к чистой вере,
устраняющей препятствия аффектов².

2

Сколь велико число цветов, трав и плодов деревьев,
приносимых рекой, текущей здесь по Джамбудвипе,
растущему ими змеиному Владыке и царю Нагов³,
живущему в озере Анаватапта⁴,
тому сильному величием змеиному повелителю!

3

Сколь велика Дхарма, явленная Победителем шравакам,
искусно преподавшая и объясняющая усилия святого,
которые приводят к достижению шлода полного блаженства
и всех отважных деяний Татхагаты⁵!

4

По какой причине Победитель учил
хорошо наставленных «Великих Быков»⁶, истинных учеников?
Реализовавшим [дхарму] в соответствии с их практикой
были явлены «шлод Будды», «сила Будды»,
которая не есть его собственная сила.

5

Потому что нет достижения высокой Праджняпарамиты,
нет достижения [состояния] бодхисаттвы,
нет устремленности к просветлению⁷.
Этому внимающий и не смущающийся боязнью мысли:
«Ничего нет!» –
тот бодхисаттва практикует праджню Сугаты.

6

Нет постоянных «рупы»⁸, «веданы»⁹,
ни «самджди»¹⁰, ни «четаны»¹¹, ни «виджняны»¹² – [нет]
даже в малейшей степени.
Поэтому все дхармы нестабильны,
«блуждают без дома», несхватываемы [сознанием],
достигают просветления Сугаты.

7

Но, если достижение Шрееники¹³, бывшего странствующего
монаха,
[стало возможным] потому, что он постиг скандхи,
[то] бодхисаттва познает Дхарму, не уходит в

блаженный покой,
он пребывает в Праджняе.

8

Рассмотрим теперь: «Что же такое праджня?»,
«Чьи или откуда все эти пустые дхармы?»
Перед лицом этого [вопроса] не сжимаясь от страха
«несуществования»,
становится просветленным бодхисаттва.

9

[Понятия] «рупа-», «самджня-», а также «ведана-»,
«четана-» и «виджняна-скандха» употребляются
[теми, кто] рассматривает их [поверхностно], без мудрости.
Эти скандхи, пустые в восприятии бодхисаттвы,
используются [им] как знак перерождения, непривязанности.

10

Ни рупа-ведана, ни самджня, ни четана, ни виджняна
не пребывают, они «бездомны».
Пребывая в неуклонной, твердой мудрости, он [бодхисаттва]
обладает мыслью о невозникновении,
остается верным самадхи «спокойствия».

11

Успокоив себя, пребывает бодхисаттва,
собственную сущностную природу дхарм постигая.
У него не возникает сосредоточения на мысли о «Я».
Это было предсказано Татхагатой.

12

Так практикует [бодхисаттва] пребывающую
праджню Сугаты
и даже не ставит вопрос: «Где пребывают дхармы?»
«Пребывая – не пребывают» – [так он их] постигает.
Ищущий так – следует парамите высокой праджни¹⁴.

13

Так они [дхармы] не существуют, таковы эти
несуществующие.
Наивные люди придают форму несуществующему,
реализуя знания.
«Существование» и «несуществование» – обе эти дхармы
нереальны.
Так продвигается в постижении бодхисаттва.

14

[Они] подобны иллюзии, «майе» – так он познает
пять скандх.
Иллюзорны и любые другие скандхи.
Практика успокоения свободна от восприятия
многообразия¹⁵.
Ищущий так – следует парамите высокой праджни.

Имеющий хорошего друга, обладающий интуицией
не уstraшается слушания «Матери Победителя»¹⁶.
Тот, кто имеет плохого друга, и тот,
кто может быть введен в заблуждение другими,
подобен необожженному сосуду,
разрушающемуся при соприкосновении с влагой.

По какой причине [бодхисаттву] называют «бодхисаттвой»?
Повсюду привязанности [ведут к появлению] стремлений.
Тот, кто отбросил привязанности, –
просветлен знанием «Истины непривязанности Победителя».
Поэтому получает имя бодхисаттвы.

«Махасаттва» – но какой причине так сказано?
[Потому, что бодхисаттва] становится
великим защитником всех живых существ,
[находящихся в подверженной] неправильным взглядам
области живых существ.

[Он] – великий даритель великой мысли,
[обладающий] великим могуществом,
усиленным наивысшим махаянским оружием Победителя,
которое одержало верх над ловкостью хитрого Мары Намучи¹⁷.
Поэтому, по этой причине, называют «махасаттвой».

Чародей, вызывая в [нашем] воображении
большую толпу, «отсекает» ей головы.
Точно так же, как то, что они иллюзия, «маяя»,
[следует] познавать всем существам, что весь мир
подобен порождению чародея, и поэтому – не бояться.

«Руна», «самджня», а также «ведана», «четана» и «виджняна»
ограничены и не свободны, не объединены.
Именно так продвигается к просветлению
вооруженная неустрашимой мыслью
высокая, наивысочайшая личность.

По какой причине «колесницу» просветления (*bodhi-yāna*)
так называют?

Где [есть] преодоление ухода в ту Нирвану живых существ¹⁸,
там [преподает] сравнимая с беспрепятственным пространством
великая и безмерная «колесница»,
[«колесница»] покоя, счастья, безопасности, богатства –
наилучшая из «колесниц».

Не понимает [не схватывает сути] тот,
кто движется по направлению [к Нирване], возвышаясь,
Уход в Нирвану, сказано, движением не достигается*,
подобно тому, как в угасшем пламени не наблюдается
никакого движения.

Поэтому, по этой причине, ее называют
«Блаженным Покоєм».

Бодхисаттва не знает ни прошлого, ни настоящего,
ни будущего.

Три периода времени – чисты.
Кто чист – тот свободен от условий, беспрепятственен.
Ищущий так – следует парамите высокой праджни.

Время любого периода ведаёт бодхисаттву.
Так практикуя, не производя, – отражает,
великое порождает сострадание и невосприятие
«существа».

Ищущий так – следует парамите высокой праджни.

Как только [происходит] восприятие «существа» –
оно производит восприятие страдания.
Из страдания сотворен этот мир, ради [него] сотворен.
Если кто представляет бодхисаттву как существо,
обладающее самостью «Я» (*atma-sattva*),
[то] ищущий так – не следует парамите высокой праджни.

Там, где [обнаруживают] «Я»,
там следует мудро видеть всех живых существ,
а где все живые существа, там следует осознать все дхармы.
Нерождение и рождение – не различаются.
Ищущий так – следует парамите высокой праджни.

Сколько бы в мире ни повторялись названия дхарм,
все, желающее произвести [что-либо], уходит безвозвратно²⁰.
Бессмертные некоторые полагают наивысшим,
но ведь ничего дальше нет!

Этот смысл праджни называют запредельным.

Так практикуя, не колеблется бодхисаттва.
Следует познать вместе пребывающие метод и праджню:
полностью познанное доказательство
реально несуществующей собственной природы дхарм.
Ищущий так – следует парамите высокой праджни.

Глава II

1

«Руца» – не пребывает, нет [пребывания] и в «ведане»,
для «самдхжи» – нет пребывания, нет [его] и в «четане»;
«виджняна» – не пребывает.
Пребывание – в «дхармовости», [в истинной природе].
Ипшуний так следует парамиге высокой праджни.

2

Вечность и невечность, радость и страдание,
счастье и несчастье. «Я» и «не-Я», «таковость»²¹

также [пребывают] в пустоте.
«Достижение плода» не пребывает ни на уровне Архата,
ни на уровне Пратьекабудды, ни на уровне Будды.

3

Так же как по [слову] Будды не пребывает область
необусловленного²²,
так и обусловленное не пребывает, «лишенное дома».
Так и пребывает в «существовании несуществующего»
бодхисаттва.

В «непребывании пребывания» пребывает,
так говорят, Победитель.

4

Тот, кто желает [стать] учеником Сугаты, – здесь становится.
Пратьекабудда также становится Царем Учения.
Только герение анагамина²³ здесь не в состоянии
привести к обретению [плода].
Ибо когда он движется от этого берега к другому,
глаза его остаются на этом берегу.

5

Те, кто призывает к Дхарме и кто будет изучать, имея мысль
достичь плода Пратьекабудды, так же как и [плода]
«Спасителя Мира»,
достигнут Нирваны, мудрые.
Все они – родные сыны [Будды], что засвидетельствовано
Татхагатой.

6

Четыре [гипа] личности не подвержены страху:
(1) Сыны Победителя, искусные в Истинах;
(2) «невозвращающиеся»; (3) Архаты, свободные
от омрачающих аффектов, оставившие колебания
и (4) духовно созревшие, [благодаря] «хорошим друзьям»²⁴ –
вот эти четверо.

7

Так практикует умудренный знанием бодхисаттва.
Ни практика Архага, ни уровень Пратьекабудды, [только]
правильное обучение Дхарме Будды [ведет] к всеведению.

Обучать «не обучая, обучающему» учению –
вот [истинное] обучение.

8

Всеведение приобретается изучением доводов,
изложенных в учении этих «Драгоценных качеств»²⁵,
а не изучением возрастающего исчезновения «рупы»,
и не благодаря изучению разнообразия дхарм.

9

«Руна» – не «праджня», «Руна» – не принадлежит праджне.
«Виджняна», «самджня», а также «ведана», «четана» – не «праджня».
Все они не принадлежат праджне.
Область равного беспрепятственного пространства – неделима.

10

Объективная основа природы²⁶ – запредельно безгранична.
Природа живых существ также запредельно безгранична.
Природа области беспрепятственного пространства²⁷
запредельно безгранична.
Мушная мысль всеведущего²⁸ – запредельно безгранична.

11

«Самджня» – просто слово, употребляемое Учителем.
«Самджня» уничтожается оставлением при движении за пределы.
Те, кто здесь достигают ухода из «самджни», –
достигают другого [берега]
и действительно пребывают в запредельности.

12

Если, пребывая столько калп, сколько песчинок в Ганге,
этот Учитель будет повторять слово «существо»,
[будут ли от этого] существа появляться?
Как смогут возникнуть [они], изначально чистые?²⁹
Ищущий так – следует парамите высокой праджни.

13

Так же как в соответствии с предсказаниями прошлых [Будд]
ныне я обладаю этой высокой парамитой, –
так и в будущем Будды будут [сю] обладать,
так сказал Победитель.

Глава III

1

В «ворота Мары» не войдет воинство Мары!
Яд, огонь, меч, вода – не проходят через того,
кто «схватывает», изучает, оказывает почтение Праджняпарамите.
Он идет туда, где [находится] Защитник.

2

Подобно песку Гани и количество ступ,
«мирно ушедших» [в Нирвану].
Угасшему, «мирно ушедшему» [в Нирвану] насыпают ступу,

делают подношение из семи драгоценностей,
наполняют ими бесчисленные поля.

3

Но сколько бы ни было таких бесчисленных полей,
умащивание небесной мазью из прекрасных цветов
в течение грех калы и даже больше
все это приношение «без делания [чего-нибудь в реальности]».

4

Постоянно помнить о почитании умащиванием
очень малая заслуга.

Строительство ступ – не почитание.
Прославляют эту Мать Сугат (Праджняпарамиту)
переписыванием книг, посвящением себя приближению к тем,
кто обладает десятью силами³⁰,
к духовным руководителям, [Буддам].

5

Знание, в котором совершенствуется наивысший глава
всех врачующих,
это праджня великого учения этой парамиты Победителей дхарм,
связанных с горем и страданием,
и Владык миров десяти направлений [света].

6

Те, кто стремятся практиковать сострадание
и заботятся о благополучии других, –
совершенствуются в этом знании, осуществляют Прозветление.
Счастливы «обусловленные» [дхармы] и «необусловленные» –
счастливы.
Все оканчивается счастьем – вот, что следует познать!

7

Семна, брошенные в землю, могут вырасти.
Достижение общности возвращает различное по форме.
Какими бы [различными] свойствами просветления
ни обладали пять парамит,
Праджняпарамита возвращает их все.

8

Где шествует раджа, наслаждающийся могуществом
чакравартина, –
там объединяются «семь сокровищ» войска.
Где познается Праджняпарамита –
там объединяются все добродетельные дхармы.

Глава IV

1

Шакра задал Победителю великий вопрос:
«[Если] я заполню сейчас столько полей Будд,

сколько песчинок в Ганге, мощами Победителей доверху –
получу ли [за это] парамиту высшей Праджня?

2

«По какой причине мощи не лишаются глубокого уважения?
[Потому что] именно Праджняпарамита благоприятствует
почитанию.

[Так же] как люди, поддерживаемые [авторитетом] раджи,
получают всяческий почет,
так и мощи Будды поддерживаются Праджняпарамитой.

3

Бесценную драгоценность, обладающую всеми прекрасными
качествами,
оттого, что ей оказывают уважение, – хранят в корзине.
Будучи вынута из корзины – излучает сияние,
[т. е.] проявляет качества, присущие драгоценности.

4

Так же именно и с качествами наивысшей Праджняпарамиты:
останки Победителя, положенные [в ступу], покоятся –
получают почитание.
Поэтому тому, кто стремится обрести качества Победителя,
эта Праджняпарамита дает [возможность] получить
желанное освобождение.

5

Пожертвования [«дана»]³¹ прежних рождений даруют «праджню»³²,
«шилу»³³, «кшанти»³⁴, «вирию»³⁵ и «дхьяну»³⁶ тем,
кто «схватывает» благое Учение,
которое не может быть отброшено,
которое одно только разъясняет все дхармы.

6

Подобно великому множеству деревьев, растущих в Джамбудвипе, –
велико разнообразие существующих форм,
за исключением их теней.
Только их тени, как говорится, – все одинаковы.

7

Также от Праджняпарамиты Победителя
пять парамит имеют свое имя.
Всеведение превращает все шесть [парамит] в единый
уничтожающий смерть метод, называемый просветлением».

Глава V

1

Если рупа-самджия, а также ведана с четаной
постигаются сознанием бодхисаттвы как непостоянные,
то практикующие без мудрости неподлинные [формы практики]
никогда ведь не смогут произвести разрушение Дхармы Сведующего.

2

Не [использовать] метод восприятия через активность сознания
для [познания] каких-либо [скандх]: рупы, веданы, самджни,
виджняны,

[а] познавать все дхармы невоспроизводящей пустотой.

Инирующий так – следует парамите высшей праджни.

3

Если во всех землях, [число] которых подобно песку Ганги,
сколько бы ни было существ будут практиковать правила Винаи,
[то все-таки надо признать, что] переписывание Праджняпарамиты,
изготовление книг для других существ – более выдающаяся заслуга.

4

По какой причине этот обучающий здесь высший Учитель
сделал постигаемую дхарму полностью исчезающей в пустоте?

Для того чтобы слушающий [Учение] шравака испытал
освобождение быстрее
и Пратьекабудда испытал просветление Будды.

5

Если не существует побега – нет возможности для [появления]
в этом мире дерева.

Откуда возьмутся ветви, листья, плоды, цветы здесь?

Без устремленности к просветлению не существует в мире
возможности для Победителя.

Откуда возьмутся проявления «плодов Брахмы и Шакры»
для шраваки?

6

Когда солнечный диск испускает множество света,
тогда существо старается произвести работу.

Так устремленность к просветлению всегда познается
«Знающим мир».

У знающего лучшие дхармы собраны.

7

Если бы не было [озера] Нопатапты³⁷ змеиног Владыки,
то откуда могли бы течь реки по Джамбудвипе?

Для несуществующих [в этом случае] речных плодов и цветов
не было бы возможности появиться,

так же как и для разнообразных сокровищ океана.

8

Подобным образом, если бы отсутствовала устремленность
к просветлению (*bodhicitta*) Татхагаты – откуда могла бы течь
мудрость всего мира?

При отсутствии знающего нет последующего увеличения добрых
качеств,

так же как нет подобных океану: просветления и дхарм Будды.

Сколь долго светлячки всего мира
не испускали бы свет [каждый по отдельности],
один-единственный луч, исходящий от солнечного диска,
освещает все их многочисленное скопление.

Глава VI

1

Сколь долго множество шраваков ни порождали заслуг
благодаря даянию («дана»), нравственности («шила») и
представлениям с ними связанным;
этот бодхисаттва радуется «единой мысли» (*ekacitto*),
а не собранию заслуг всего множества шраваков.

2

Бесчисленное количество будд прошлого периода,
пребывающих в бесконечных полях,
покоящихся и ушедших в конечную Нирвану, Хранителей Мира,
наставляют драгоценному Учению, полностью угашающему
страдание.

3

Как только возникает мысль о высшем Просветлении –
истощает время благая Дхарма Духовных Руководителей,
[являющаяся] в то же время заслугой тех Победителей,
связанная с парамитой, так же как и с благими дхармами Будды.

4

Прославленные потомки Будды и шраваки,
практикующие [и] непрактикующие,
с благоприятными «истечениями» и «без истечений».
Бодхисаттва накапливает радость ото всех,
посвящая [себя] благу освобождения всего мира.

5

«Изменение» или «поворот» в умственном восприятии,
как, например, восприятие просветления – изменяет восприятие
существа.

Восприятие ума резко устанавливает [сознание] на обладание достижением.
Изменение не имеет места для того, кто понимает.

6

У знающего именно таким образом остановлены истощенные дхармы.
Эти истощенные связаны с изменением.
Но природа дхарм не изменяется.
Мудрость в [осознании] становящегося изменения.

7

Так как этот знак страдания не почитается,
то беззнаковость изменения становится просветлением.
[Подобно тому, как] яд, приготовленный на завтрак,

может стать подобен хорошей пище – таковы просветленные дхармы, взятые в качестве основы, - говорит Победитель.

8

Таким образом обдумывают практикующие.
В этом достоинства Победителя мудро познают.
Эту категорию, происходящую из этого признака,
так познавая – так радуются.

9

Такую заслугу приобретая познанием изменения просветляются.
Но [так проповедуя], Будда ведь не разрушает сказанное Победителями.
Между тем изучающие, опираясь на мир бодхисаттвы,
превосходят всех героев на поприще познания изменения.

Глава VII

1

[Существует] бесчисленное количество [духовных] руководителей,
[подобных] спорожденным.
Как они, не видя Пути, могут [найти] вход в город?
Без праджни пять парамит слепы.
Лишенный руководителя не в состоянии достичь Просветления.

2

Когда «схватывают» праджню, то из нее получается зрение, дающее
[парамитам] такие имена.
Так же как наиболее совершенная живопись создается исключая
использование глаз,
так и большое вознаграждение производится без подсчета глазами.

3

Обусловленные ли дхармы, безусловные ли,
«Темные» ли, просветленные ли.
[Те, кто озабочен этими вопросами], по меньшей мере,
не схватывают праджни, развивающей до конца.
Тот, кто приходит в мир проповедовать Праджняпарамиту,
неустановимому беспрепятственному пространству не подобен ли?

4

Не направляет свой ум на «Я» следующий праджне Победитель.
«Я должен освободить бесчисленные живые существа от большого
числа страданий», – [если] сохраняет такую установку на восприятие
«существа» бодхисаттвы,
[то] ищущий так – не следует парамите высшей праджни.

5

[Некоторые полагают, что] просветление, переправляющее существа,
наблюдалось, когда в прошлых перерождениях [бодхисаттвы]
прислуживал тем пандитам, которые не колебались.
Совместное слушание этих повторяющихся проповедей
«восприятия шастрина»,
[якобы], очень быстро приводит к пониманию «Покоя Просветления».

Оказание почестей бесчисленным Буддам, служение им в прошлых
перерождениях –
не есть вера в Праджняпарамиту Победителя.
Слушание [Праджняпарамиты] отбрасывается прочь этими
малоумными.
Эти отбрасывающие попадут, по меньшей мере, в ад Авичи.

Поэтому, когда вы верите в эту Мать Победителей,
то вы стремитесь достичь Высшей мудрости Будды.
Подобно тому как тот торговец, который не совершает путешествия
на «Остров сокровищ»,
Подсекает под корень возможность вернуться снова

Глава VIII

Очищение от рупы – истинный плод, который надо постичь.
Истинное всеведение есть плод очищенной рупы.
Очищенный плод для всеведения – истинное знание рупы.
Он подобен области неразделимого, неразрушимого
беспрепятственного пространства.

Вышедший за пределы трех миров не проявляется в перерождениях
свободный от клеш бодхисаттва.
Проявляет свойства свободного от обетов [области], подверженной
разрушению и смерти.
Практике парамиты праджни посвящают себя неуклонные в
мудрости.

Имя и формы влекутся как пара волов, привязанных к грязи,
в кругах смертей и рождений (сансары) вращаются вихрю подобны,
рождаясь в этом кружащемся мире для диких зверей.
[Только] акаша Гарудой парит вокруг праджни.

Не практикует в рупе совершенно чистый подвижник.
[Так же как и] в виджняне, самджне, всдане и чегане.
Так практикуя, избегает всех привязанностей.
Свободный от всех привязанностей практикует праджню Сугаты.

Глава IX

Разрубив привязанности к этому [миру], непривязанным движется
по миру –
так практикует мудрый ученый бодхисаттва.
[Подобно] Солнцу, освободившемуся от планеты Раху, сверкает
и как освобожденный огонь сжигает траву, поленья, лес.

[Можно думать, что] чистую истинную природу всех
полностью очищенных дхарм видит [благодаря] парамите праджни
бодхисаттвы.

[В действительности] нет
ни того, кто смотрит, [ни того, кто] добивается, ни всех дхарм.
Ипущий так – следует парамите высшей праджни.

Глава X

1

Шакрой, божественным повелителем, задан Победителю вопрос:
«Каким образом, следуя праджне, должен сосредотачивать
[свое сознание] бодхисаттва?»
Даже в самой наималейшей степени он не сосредотачивается на
области скандх.
Именно так [он] сосредотачивается, таково сосредоточение того
бодхисаттвы.

2

[Даже если] в течение долгого времени [назад] выехало в колеснице
то существо, которому следует познать [Дхарму];
большому числу будд оказало свое почтение,
[но ведь] те дхармы, о которых слышали, – подобны
магическим созданиям и иллюзии.
Не колеблются – так направляющие свое познание.

3

Когда человек в конце лесной тропы, проходящей через дикий лес
в много йоджан,
видит пастуха на краю леса,
то вздыхает свободно и от этого не боится грабителя,
воспринимая его (пастуха) как знак близости деревни и города.

4

Также, когда получает в поисках просветления
слушание этой парамиты высшей праджни Победителей –
вздыхает свободно и от этого не боится [попасть]
ни в область архатов, ни в область пратьекабудд.

5

Человек идет, чтобы посмотреть на большой разлив реки,
однако находит поросшие лесом Гималаи.
Если же не обнаруживает этого несомненного признака,
[свидетельствующего об отсутствии низины],
то, [значит], половодье не далеко.

6

Также и с отправившимся на поиски высшего Просветления,
которое надо постичь.
Если слушает праджню этой парамиты Победителей,

[го], хотя если даже это и не было прямо предсказано духовным
руководителем,
все же чувствует: «Вскоре я обрету Просветление!»

7

Когда в прекрасное время весны появляются побеги ветвей и листьев,
то недалеко время появления цветов и плодов.
Когда берут в руки парамиту праджни,
то недалеко время достижения высшего Просветления [духовных]
руководителей.

8

Как беременная женщина, когда ощущает движение [плода]
знает, что пришло время родить.
так и бодхисаттва, услышавший праджню Победителей,
наслаждается от удовольствия, чувствуя, что скоро наступит
Просветление.

9

Практикующий парамиту высшей праджни йогит,
не «убивает» рупу и не уменьшает зрение.
[Не делая различия] между «дхармой» и «недхармой» —
так воспринимает «дхармовое пространство».
Не останавливается в Нирване, освобождается в Праджню

10

Практикующий так не рассматривает «дхармы Будды»,
«силы» и «рицхи», не рассматривает «покой Просветления»,
практикует полное владение неразличающей мыслью
Ишуний так — следует парамите высшей Праджни

Примечания

¹ «Праджняпарамита в стихах о накоплении драгоценных качеств» (*Prajñā-pāramitā-ratna-guhya-
vācīśa-gāthā*) принадлежит к числу основных текстов праджняпарамитской литературы: 302 гатхи, напи-
санных размером Вьясататилка, разбиты на 32 главы, из которых 28 содержат конспективное изложение
соответствующих глав «Аштасакхасрики-праджняпарамита-сутры» — одного из наиболее ранних, по все-
общему признанию, произведений Праджняпарамиты и Махаяны в целом. В некоторых изданиях
«Самчя» рассматривается как одна из глав «Аштасакхасрики». Если учесть, что в буддийские тексты в стихо-
творной форме обычно предшествовали прозаическим, то есть основания полагать, что «Самчя» пред-
ставляла собой то ядро, из которого впоследствии выросли «Аштасакхасрики». Таким образом, «Самчя»,
по крайней мере две первые ее главы, является одним из наиболее ранних текстов Праджняпарамиты и
Мадхьямики, как и Махаяны в целом. Перевод первых четырех глав «Самчан» на русский язык впервые
был опубликован в сборнике «Тибетский буддизм: теория и практика» [Лепехов С. Ю. Праджняпарамита
в ранней Махаяне // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 116–126]. В данном из-
дании в перевод были внесены некоторые изменения и уточнения.

² «Препятствия диффекта» — *kleśa-āvaraṇa*. В «Самчяе» в данном случае употребляется в форме
«пракритизма» — *āvaraṇakleśa*.

³ *Наги* — мифические змееподобные существа, от которых, согласно легенде, Нагарджуна получил
сутры Праджняпарамиты.

⁴ *Anavatapta* — озеро, из которого, согласно буддийской космографии, в четырех направлениях те-
кут великие реки, в том числе и Ганга.

⁵ Двадцать семь деяний (тиб. *phrin las nyir bdan ni*):

1. Три вида деяний, создающих путь накопления добродетелей (*tshogs lam la 'god pa'i phrin las gsum*):

1) деяние, дающее покой (*'zhi pa'i las la 'god pa*);

2) деяние, создающее четыре вида собрания, способствующие совершенствованию других (*gzhan rgyud smrin dyed bsdu bzhi la 'god pa*);

3) деяние, соответствующее тому, что надобно принимать и отвергать (*blang dor rtogs pa la 'god pa*);

11. Четыре вида деяний, создающих путь йоти (*tsbyor lam la 'god pa'i bzhi*):

1) деяние, которое приводит к познанию смысла сущности всех элементов (*gnas lugs kyi don rtogs pa la*);

2) деяние, которое приводит к постижению смысла шести парамит (*phyin drug rtogs byed la*);

3) деяние, которое приводит к достижению двух благ (как для себя, так и для других) — *gnyis don kyi spyod pa*:

4) деяние, которое приводит к достижению чистого воззрения (*lta ha nram dag la 'god pa*);

111. Деяние, которое приводит к новому познанию шуньяты и пути просветления (*stong nyid mngon sum du gzar du rtogs pa la 'god pa*);

1V. Восемнадцать видов деяний, которые создают путь созерцания (*sgom lam la 'god pa'i bco hrgyud*):

1) деяние, которое приводит к принятию нравственного закона (*tshul khrims kyi nyas len la*);

2) деяние, которое приводит к стойкости при созерцании (*bzod pa'i nyams len la*);

3) деяние, которое приводит к мудрости, познающей то, что соответствует буддхи (*thyan chul phyug mthun shes pa'i shes rah la*);

4) деяние, которое приводит к мудрости, познающей четыре благородные истины (*bden bzhi shes pa'i shes rah la*);

5) деяние, которое приводит к мудрости, познающей теорию взаимозависимого возникновения (*pratitya-samutpada*) — *rien 'brel shes pa'i shes rah la*;

6) деяние, которое приводит к совершенствованию живых существ (*sems can yongs su xmin pa la*);

7) деяние, которое приводит к мудрости, познающей три пути (*lam gsum shes pa'i shes rah la*);

8) деяние, которое приводит к отвержению заблуждения, когда ложное воспринимается как истинное (*bden par zhen pa bzlog pa la*);

9) деяние, которое приводит к достижению «высшего буддхи» (*dkan mchog btas pa pa'i hyang chul 'i hañ pa la*);

10) деяние, которое приводит к сфере абсолютной чистоты (*tshing nram par dag pa la*);

11) деяние, которое приводит к состоянию Будды без впадения в Хиньяну (*theg dman du mi lung har dex pa'i tshang rgya pa la*);

12) деяние, которое приводит к неизмеримому блигу для живых существ (*sems can gyi don tshang med pa hygrub pa la*);

13) деяние, которое приводит к приобретению высших достоинств (*gyon tan khyad par can hygrub pa la*);

14) деяние, которое приводит к достижению буддхи (*hyang chub kyi yan log la*);

15) деяние, которое приводит к совершению неисчерпаемых благих действий (*las chud ma zab la*);

16) деяние, которое приводит к познанию истины (*bden pa shes pa la*);

17) деяние, которое приводит к уничтожению ложного (*phyin ci leg zad pa la*);

18) деяние, которое приводит к пониманию «отсутствия места в пространстве» (*gzhi med pa*), к совершенному очищению (*rnam hyang rdzogs ba*) и к постижению тождества Сансары и Нирваны (*srld zhi mnyam nyid*);

V. Деяние, которое приводит к неустойчивой Нирване и ее результату (*mi gnas pa'i myang das la 'god pa ste h'bras hu la 'god pa la*);

⁶ «Великие Бхикш», т. е. ученые (*pandita*);

⁷ *Citta bodha* — т. е. *bodhicitta*

⁸ Здесь и далее в тексте «Самчхи» перечисляются названия пяти скандх, первая из которых — *rūpa* («формы»);

⁹ *vedanā* — «чувство»;

¹⁰ *Samjñā* — «различение», «различающая мысль»;

¹¹ *Ciāna* — «усилие», в «Самчхе» занимает место традиционных *samskāra* — «силы».

¹² *Vijāṇa* – «сознание».

¹³ *Шрешика Ватсаготра* (пал. Ваччаготта). «Шрешика-чудодей» – персонаж многих палийских сутр. Здесь, в частности, проводится параллель с соответствующим местом из *Samyukkiṅgaṃ* (105). Сарва-стивадизмскому методу достижения Нирваны в результате осознания того факта, что нет индивидуального «Я», а существуют только скинхы, «Самччая» противопоставляет махаянское «пробывание в Празднике бодхисаттвы, понимание того, что и скинхы реально не существуют».

¹⁴ *Сару* – имеет много значений, в том числе: «странствование», «поведение», «образ жизни», «совершенство», «религиозная практика».

¹⁵ Имеется в виду «многообразие дхарм» в абхидхармических списках-матриках и основанная на их изучении практика освобождения, подвергающаяся в «Самччаче» критике.

¹⁶ «*Мать Победителя*», т. е. Праздникапарамита

¹⁷ Здесь сближается «махаянское оружие» Будды и «ловкость» – оружие Мары Намучи. Это противостояние вызывает ассоциации с поединком между демоном-данайей Намучи (иногда называемого перьям среди асуров) и Индрой, который описан в «Шатапатхи-брахмине».

Индра и Намучи долгое время не могли одолеть друг друга и потому заключили соглашение: не наносить удара друг другу ни днем, ни ночью; ни на суше, ни на воде; ни сухим оружием, ни мокрым. Намучи удалось подменить в сому, большим любителем которой был Индра, другой хмельной напиток – суру и тем лишить первого среди богов его силы. Но, применив «мокрое оружие» – суру, Намучи нарушил договор, т. е. пошел против «*риты*» (закона, утверждающего всеобщий космический порядок и справедливость) и потерял вследствие этого свою неуязвимость. Индра, по совету Ашвинов, вступил в поединок с Намучи в сумерки, на берегу океана, и снес ему голову своей ваджрой, покрытой морской пеной (оружием ни сухим, ни мокрым). Тем самым Индра, не нарушая формально условий договора, сумел выйти за его пределы.

«Самччая», сравнивая неявным образом «махаянское оружие» Будды с ваджрой Индры (символизирующей в буддизме несокрушимость, неизменность, вечность), указывает и на способ применения этого «оружия», выходящий за пределы обыденного мышления, формальной логики, т. е. на «выводящую за пределы» Праздникапарамиту.

«Оружие Намучи» – хитрость, обман. Сура, примененная им, вызывает наркотическое опьянение, галлюцинационные видения. Пена – один из излюбленных в буддизме образов, символизирующих преходящее, не вечное, иллюзорное, т. е. Сансару, Ваджру, покрытая пеной, для буддистов, таким образом, – символ тождества Сансары и Нирваны. Отсюда всепобеждающее могущество оружия Индры (но не самого Индры, который сумел восстановить свои силы только после того, как из крови поверженного Намучи было приготовлено лекарство-противоядие). Собственно, в этом поединке победу принесло не преобладание силы одного из соперников. По сути дела, оба они были лишены своих естественных, а точнее, «сверхъестественных» сил. Успех был обеспечен именно применением «правильного» способа «выхода за пределы» собственного ограниченного сознания (но не Дхармы!) в ситуации, которую можно было бы назвать «пограничной», что и было «обыграно» яторами «Самччачи». Тема иллюзорности и сюжет с «усуновением головы», присутствующие здесь в подтексте, явным образом «проступают» в следующей гатхе (Rgs 1.19).

¹⁸ Здесь вместо *nivṛaṇī* в соответствии с реконструкцией А. Юяме, использовано более «традиционное» чтение – *nivṛaṇī* издания Е. Обермиллера. Если следовать А. Юяме, этот фрагмент можно было бы перевести так: «Где достигают [небес] жертвоприношения (*nivṛa*) живых существ, там пребывает сравнимая с беспрепятственным пространством великая и безмерная колесница...» и т. д. Смысл гатхи в этом случае состоит в том, что Махаяна распространяется повсюду, где только живут арии, приносящие жертвоприношения предкам (точное значение слова *nivṛa*). Тибетский перевод использует выражение *ngan rla* – «чтение мантр во время траура».

¹⁹ Другой вариант перевода: «Не понимают (не схватывают сути) те, кто поднимается, странствуя, в другие страны. Уход в Нирвану, сказано, «хождением» не достигается».

²⁰ *Samatikrami nirgamirā*

²¹ *Taḥhita*.

²² *Aṣaṃskṛta (dharma)* – безусловные дхармы, которые «не пребывают» по определению, поскольку две из них – *nirōdha* («уничтожение посредством знания») и *pratisaṃkhyā-nirōdha* («уничтожение от

неполноты условий (возникновения волнения дхармы)], а третья – *dhāra* (чистое беспрепятственное пространство, лишенное всякого содержания).

²¹ *Andhāmi* – «незамысливающийся», т. е. тот, кто уже больше не перерождается в сансарном мире, но еще может какое-то время до полного вступления в Нирвану обитать в высших «чистых мирах»

²² *Kalyāṇa-mitra* – «хороший друг», т. е. бодхисаттва

²³ Т. е. *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*

²⁴ *Araṃhaṇā-prakṛti*

²⁵ *Ākāśa-dhātu-prakṛti*

²⁶ *Prajñāpi loka-viduṃ*

²⁷ Этот гатхе соответствует следующий фрагмент второй главы «Аштасакхасрики» («Шакра» и «Каушика» – другие имена Индры: «Субхути» – имя одного из учеников Будды):

Субхути: Как ты думаешь, Каушика, означает ли слово «существо» (*kalpa*) какую-либо действительную сущность (*dharma*)?

Шакра: Это слово не означает никакой действительной сущности, это слово «существо» добавляется как что-то случайное, не основанное на действительном факте.

Субхути: Как ты думаешь, Каушика, выявлено ли в этой Праджняпарамите какое-либо «существо»?

Шакра: Нет, достопочтенный Субхути

Субхути: Так как нет ни одного выявленного существа, то не существует бесконечного числа «существо». Если Татхягата, пребываая на протяжении стольких калп, сколько песчинок в Ганге, произвела бы «Существо», «существо...» – могла бы таким образом какое-либо существо быть произведена или прекращена (спасена)?

Шакра: Нет, святой Субхути. И почему? Потому что существо совершенно чисто с самого начала

Субхути: Таким же образом бесконечность Праджняпарамиты должна быть познана из бесконечности существ [АР, р. 47]

²⁸ Десять сил Будды:

1) *asyasahala* (тиб. *hsam pa'i stobs*) – сила размышления;

2) *adhyasahala* (*tiag pa'i bsam pa'i stobs*) – сила концентрации;

3) *prapattiḥala* (*shyor ha'i stobs*) – сила приобретения;

4) *prajñahala* (*shes rah kyi stobs*) – сила Праджни;

5) *prajñidhāṇahala* (*smun lam gyi stobs*) – сила решимости

6) *yāṇahala* (*theḡ pa'i stobs*) – сила колесницы (ведущего пути);

7) *saṃyāḥala* (*spyod pa'i stobs*) – сила совершения (практики);

8) *vikurvaṇḥala* (*rmam par 'phrul ha'i stobs*) – сила, разрушающая [форму] (сила мягких превращений);

9) *hodhisaivahala* (*byang chub kyi sems dpa'i stobs*) – сила бодхисаттвы (сила просветления);

10) *dharmacakrapravartanahala* (*chas kyi 'khar la rah tu hskor ha'i stobs*) – сила поворота Колеса Учения.

¹¹ Здесь под «пожертвованиями» (*dāna*) подразумевается *dānapāramitā* (*spyin pa*) – «парамита даяний». Смысл гатхи заключается в том, что даяний не достаточно для дальнейшего духовного совершенствования (т. е. обретения других парамит). Пожертвования приносят духовный плод только тем, кто «схватывает благое учение» (т. е. Праджняпарамиту). Таким образом, интуиция («*праджня*») должна присутствовать в «парамите даяний» (как и во всех других парамитах) уже изначально. Дальнейшее рутинное перечисление остальных пяти парамит (правды, не в обычном порядке, а начиная с Праджняпарамиты) лишь оттеняет различие в возможном осознании Праджняпарамиты: как средства в ряду других и как такого средства, в котором практически «исчезает» цель

¹² *Prajñāpāramitā* (*shes rah*) – парамита интуиции

¹³ *Śīlapāramitā* (*tshul khrims*) – парамита нравственного закона (парамита соблюдения обетов)

¹⁴ *Kṣāntipāramitā* (*ts'ed pa*) – парамита терпеливости и прощения

¹⁵ *Vīryapāramitā* (*brtan 'grus*) – парамита усердия (старания)

¹⁶ *Dhyānapāramitā* (*bzam gtan*) – парамита сосредоточения (созерцания).

¹⁷ *Nonamāṇa* – то же, что и Анаятапта.

Сутра, излагающая Суть Победоносной Праджняпарамиты¹

Так я слышал однажды: Победоносный пребывал в Раджагрихе на горе Коршуна (Гридракуте) с большим собранием монахов-бхикшу и великим собранием бодхисаттв. В то время Победоносный погрузился в самадхи «уравнивающее список дхарм», именуемое «Глубокое Сияние».

И в то же время Арья Авалокитешвара, бодхисаттва-махасаттва, практикуя созерцание глубокой Праджняпарамиты, увидел, что пять скандх по природе своей чисты и пусты.

Тогда побуждаемый магической силой Будды почтенный Шарипутра спросил бодхисаттву Авалокитешвару: «Те сыновья и дочери из хорошей семьи, которые захотят практиковать глубокую Праджняпарамиту, как они должны изучать?»

Бодхисаттва-махасаттва Авалокитешвара ответил почтенному Шарипутре: «О, Шарипутра! Те сыновья и дочери из хорошей семьи, которые желают практиковать глубокую Праджняпарамиту, должны созерцать и увидеть, вследствие этого, что пять скандх по своей природе пусты.

Форма есть пустота, пустота и есть форма. Нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Так же и чувства, различающие мысли, энергии и сознание пусты.

О, Шарипутра! Поэтому все дхармы пусты и лишены признаков, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не увеличиваются числом и не уменьшаются.

О, Шарипутра! Поэтому в пустоте нет формы, нет чувств, нет различающей мысли, нет энергий, нет сознания, нет глаз, нет уха, нет носа, нет языка, нет гела, нет ума, нет видимого, нет звука, нет запаха, нет вкуса, нет осязаемого, нет дхармового элемента ... нет дхату видения ... нет дхату сознания. Нет неведения, нет прекращения неведения, нет старости и смерти, нет прекращения старости и смерти.

Подобно этому нет страдания, нет возникновения страдания, нет прекращения страдания, нет пути прекращения страдания, нет мудрости, нет достигнутого и нет недостигнутого.

О, Шарипутра! В соответствии с этим для бодхисаттв нет достижения. Опираясь на эту глубокую Праджняпарамиту и пребывая в ней, они не имеют препятствий и омраченности, и, уйдя от заблуждений, они достигнут полного освобождения, Нирваны.

Опираясь на эту глубокую Праджняпарамиту, все будды трех времен достигли Наивысшего и Совершенного Полного Просветления.

В соответствии с этим мантра Великого Знания, наивысшая мантра, уравнивающая неравное, мантра, полностью успокаивающая все страдания, не ложная, должна быть истинно понята.

Мантра Праджняпарамиты такова: *Oṃ gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā.*

О, Шарипутра! Так бодхисаттвы-махасаттвы должны практиковать глубокую Праджняпарамиту.

В этот момент Победоносный вышел из своего самдхи и выразил одобрение бодхисаттве-махасаттве Авалокитешваре: «Прекрасно, прекрасно, сын из хорошей семьи. Именно так, подобным образом, как ты это проповедовал, нужно практиковать глубокую Праджняпарамиту. И этим доставишь радость всем Татхагатам». Так сказал Победоносный.

И почтенный Шарипутра, бодхисаттва Авалокитешвара, все монахи, бывшие вокруг, боги, люди, асуры возрадовались словам Победоносного и восславили его проповедь.

Примечания

¹ Перевод выполнен по изданию: Btschom-Idan-adas-ma-shes-rab-kyi-phal-ro-tu-phyin-pai-scing-po. Das Herz (die Quintessenz) der zum jenseitigen Ufer des Wissens gelangten Allerherrlichst-Vollendeten. Eine tibetische Religionsschrift. Leipzig, 1835. Bei Karl Tauchnitz. Впервые опубликован: Лепехов С. Ю. Психологические проблемы в «Хридая-сутре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 90-103.

Победоносная Благородная Праджняпарамита в Несколько Слов¹

Поклоняюсь всем Буддам и Бодхисаттвам!

Так я слышал однажды. Победоносный пребывал в Раджагрихе на горе Коршуна (Гридракуте) с большим собранием монахов-бхикшу, великим, невообразимо великим собранием бодхисаттв, окруженный неисчислимыми богами, исполненными священного благоговения, и среди них были Брахма, шакра, Хранители Мира. Победоносный восседал на Львином троне, средоточии славы.

В это время Арья Авалокитешвара, бодхисаттва-махасаттва, поднялся со своего сидения, обнажил свое правое плечо, коснулся своим правым коленом земли, обратился к Победоносному почтительно сложенные ладони и, улыбаясь, сказал:

«Обращаюсь к Победоносному с просьбой явить «Праджняпарамиту в Несколько Слов», стоящую заслуг всей жизни. Услышавшие ее живые существа очистятся от кармических препятствий, [порожденных поступками, совершенными в прошлом], непременно дойдут до Наивысшего Просветления. И если живые существа будут усердно практиковать и повторять эту Мантру, то они, без сомнения, достигнут желаемой цели».

После этого Победоносный выразил одобрение исполненного великого сострадания Арья Авалокитешваре, бодхисаттве-махасаттве:

«Прекрасно, прекрасно, сын из хорошей семьи, ты длительное время усердно практиковал, содействуя благу всех живых существ, их благоденствию и их счастью. Теперь, сын из хорошей семьи, слушай хорошо, [слушай] правильно, [слушай] со вниманием – я преподам тебе «Праджняпарамиту в Несколько Слов», стоящую заслуг всей жизни, услышав которую, живые существа очистятся от кармических препятствий, непременно дойдут до Наивысшего Просветления. И если живые существа будут усердно практиковать и повторять эту Мантру, они, без сомнения, достигнут желаемой цели».

Тогда Арья Авалокитешвара, бодхисаттва, так сказал Победоносному: «Наставь, прошу, о Сугата, ради блага всех живых существ!»

В это время Победоносный вошел в самадхи, называемое «Освобождение всех живых существ». Когда Победоносный вошел в это самадхи, мириады мириад лучей изошло из пучка волос, растущего у Победоносного между бровями, и все поля Будд были наполнены этими лучами, и бесчисленные живые существа, которых коснулось это излучение, сразу достигли Наивысшего, Полного, Совершенного Просветления, даже и те живые существа, которые находились в аду. Все поля Будд в шести направлениях содрогнулись, и ливни божественного сандалового порошка хлынули на землю к ногам Победоносного.

Затем Победоносный изложил эту Праджняпарамиту:

«Бодхисаттва-махасаттва должен обрести спокойную, равностную мысль, он должен обрести сострадательную ко всем существам мысль. Он должен быть благородным, должен быть признательным, должен отринуть все пороки. И вот сердцевина Праджняпарамиты, которую нужно произносить, повторяя:

«Поклоняюсь Трем Сокровищам. Поклоняюсь Шакьямуни, Татхагате, Архату, Полностью Просветленному.

Tad-yathā: oṃ tunc mune mahā-munaye svāhā».

Через получение Праджняпарамиты я достиг Полного, Прямого и Совершенного Просветления, и благодаря [ей же] возникают все Будды. Я также получил Праджняпарамиту от [Маха-] шакьямуни, Татхагаты. Вот почему в присутствии всех Будд и Бодхисаттв тебе предсказываю достижение [состояния] Будды: в будущем ты станешь Татхагатой по имени «Владыка вершины счастья, исходящего из множества лучей света, испускаемых всюду» (*Samanta-raçmi-udgata-çri-kuṭa-rājo*). Архатом, Полностью Просветленным, Совершенным в Знании и Поведе-

пии. Сугатой, Знающим Мир, Усмиряющим тех, кто должен быть усмирён, Учителем Богов и Людей, Буддой, Благословенным.

И все, кто услышит это Имя, будут его помнить, повторять его, записывать его, будут хранить и почитать его, — те станут Татхагатами.

Tad-yathā: om jaya jaya padmāve avame sara saraṇi dhiri dhiri dhira dhiri khiri khiri khira khiri devatānupālāni buddhottārāni pūraya pūraya bhagavati sarvācām mama pūraya sa-parivāraya sarvasattvānām ca sarva-karmāvarāṇāni viçodhaya viçodhaya buddhādhiṣṭhānena svāhā.

Это, сын из хорошей семьи. Праджняпарамита в ее высшем смысле [в качестве абсолютной истины]. Родительница всех Будд, Мать всех Бодхисаттв, ведущая их [к просветлению]. Учительница всех зол. Все будды не способны выразить в словах ее достоинства, даже после [прошествии] многих-многих сотен калы. Если только ее повторять, то все смогут войти в мандалу и быть посвященными, и все мантры осуществляться».

Вслед за этим Арья Авалокитешвара, бодхисаттва-махасаттва, сказал Победоносному: «По какой причине существует эта «Победоносная Праджняпарамита в Нескольких Словах?»

Победоносный сказал: «Потому что это простое, легкое средство. Существуют люди тупые и глупые. Если они будут помнить эту Праджняпарамиту, повторять ее, читать ее, записывать ее, — они достигнут, просто благодаря этому, состояния Будды. По этой причине, сын из хорошей семьи, эта Праджняпарамита сжата в Несколько Слов».

Такую речь Арья Авалокитешвара, бодхисаттва-махасаттва, сказал Победоносному:

«Сколь чудесно, Победоносный, сколь замечательно, Сугата, что Победоносным это голкование Дхармы произнесено для блага живых существ, для спасения людей тупых, для их благополучия, для их счастья».

Так сказал Победоносный. Восхищенный Арья Авалокитешвара, бодхисаттва-махасаттва, и монахи, и [другие] бодхисаттвы-махасаттвы, и вся вселенная со всеми богами, людьми, асурами, гандахвами возрадовались проповеди Победоносного.

Примечания

Перевод выполнен по изданию: *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*. P. I, ed. P. L. Vaidya // Buddhist Sanskrit Texts. Darbhanga, 1961. Vol. 17. P. 93f. Впервые опубликован: Лепехов С. Ю. «Свалпакшара-сутра» в традициях Праджняпарамиты и Ваджраяны // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 164–174.

Сутра Праджняпарамиты, изложенная Каушике!

Поклоняюсь всем Буддам и Бодхисаттвам!

Так я слышал однажды: Победоносный пребывал в Раджагрихе на горе Коршуна (Гридракуте) с большим собранием монахов-бхикшу и с многими сотнями тысяч бодхисаттв, каждый из которых был наследным принцем. В это время Победоносный в присутствии богов даровал поучение Шакре, главенствующему над богами:

«Таков, Каушика, смысл Праджняпарамиты. Праджняпарамиту не следует рассматривать ни как «обладающую», ни как «не обладающую» признаками; ни как «получение», ни как «изъятие»; ни как «схватывание», ни как «несхватывание»; ни через «загрязнение», ни как «незагрязнение»; ни как «очищение», ни как «неочищение»; ни как «оставление», ни как «неоставление»; ни как «присутствие», ни как «отсутствие»; ни как «собираение», ни как «рассобираение»; ни как «связывание», ни как «несвязывание»; ни как «обусловленное», ни как «необусловленное»; ни как «дхарму», ни как «не-дхарму»; ни как «таковость», ни как «не-таковость»; ни как «пределы реальности», ни как «отсутствие пределов реальности».

Каушика, в соответствии с этим Праджняпарамиту так следует созерцать! Праджняпарамита равна себе, вследствие того что все дхармы равны. Праджняпарамита глубока, вследст-

вис того что все дхармы глубоки. Праджняпарамита обособлена, вследствие обособленности всех дхарм. Праджняпарамита неподвижна, вследствие неподвижности всех дхарм. Праджняпарамита нерассудочна, по той причине что нет «рассудочности» во всех дхармах. Праджняпарамита бесстрашна, по той причине что нет страха во всех дхармах. Праджняпарамита безбоязненна, по той причине что нет боязни во всех дхармах. Праджняпарамита имеет только один «вкус», так как все дхармы одного «вкуса». Праджняпарамита есть «непроизведение», вследствие «непроизведенности» всех дхарм. Праджняпарамита непрекращаема, вследствие непрекращаемости всех дхарм. Праджняпарамита подобна небесному своду, по той причине что дхармы подобны небесному своду. Праджняпарамита безгранична, вследствие безграничности формы. Подобным же образом Праджняпарамита безгранична, вследствие безграничности чувств, различающих мыслей, энергий и сознания. Праджняпарамита безгранична, потому что безгранична область земли. Подобным же образом Праджняпарамита безгранична, потому что безграничны области воды, огня, ветра, пространства и сознания. Праджняпарамита беспредельна, как беспредельна гора Сумеру. Праджняпарамита беспредельна, как беспределен океан. Праджняпарамита подобна себе, как ваджра, точно так же как ваджра подобна себе. Праджняпарамита неразделима, вследствие того что все дхармы неразделимы. Праджняпарамита «неохватываема», потому что не может быть «схвачена» собственная сущность всех дхарм. Праджняпарамита подобна «чистой мысли», по той причине что дхармы подобны «чистой мысли». Праджняпарамита не производит действия, вследствие того что все дхармы не производят действия. Праджняпарамита несравнима, вследствие того что все дхармы несравненны.

Подобным же образом Праджняпарамита безгранична, вследствие безграничности грех сфер очищения (субъекта, объекта, действия) парамит, а именно: парамиты даяния, парамиты нравственного поведения, парамиты терпеливости, парамиты энергичности, парамиты созерцания, парамиты интуиции, парамиты овладения методом, парамиты (трансцендентальной) силы обета, парамиты силы, парамиты мудрости.

Праджняпарамита подобна восемнадцативидной пустоте (шуньяте): пустоте внутренних элементов бытия (субъекта); пустоте внешних объектов; пустоте тех и других вместе в том, что касается органов чувств и тела; пустоте пустоты; пустоте великого (бесконечного) беспрепятственного пространства; пустоте высшей реальности; пустоте обусловленного; пустоте необусловленного; пустоте беспредельного; пустоте безначального и бесконечного; пустоте неотрицаемого; пустоте высших сущностей; пустоте всех дхарм; пустоте всякой детерминации; пустоте необнаружимости (в прошлом и будущем); пустоте нематериального; пустоте собственного существования; пустоте нематериального и собственного существования. Такова эта восемнадцативидная пустота. В этом Праджняпарамита.

*Звезды, принимаемые за светильники,
Майя, капли росы, пузыри (на воде),
Сон, сверканье молнии, облако
Подобно этому нужно рассматривать
все обусловленное.*

Поклоняюсь Победоносной Благородной Праджняпарамите! *Om dhī, hrī, ṣrī, mṛti mati gati vijaye, svaha!*

*Непрекращение и невозникновение,
Неизмеримое и неверное,
Неединое и немножественное,
Неприходящее и недвижимое,
Прекращение деятельности
Взаимобусловленного возникновения
Разъяснил Совершенный Будда Полностью*

Просветленный

Его, лучшего из проповедующих, восхваляю!»

Так проповедовал Победоносный. Тогда достопочтенный Шарипутра, Шакра, владыка богов, монахи-бхикшу, бодхисаттвы и вся вселенная со всеми богами, людьми, гандхарвами и асурами возрадовались тому, что проповедовал Победоносный, и воздали хвалу.

Арья-праджняпарамита-сутра, называемая «Каушика», закончена.

Примечания

* Перевод выполнен по изданию: Shes-rab-kyi-pha-rol-tu phyin-pa Ko ushika shes bya-ba // Narthang bKa'-gyur, Sna-tshogs 256 a-258 a. Rgyud DA 505 b-508 a. Впервые опубликован: Лепехов С. Ю. Иден шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. Новосибирск, 1991. С. 90–104.

Сутра Победоносной Праджняпарамиты, Матери всех Татхагат, в Одну Букву¹

Так я слышал однажды: Победоносный пребывал в Раджагрихе на горе Коршуна (Гридракуте) вместе с большим собранием монахов-бхикшу, [а именно:] с тысячью двумястами пятьюдесятью монахами и с великим собранием бодхисаттв. В это время Победоносный обратился к Достопочтенному Ананде, сказав так:

«Ананда, восприми на благо и спасение всех живых существ эту Праджняпарамиту в Одну Букву, а именно букву «А».

Так проповедовал Победоносный. Преподобный Ананда, бдильное собрание монахов, великое собрание бодхисаттв и вся вселенная со всеми богами, людьми, асурами и гандхарвами возрадовались и восславили проповедь Победоносного.

Примечания

* Перевод выполнен по изданию: Bcom-ldan-'das-ma shes-rab-kyi pha-rol-tu phuin-pa de-bshin gshegs-pa thams-cad-kyi yumyi-ge gcig-ma shes bya-ba // Narthang bKa'-gyur, Sna-tshogs 255 b-256 a. Впервые опубликован: Лепехов С. Ю. Иден шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. Новосибирск, 1991. С. 90–104.

Нагарджуна

Доказательства в шестидесяти строках (Юкгишаштика)¹

Поклоняюсь Будде, Наимудрейшему,
тому, кто провозгласил взаимозависимое возникновение, –
принцип, благодаря которому
«возникновение» и «исчезновение» устраняются!

1

Те, чьи умственные способности превосходят [логическую
противоречивость] «сущности» и «не-сущности»
и не поддерживаются [ими], – те открывают глубокий
и не опирающийся [на что-то объективное] смысл «условия».

2

«Не-сущности» источник всех заблуждений – отбрасывается.
Но теперь слушайте аргумент, в соответствии с которым
«сущность» также отбрасывается, отвергается.

3

Если (допустить), что «сущность» есть в реальности,
как наивные люди воспринимают,
[то] почему не принять [тогда] освобождение
как равносильное «не-сущности»?

4

Не освобождаются благодаря «сущности».
Не превосходят прошлое существование благодаря «не-сущности».
Но через знание «сущности» и «не-сущности»
Великодушные (махатмы) освобождаются!

5

Те, кто не видят реальности,
верят в сансару и нирвану.
Но те, кто видят реальность,
не верят ни в то, ни в другое.

6

«Существование» и «нирвана»:
этих двух в действительности не находят.
«Нирвана» определяется через знание «существования».

7

Тогда как [невежественный] представляет,
что «исчезновение» принадлежит созданной вещи,
которая растворяется,
мудрые убеждены, что исчезновение чего-то созданного – иллюзия.

8

Хотя [что-то очевидно] исчезает благодаря
разрушению «сущности» – она не разрушается,
если полностью понять то, что составлено.
Для кого это будет очевидным?
Как можно говорить об этом как о «растворившемся»?

9

[Утверждение немадхьямика:] Если скандхи не исчезают,
[то архат] не вступает в нирвану,
хотя его клеши истощились.
[Только] когда скандхи исчезнут, [он] освободится.

10

[Ответ:] Когда видят с правильным знанием,
что то, что возникает, обусловлено неведением,
какого бы то ни было «возникновения»
или «разрушения» не замечается.

11

Кто таким образом рассматривает
Дхарму или нирвану?
Где различают
там познают за пределами Дхармы.

12

Тот, кто представляет, что даже
наиболее тонкая вещь возникает.
Такой незнающий человек не видит
что значит быть обусловленно рожденным!

13

[Вопрос нсмадхьямика:] Если сансара остановлена
для монаха-бхикшу, чьи клеши угасли,
тогда почему Совершенные Будды будут отрицать,
что они начинались?

14

[Ответ: Говорится], что они начинались,
для того, чтобы ясное была власть догмы.
Как может то, что взаимообусловленно возникает,
иметь первое и последнее?

15

Как может то, что первоначально было возникшим,
позже стать снова отрицаемым?
Мир свободен от начальных и конечных пределов.
Они лишь «кажутся», подобны иллюзии.

16

Когда думают о чем-то,
иллюзорно возникающем или разрушающемся,
то те, кто постиг эту иллюзию, – не бывают поставлены ею в тупик,
но те, кто не постиг ее, – остаются в ней.

17

Тот, кто пришел к видению, благодаря пониманию,
что существование подобно миражу и иллюзии, –
не будет испорчен догмами, [основывающимися]
на начальном и конечном пределе.

18

Тот, кто представляет, что что-то составленное
владеет «возникновением» и «разрушением», –
не понимает движения колеса
взаимозависимого возникновения.

19

Что-либо возникшее в зависимости от того или этого –
не возникает субстанционально.
[Но] то, что не возникло субстанционально:
как может оно быть буквально названо «возникшим»?

[Составленная вещь], успокоенная соответствующей «истощающей» причиной, понимается как истощенная. [Но] как может быть то, что не может быть истощено по своей природе, быть названо «истощенным»?

Итак, заключим: Нет «возникновения», нет «разрушения». Путь возникновения и разрушения был [тем не менее] разъяснен [Буддами] с практической целью:

Благодаря знанию «возникновения» познается «разрушение»; благодаря знанию «разрушения» познается «непостоянное»; благодаря знанию «непостоянного» Святое Учение (Дхарма) понимается.

Тот, кто пришел к пониманию, что взаимозависимое возникновение свободно от «возникновения» и «разрушения», пересекает океан существования, состоящий из догм.

Обычные люди, которые сохраняют веру в существование души, находятся во власти клеш, следующих из ошибок о «сущности», заблуждении о «сущности» и «не-сущности». Они обмануты собственными сознаниями!

Тот, кто понял «дхармы», видит, что они непостоянны, обманчивы, тщетны, пусты, лишены «Я» и недействительны;

Бездомны, необъективны, не имеют корней, неопределенны, возникают целиком через неведение, без начала, середины и конца;

Без сердцевины, или подобны городу гандхарвов: таков этот ужасающий мир — град неразберихи, выглядящий как иллюзия.

Говорят, что мир Брахмы и другие [миры], с точки зрения Высшей Истины, даже они, благородные, ложны. Что же до остальных, за пределами этого?

Мир, ослепленный неведением, влекомый потоком страстных стремлений, и мудрый, свободный от всяких стремлений: как могут их взгляды на «заслугу» быть одинаковыми?

Начиная, [учитель] должен сказать своему
ищущему истину [ученику], что «все существует».
Позже, [ученику], который уже постиг смысл
и свободен от привязанности, [он должен сказать:] «Все вещи пусты».

Те, кто не понимают смысла «разделения»,
но просто держатся Учения без совершения заслуги:
такие низкие люди потеряны!

Карма вместе со своими результатами и местами персрождений
была полностью объяснена [Буддами].
[Они] учили также полному знанию «собственной природы»
и «невозникновению».

Так же как Будды говорили о «моем» и о «Я»
в прагматических целях
точно также они говорили о скандхах, аятахах и дхату
с прагматическими целями.

Вещи, о которых говорят как о «великих элементах», –
объединяются в сознании.
Они растворяются при правильном понимании их.
Они всего лишь ложное представление!

Когда Победителями (Буддами) утверждалось,
что «истинна» одна нирвана,
должен ли был Знающий тогда представить,
что и остальное не ложно?

До тех пор, пока сознание неустойчиво,
оно под властью Мары.
Объясняя «существование» таким образом – не делают ошибки.

Так как Будды утверждали, что мир обусловлен неведением,
нет ли, в таком случае, основания для утверждения,
что этот мир есть [результат] «различения»?

Когда неведение прекращается,
как может не быть ясно,
что то, что прекращается,
было [лишь] воображением неведения?

[Если все] происходит закономерно в результате причины
и не пребывает без [определенных] условий,

но пропадает, когда эти условия отсутствуют,
то как же тогда понять выражение «существовать»?

40

Когда защитники «сущности», те, кто продолжает
цепляться за «сущность», следуют таким путем –
то в этом, конечно, ничего странного нет;

41

Но странно, когда приверженцы теории непостоянства всего,
[те, кто] опирается на метод Будды, придирчиво
цепляются за «существование».

42

Когда «то» или «это» говорится о чем-то,
[но] не постигается через анализ,
разве мудрый станет в таком случае утверждать,
что «то» или «это» – истина?

43

О тех, кто держится «Я» или мира как чего-то безусловленного,
[можно сказать, что] они находятся в плену у догм
о «постоянном», «непостоянном» и т. д.

44

Те, кто утверждают, что обусловленные вещи
существуют в действительности, –
застигнуты ошибками, относящимися к «постоянному» и остальному.

45

Но те, кто убеждены, что обусловленные вещи (дхармы)
подобны [отражению] луны в воде, [которая]
не истинная, но и не ложная, –
не поддаются [соблазну] догм.

46

Когда утверждают «сущность», тогда хватаются
за ужасные и злые догмы, которые возникают из
желания и ненависти.
От этого [всевозможные] разногласия и возникают.

47

Это причина всех догм.
Без этого клеши не возникают.
Когда это полностью постигают –
догмы и клеши исчезают.

48

Но как это полностью постичь?
Благодаря рассмотрению взаимозависимого возникновения!
[Будда], лучший среди знающих реальность,
также говорил, что то, что родилось обусловленно, – не родилось.

Для тех, кто под действием ложного знания
принимает ложь за истину,
последовательность «схватываний» [якобы «истины»],
утверждений и т. д. будет возрастать.

50

Великодушные (махатмы, Будды) не имеют
ни доводов, ни возражений.
Как можно оспаривать доводы тех, кто не имеет доводов?

51

Через принятие [определенной] точки зрения
чего бы то ни было подвергаются нападению
извивающихся змей клеш.
Но те, чьи сознания не имеют точки зрения, не бывают пойманы.

52

Как могут те, чьи сознания стоят на [определенной] точке зрения,
избегнуть сильного яда клеш?
Даже если они живут обычной [жизнью],
они поглощаются змеями клеш.

53

Как только [подобно] глупцу привязываются к отражению,
полагая, что это истина,
так [тут же] мир ловится в клетку объектов через глупость.

54

Когда Великодушные видят своим «оком мудрости»,
что вещи подобны отражению,
они не попадают в болото, называемое «объектами» (вишая)!

55

Простые умы привязываются к материальной форме (рупе),
те, кто достиг среднего уровня, достигают отсутствия клеш,
но те, кто [находится на уровне] наивысшего понимания,
освобождаются благодаря природе формы.

56

Одни пробуждают желания, думая о приятных вещах,
[другие] становятся свободными от желаний, отворачиваясь от них.
Но достигают нирваны [те, кто] видит их пустыми
подобно подорожнику (стебель которого в сердцевине пуст).

57

Заблуждения тех клеш, которые закономерно мучительны
для ложного знания,
не возникают для тех, кто понимает смысл утверждений,
касающихся «сущности» и «не-сущности».

58

Где существует точка зрения –
там присутствуют страсть и бесстрастие.

Но Великодушные, у которых отсутствует точка зрения,
не имеют ни страсти, ни бесстрастия.

59

Те, у кого колеблющееся сознание не колеблется,
даже при мысли о пустоте,
пересекают ужасный океан существования,
который приводится в волнение чудовищами клеш.

60

Пусть все люди благодаря знанию этой заслуги
накапливают заслуги и высшую мудрость (джияну)
и получают два блага, которые возникают
из заслуги и высшей мудрости.
Здесь окончена «Юктишаптика»

Примечания

¹ *Yuktiṣaṭikārikā*, tr. by Muditaśrī and Nyi ma grags // bsTan 'gyur, Peking ed., vol. 95 Mdo 'grel (Dby ma) XVII, 5225, Tsa. fol. 22 b-25 a; Narthang ed. 3216, Tsa. fol. 20 b-22 b. Впервые опубликован: Лепехов С. Ю. Влияние праджняпарамитских идей на философию буддизма Махаяны // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995. С. 5-23.

Нацпржунпа

О пустоте в семидесяти строках (Шуньятасяпатти)¹

1

Хотя Будды и говорили о «пребывании»,
«возникновении», «разрушении»,
«существовании», «не-существовании»,
«низшем», «среднем» и «высшем» в общепринятых выражениях,
они не говорили [ничего этого] в смысле абсолютной истины.

2

Сами по себе определения «Я», «не-Я», «Я» и «не-Я»
вне своих обозначаемых признаков - не существуют.
Подобно нирване, все выражаемые с помощью знаков вещи
пусты по своей природе.

3

Так как «сущность» отсутствует во всех вещах:
в каждой из их причин,
во всей их совокупности и в их отдельности
все они пусты.

4

Бытие не возникает, хотя оно и существует.
Небытие не возникает, поскольку оно и не существует.
Бытие и небытие не возникают [одновременно],
будучи разнородными.
Следовательно, они не пребывают и не исчезают.

То, что уже возникло, – не может возникнуть [вновь].

Не возникло и еще не возникшее.

То, что возникает сейчас –

и еще не возникло, и уже [в какой-то степени] возникло,
[поэтому] не может возникнуть [в любом случае].

Причина имеет следствие.

если присутствует наличное существование этого следствия.

Но если следствие отсутствует, то «причина» равняется «не-причине».

Несообразно [заключить, что следствие] –

ни существует, ни не существует.

Нелепо предполагать, что причина действует во всех трех временах

[т. е. в прошлом, настоящем и будущем] сразу.

Без единицы не существует множества.

Без множества единица не имеет смысла.

Все, что возникает как причинно обусловленное, –
неопределенно.

Двенадцать причинно обусловлено возникающих элементов (нидан),
результатом которых является страдание, – не рождены.

Их существование невозможно – ни в одном уме, ни во многих.

Нет вечного, нет не вечного; нет «не-Я», нет «Я»;

нет загрязнения, нет чистоты; нет удовольствия, нет страдания.

По этой причине неправильные концепции [о природе вещей]
не существуют.

Вследствие этого нет неведения,

опирающегося на неправильные концепции;

образующие силы (самсары) – не возникают.

Также и в отношении оставшихся
причинно обусловленных элементов.

Неведение не бывает без образующих сил.

Без него образующие силы не возникают.

Обуславливая один другого,

они не определены в своей собственной сущности.

Как может то, что не определено само по себе,
порождать других?

Причины, обусловленные другими,

не могут создавать других.

Отец — не сын, а сын — не отец.
 Они также не существуют вне связи одного с другим.
 Они не [появились] одновременно.
 Также и для двенадцати элементов [пратитьясамутпады].

Так же как удовольствие или боль от объекта, который приснился,
 не [означают] наличия этого объекта [в действительности],
 так, ни того, что возникает обусловлено, ни того, что обуславливает
 в зависимости от [уже] существующего, [в действительности] — нет.

[Вопрос не-матхьямика:] Если вещи не существуют по своей природе,
 тогда низшее, среднее и высшее и все многообразие мира
 не установлены и не могут быть установлены даже через причину.

[Ответ:] Если собственная сущность была установлена,
 причинно обусловленные вещи не могут появляться.
 Если они были не обусловлены —
 как могла собственная сущность быть утрачена?
 Подлинная сущность также не исчезает.

Как может «несуществование» иметь «собственную сущность»,
 «другую сущность» или «не-сущность»?
 Следовательно, «собственная сущность», «другая сущность» и
 «не-сущность» появляются из-за ложных концепций.

[Вопрос не-матхьямика:] Если вещи были пусты,
 «возникновение» и «прекращение» не могут происходить.
 Что есть «пустота собственной сущности»:
 как она возникает и как исчезает?

[Ответ:] «Сущность» и «не-сущность» не одновременны.
 Без «не-сущности» нет «сущности».
 «Сущность» и «не-сущность» должны всегда быть.
 Нет «сущности», не зависящей от «не-сущности».

Без «сущности» нет «не-сущности».
 Она не возникает ни сама из себя, ни из чего-то другого.
 Также и с «сущностью» — эта «сущность» не существует.
 Таким образом, нет «сущности» и, следовательно, нет «не-сущности».

Если есть «сущность», то есть и «постоянство»;
 если есть «не-сущность» — обязательно есть «исчезновение».
 Там, где есть «сущность», два [взаимоисключающих крайних взгляда]

появляются. Следовательно, нельзя принимать [положение о существовании] «сущности».

22

[Возражение нематхьямика:] Эти утверждения выдвигаются не в должной последовательности: на самом деле вещи исчезают [только] в результате действия [определенной] причины.

[Ответ:] Поскольку только что (см. 19) [мы убедились, что эта] последовательность неустановима, то отсюда следует, что она может быть прервана.

23

[Возражение нематхьямика:] Но Учение Будды о Пути имеет намерение показать «возникновение» и «исчезновение», а не шуньяту!

[Ответ:] Воспринимать эти два положения как взаимоисключающие – ошибка.

24

[Вопрос нематхьямика:] Если нет «возникновения» и «прекращения», тогда прекращением чего должна быть нирвана?

[Ответ:] Разве не является освобождением [сознание того], что по своей природе ничто не возникает и не исчезает?

25

Если нирвана появляется из «исчезновения», то она – «разрушение». Если напротив, – она постоянна (вечна).

Поэтому неправильно утверждение, что нирвана есть «сущность» или «не-сущность».

26

Если придерживаться определения «исчезновения», то оно должно быть независимо от «сущности».

[В действительности], оно не существует ни без «сущности», ни без «не-сущности».

27

Обозначение устанавливает посредством знака различие с обозначаемым; оно не обозначает себя.

Они не могут взаимно определять себя, поскольку то, что не определено, не может определяться неопределенным.

28

Подобным же образом причина, следствие, чувствование, чувствующий и так четыре [остальных элемента], видящий, видимое и также четыре... – что бы то ни было – все объясняется без исключения.

29

Три времени (прошлое, настоящее и будущее) не существуют [в действительности], так как они неустановимы и взаимоопределяемы, так как они изменяются и неопределяемы через себя, и так как они не «сущность».

Они – просто различительные признаки.

Поскольку три знака обусловленности:

«возникновение», «продолжительность» и «исчезновение» –
[в действительности] не существуют,
то нет очень незначительно обусловленных и необусловленных
[дхарм].

«Неразрушимое» – ни исчезает, ни разрушается.
«Соблюдение обетов» – ни соблюдается, ни не соблюдается.
«Появление» – ни появляется, ни не появляется.

«Составленное» и «несоставленное»
не является ни многим, ни одним.
Они – ни «сущность», ни «не-сущность».
Все заключается в этих пределах.

[Утверждение немадхьямика:] Победоносный. Учитель
говорил о кармической длительности, кармической природе и
кармических последствиях, а также о личной карме живых существ и
о неуничтожимости кармы.

[Ответ:] О карме говорится, как о том,
что нуждается в собственной сущности.
[Но ведь карма] – это то, что не рождалось и не разрушается.
Это то, из чего «делание Я» возникает.
Но вера в то, что возникает, должна быть подробно проанализирована.

Если карма имеет собственную сущность,
то сотворенное ею тело должно быть постоянным (вечным).
В таком случае карма не может возникать как результат страдания
и быть, следовательно, субстанциональной.

Карма не возникает из условий
и тем более из «не-условий»
в случае кармических образований,
подобных иллюзии, городу гандхарвов или миру.

Карма имеет клеши в качестве своей причины.
Будучи клешами, кармические образования
имеют страстную природу (*kleṣātīta*).
Тело имеет карму своей причиной.
Итак, все три пусты по своей природе.

Без кармы нет действующего фактора.
Без этих двух – нет результата.

Без этих – нет наслаждающегося.
Следовательно, вещи пусты.

39

Тогда, поскольку истина усмотрена,
правильно понимают, что карма пуста.
Карма не возникнет. Раз кармы нет больше,
все то, что возникает из кармы, – не возникает больше.

40

Даже когда Благословенный Татхагата
своей магической силой создавал призрака,
и этот призрак снова создавал другого призрака –

41

в этом случае призрак Татхагаты пуст
(имеется в виду не только тот призрак,
который был создан другим призраком!).
Оба – всего лишь названия.
просто бессодержательные отличительные признаки.

42

Подобно этому, действующий фактор подобен призраку,
а карма подобна призраку, порожденному этим призраком.
По своей природе они не имеют смысла:
просто отличительные признаки.

43

Если карма обладает здесь собственной сущностью,
то не может быть ни нирваны, ни действующего фактора.
Если не существует кармы, то не существуют также
производимые ею благоприятные или неблагоприятные следствия.

44

[Выражения:] «существует» и «не существует»,
а также «существует» и «не существует»
были введены Буддами намеренно.
Это не легко понять.

45

Если форма материальна (*bhautika*) сама по себе –
она не возникает из элементов (*bhūta*).
Она не происходит сама из себя.
Она не возникает ни из чего другого.
Следовательно, она вообще не существует.

46

Четыре [великих элемента] не находятся в одном [из элементов].
Ни один из них не находится в любом из четырех.
Как может форма быть определена,
если считать четыре великих элемента ее причиной

Хотя это не постигается прямо,
 [можно доказать, что форма] не существует.
 Но если утверждают, что это постигается через знак,
 то и этот знак, рожденный из причин и условий, – не существует.
 Было бы неправильно [утверждать, что форма может существовать] без знака.

Если ум может «схватить» форму,
 он может «схватить» свою собственную сущность.
 Как мог бы [ум], которого не существует,
 действительно постигать отсутствие формы?

Как могут умственные способности данного момента
 «схватить» в этот же самый момент возникновение формы?
 Как может быть постигнута прошлая и будущая форма?

Так как цвет и форма никогда не существуют порознь,
 они не могут быть постигнуты порознь.
 Разве форма признается одним,
 [существующим отдельно от остального]?

Зрительное чувство – ни внутри глаза, ни внутри формы,
 ни между ними.
 По этой причине образ, основывающийся на форме и глазе, – ложен.

Если глаз не видит себя, как может он видеть форму?
 Поэтому у глаза и формы отсутствует «Я».
 То же [справедливо] и по отношению к аятанам.

Глаз пуст по отношению к своему «Я»
 и по отношению к другому «Я».
 Форма также пуста.
 То же [справедливо] и по отношению к аятанам.

Когда одна [аятана] появляется одновременно с контактом,
 другие пусты.
 Пустота не опирается на «не-пустоту»,
 как и «не-пустота» не опирается на пустоту.

Имея неопределенную природу, три (индрия, вишая и виджняна)
 не могут прийти в соприкосновение.
 Так как они не соприкасаются, имея такую природу,
 ощущение не существует.

56

Сознание появляется в зависимости
от своих внутренних и внешних баз (аятан).
Поэтому сознание пусто, подобно миражу и иллюзиям.

57

Так как сознание появляется в зависимости от познаваемого объекта,
познаваемое (jñeya) не существует само по себе.
Так как познающий субъект не существует без познаваемого и
сознания, познающий субъект не существует сам по себе.

58

[Говорят, что] все непостоянно,
но [в действительности] ничто — ни постоянно, ни непостоянно.
Если здесь были вещи, они должны были быть —
или постоянными или непостоянными.
Но как это возможно?

59

Поскольку такие сущности,
как «желание», «ненависть» и «заблуждение»,
возникают из-за неправильных взглядов на приятное и неприятное,
«желание», «ненависть» и «заблуждение» не существуют сами по себе.

60

Так как желают, ненавидят и бывают в заблуждении
по отношению к одному и тому же [объекту],
страсти порождаются различием.
И в этом различении [также] нет ничего действительного.

61

То, что представляется, — не существует.
Без представляемого объекта
каким образом возможно представление?
Так как представляемое и представление
возникают в зависимости от условий,
[они] — пустота (шуньята).

62

Через [это] понимание истины —
исведение, возникающее из-за четырех неправильных взглядов, —
не существует.
Так как его нет больше, кармические образования не возникают.
Оставшиеся [десять членов пратитьясамутпады]
исчезают подобным же образом.

63

Что бы ни было, появляющееся в зависимости от «того» или «этого»
не появляется, когда «это» отсутствует,
«Сущность» и «не-сущность»,
«составленное» и «не-составленное»
находятся в покое — это нирвана.

Представление о том, что вещи возникают через причины и условия,
является в действительности тем,
о чем Учитель говорил как о нсведении.
Из этого двенадцать членов [пратитьясамутпады] возникают.

Но тот, кто постиг, благодаря полному рассмотрению,
что вещи пусты, – тот больше не заблуждается.
Нсведение прекращается,
и двенадцать спиц [колеса] приходят к точке покоя.

Кармические образования подобны городу гандхарвов, иллюзиям,
миражам, сетям из волос, пене, пузырям, призракам, снам
и огненным кругам, образующимся вращением факела.

Ничто не существует в силу своей собственной сущности.
Нет здесь и никакой «не-сущности».
«Сущность» и «не-сущность»,
возникающие из-за причин и условий, – пусты.

Так как все вещи пусты по своей собственной сущности,
несравненный Татхагата учит взаимообусловленности
по отношению к вещам.

Высший смысл содержится в этом!
Совершенные Будды, Благословенные, постигли, что
все – множественно там, где другие твердо уверены,
хотя основываются всего лишь на общепринятых взглядах.

Общепринятые дхармы [этим] не нарушаются.
В действительности, [Татхагата] не учил Дхарме.
Непонимающие слов Татхагаты приходят в ужас
от этого безупречного рассуждения.

Общепринятый закон: «Это возникло в зависимости от этого» –
не нарушается.
Но так как тому, что зависит, недостает собственной сущности,
как может оно существовать?
Это ясно!

Тот, кто с верой пытается отыскать истину,
кто рассмотрит это разумно, опираясь на Дхарму,
которая не имеет никаких поддержек, оставляя позади
«существование» и «не-существование», –
тот достигнет покоя.

Когда он понимает, что «это — результат того»,
все эти неправильных концепций исчезают.
Незапятнанный, он покидает «желание», «заблуждение» и «ненависть»
и достигает нирваны.

Примечания

Перевод выполнен по изданию: *Snyatācaryā*. tr. by gZhon nu mchog. gNyan Dharma grags and
Khu lo // bsTan 'gyur Peking ed., vol. 95 Mdo 'grel (Dbu ma) XVII, 5227. Tsa, fol. 27 a–30 b; Narthang ed. 3218.
Tsa, fol. 24 a–26 a.

Нагарджуна

Доказательство [с использованием] условных определений (Вьявахарасиддхи)¹

1

Один слог — никакая не мантра.
Много слогов — также еще не мантра.
Поскольку, угасая, слоги не имеют действительного существования,
то эта [мантра] не является
ни «существующей», ни «не-существующей».

2

Подобно этому — лекарство не действует отдельно от того,
что его составляет.
Это [также] подобно восприятию иллюзорного слона.
В действительности нет ни того, ни другого.

3

Это возникает во взаимозависимости.
Кто может утверждать,
что это существует или не существует?
Подобным же образом зрительное сознание возникает
на [своей] основе.

4

Выброшенная силой кармы и клеш, .
«привязанность» (*upadāna*) готовит это «становление» (*bhāva*)
и появление [новой] кармы.
«Форма» (*rūpa*) возникает подобным образом.
Кто может утверждать, что это существует или не существует?

5

Подобно этому, все элементы (бхаванги) [пратитьясамутпады]
являются только условными обозначениями.
Все дхармы, «угасание» (*nirōdha*) и т. д.
подобно этому [использовались Буддами только условно,
когда они] наставляли.

Подобно тому, как мантра не есть мантра,
а лекарство не есть лекарство,
подобно этому, [все] взаимозависимо –
так наставляли [Будды].

Оба: «результат» и «становление» – не существуют
[как отдельные, независимые сущности].

Примечания

¹ Перевод выполнен по изданию: *Vyavahārasiddhi / Cāntarakṣita, Madhyamakālamkāravṛtti* // bsTan gyur. Peking ed., vol. 95 Mdo 'grel (Dbu ma) XVII, 5285, Tsa, fol. 69 b. Впервые опубликован: *Лепехов С. Ю.* Влияние праджняпарамитских идей на философию буддизма Махаяны // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995. С. 5–23.

ЛИТЕРАТУРА

- Аласв, 1992. – *Алаев Л. Б.* Темп и ритм индийской цивилизации // *Цивилизации*. М., 1992. Вып. 1.
- Анарина, 1979. – *Анарина Н. Г.* О драме и театре Но // *Ёкёку – классическая японская драма*. М., 1979. С. 5–64.
- Анарина, 1984. – *Анарина Н. Г.* Японский театр Но. М., 1984.
- Андросов, 1989. – *Андросов В. П.* Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны по тексту «Ратнавали» // *Буддизм: история и культура*. М., 1989. С. 22–43.
- Андросов, 1990. – *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.
- Андросов, 1995. – *Андросов В. П.* Происхождение буддизма (к методике и теории изучения) // *Религии Древнего Востока*. М., 1995. С. 135–204.
- Антипова, 1989. – *Антипова Е. В.* Понятие цивилизации в контексте социально-философского знания // *Цивилизация и общественное развитие человека*. М., 1989. С. 48–57.
- Антология... 1923. – Антология китайской лирики 7–10 вв. по Р. Хр. / Перевод в стихах Ю. К. Щуцкого, редакция, вводные обобщения и предисловие В. М. Алексеева. М.; Пг., 1923.
- Аоки, 1973. – *Аоки К.* Нара-но мияко (Столица Нара). Токио, 1973.
- Арзаканян, 1961. – *Арзаканян Ц. Г.* Культура и цивилизация: проблемы теории и истории (К критике современной западной литературы) // *Вестник истории мировой культуры*. 1961. № 3. С. 541
- Базаров, 1998. – *Базаров А. А.* Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб., 1998.
- Баньжо..., 1924–1932. – Баньжо боломито синь цзин (Праджняпарамита-хридая-сутра) // *Тайсе синсю дайдокё*. Токио, 1924–1932. Т. 8. № 250.
- Баоцзюань о Пу-минс, 1979. – Баоцзюань о Пу-минс. Факсимиле / Издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий Э. С. Стуловой. М., 1979.
- Барадийн, 1925. – *Барадийн Б. Б.* Беседы буддийских монахов // *Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого при АН СССР*. Л., 1925. Т. 5. Вып. 2.
- Бахтавар, 1976. – *Бахтавар*. Сунсар. М., 1976.
- Берзин, 1995. – *Берзин Э. О.* Юго-Восточная Азия с древнейших времен до XIII века. М., 1995.
- Бира, 1978. – *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М., 1978
- Болсохоева, 1976. – *Болсохоева Н. Д.* Сакья-пандита и его изречения // *Исследования по истории и филологии Центральной Азии*. Улан-Удэ, 1976. Вып. 6.
- Большой китайско-русский словарь, 1984. – Большой китайско-русский словарь под редакцией И. М. Ошанина. М., 1984.
- Бонгард-Левин, 1980. – *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. М., 1980.
- Бонгард-Левин, Ильин, 1985. – *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М., 1985.
- Боронина, 1981. – *Боронина И. А.* Классический японский роман. М., 1981.
- Брихадараньяка упанишада, 1992. – Брихадараньяка упанишада / Перевод, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. М., 1992.
- Бромлей, 1992. – *Бромлей Н. Я.* К вопросу о соотношении понятий «цивилизация» и «формация» // *Цивилизации*. М., 1992. Вып. 1. С. 225–228.
- Буддизм в Японии, 1993. – Буддизм в Японии. М., 1993.
- Буккё сайтэн, 1974. – Буккё сайтэн (Буддийские священные писания). Токио, 1974.
- Бэшэм, 1977. – *Бэшэм А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.
- Бяньвэнь по Лотосовой сутре, 1984. – Бяньвэнь по Лотосовой сутре / Перевод с китайского, исследование и комментарий Л. Н. Меньшикова. М., 1984.
- Вампилай и др., 1995. – *Вампилай Н., Буянтын Ю. и др.* Бишыхан запискэ // *Бурятские летописи*. Улан-Удэ, 1995.

- Ван... 1962. Ван ю чинци цзян ю чжу (Собрание произведений Ван Вэя). Пекин, 1962. Т. 1-2.
- Васильев, 1869. – *Васильев В. И.* История буддизма в Индии, сочинение Даранаты. Перевод с тибетского. СПб., 1869.
- Васильев, 1970. – *Васильев Л. С.* Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970.
- Васильев, 1976. – *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайской цивилизации: формирование основ материнской культуры и эпоса. М., 1976.
- Васубандху, 1990. – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел первый. Анализ по классам элементов. Перевод с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.
- Вахтин, 1982. – *Вахтин Б. Б.* Буддизм и китайская поэзия // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в середине века. М., 1982. С. 98-121.
- Вахтин, 1984. – *Вахтин Б. Б.* Поэт в китайской традиции // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 128-179.
- Вебер, 1985. – *Вебер М.* Социология религии // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии: К XVI Международному конгрессу исторических наук (Штутгарт, ФРГ, 1985). М., 1985.
- Владимирцов, 1926. – *Владимирцов Б. Я.* Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи // Известия Академии наук СССР. Л., 1926. Т. 20. № 13-14.
- Вопросы Миллиды, 1989. – Вопросы Миллиды (Милинда-паньха) / Перевод с пали, исследование и комментарий А. В. Парибка. М., 1989.
- Воробьев, 1980. – *Воробьев М. В.* Япония в III-VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир. М., 1980.
- Воробьева-Десятовская, 1988. – *Воробьева-Десятовская М. И.* Рукописная книга в культуре Центральной Азии в домусульманский период // Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1988.
- Воробьева-Десятовская, 1989. – *Воробьева-Десятовская М. И.* О терминах «хинаяна» и «махаяна» в ранней буддийской литературе // Буддизм: История и культура. М., 1989. С. 74-83.
- Гантуяа, Цогтсайхан, 1995. – *Гантуяа М., Цогтсайхан Д.* Классификация первоисточников монгольской философской и общественно-политической мысли // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995.
- Гарри, 1997 (1). – *Гарри И. Р.* О традиции передачи учения в школе Ньингмала / Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1997. С. 43-59.
- Гарри, 1997 (2). – *Гарри И. Е.* Единство бытия, практики и просветления в «Сёбогэндзо» // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1997. С. 73-141.
- Герасимова, 1989. – *Герасимова К. М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
- Герасимова, 1999. – *Герасимова К. М.* Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ, 1999.
- Грабски, 1992. – *Грабски А. Ф.* Фернан Бродель: вопросы методологии истории цивилизаций // Цивилизации. М., 1992. Вып. 1. С. 178-186.
- Григорьева, 1979. – *Григорьева Т. П.* Японская художественная традиция. М., 1979.
- Григорьева, 1992. – *Григорьева Т. П.* Дао и Логос (Встреча культур). М., 1992.
- Гуляев, 1972. – *Гуляев В. И.* Древнейшие цивилизации Мезоамерики. М., 1972.
- Да Тан., 1954. – *Да Тан* Сань-цзан цюй цзин шихуа (Шихуа о том, как Тринатака Великой Тан добыл священные книги). Пекин, 1954.
- Дагданов, 1984. – *Дагданов Г. Б.* Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя. Новосибирск, 1984.
- Дай Нихон... 1912-1922. – *Дай Нихон* буккё дзэнсё (Большое полное собрание буддийских сочинений). Токио, 1912-1922. Т. 26.

- Дамдинсүрэн. 1979 – *Дамдинсүрэн Ц* «Рамаана» в Монголии. М., 1979
- Дандарон. 1992 – *Дандарон Б. Д.* Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма Улан-Удэ. 1992
- Дандарон. 1996 – *Дандарон Б. Д.* Агинский монастырь-лацап // Буддизм. Спб.: Изд-во «Дэцэн Гунзэчойзий», 1996.
- Дараната. 1869 – *Ларанита*. История буддизма в Индии. Перевод с тибетского В. Васильева. Спб., 1869
- Дарибазарон. 1998 – *Дарибазарон Э. Ч.* К вопросу о теократическом движении в 1918–1926 гг. в Хоринском ведомстве // Материалы научной конференции «Цыбиковские чтения-7» Улан-Удэ. 1998. С. 100–101
- Дмитриев. 1992 – *Дмитриев М. В.* Некоторые аспекты изучения истории цивилизаций в современной французской историографии // Цивилизации. М., 1992. Вып. 1. С. 180–194
- Древнекитайская философия. 1990 – Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990 С. 47.
- Ду-шунь. 1924–1932 – *Ду-шунь*. Хуань фанзе гуань (Рассмотрение [сущности понятия] Дхармадхату в [школе] Хуань) // Тайсэ синсю дайдоккэ (Заново отредактированное «Великое собрание сутр» [слов] Тайсэ). Токио. 1924–1932. Т. 45.
- Дхаммапада. 1960 – Дхаммапада / Перевод с пали, введение и комментарий В. Н. Топорова. М., 1960
- Дхармакирти. 1922 – *Дхармакирти*. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винятасва. Перевод с тибетского Ф. И. Шербатского. П., 1922.
- Дюмулен. 1994 – *Дюмулен Г.* История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. Спб., 1994
- Елизаренкова. 1989 – *Елизаренкова Т. Я.* «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989
- Елисеев. 1988 – *Елисеев Д. Д.* К вопросу о роли рукописной книги в культуре Кореи // Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1988
- Ерасов. 1990 – *Ерасов Б. С.* Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). М., 1990.
- Ермаков. 1991 – *Ермаков М. Е.* Гао сян чжуань – памятник биографической литературы китайского буддизма // Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов. М., 1991
- Ермаков. 1994 – *Ермаков М. Е.* Мир китайского буддизма. Спб., 1994
- Ёкёку. 1979 – Ёкёку – классическая японская драма. М., 1979
- Ёсицунъ-ки. 1976 – Ёсицунъ-ки (Сказание о Ёсицунъ) // Нихон котэн бунгаку дзэнсю (Полное собрание японской классической литературы). Токио. 1976. Т. 31.
- Жуков, Барг и др. 1979 – *Жуков Е. М., Барг М. А., Черняк Е. Б., Павлов В. И.* Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979
- Жэньван. 1924–1932 – *Жэньван* хуо баньжо боломито цзин (Сутра праджняпарамиты чело-весколюбивого государя, защищающая страну) // Тайсэ синсю дайдоккэ. Токио. 1924–1932. Т. 8. № 245–246.
- Завадский. Новикова. 1986 – *Завадский С. А., Новикова Л. И.* Искусство и цивилизация. М., 1986
- Игнатович. 1984 – *Игнатович А. И.* Концепция бытия школы Тянтай в интерпретации Нити-рина // Философские вопросы буддизма. Новосибирск. 1984
- Игнатович. 1986 – *Игнатович А. И.* Доктрина «у ши ба цзяо»: принцип построения и функциональное значение // XVII НКОГК. Тезисы и доклады. М., 1986.
- Игнатович. 1988 – *Игнатович А. И.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1988
- Илюшечкин. 1983 – *Илюшечкин В. П.* Цивилизация и общественные формации // Цивилизация и исторический процесс. М., 1983. С. 11.
- История и культура... 1990 – История и культура Древней Индии. Тексты. М., 1990

История Чойджид... 1990. — История Чойджил-даггини / Факсимиле рукописи, транслитерация текста, перевод с монгольского, исследование и комментарий А. Г. Сазыкина. М., 1990.

Источник мудрецов, 1968. — Источник мудрецов. Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. / Подготовка текста, перевод и комментарий Р. Е. Пубася и Б. Д. Дандарона. Улан-Удэ, 1968.

Ионсва, 1982. — Ионсва Ю. В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Коре. Середина XIX — начало XX в. М., 1982.

Какабадзе, 1979. — Какабадзе З. М. Культура и цивилизация // Культура в свете философии. Тбилиси, 1979. С. 194–195.

Кара-Мурза, 1989. — Кара-Мурза А. А. Общее и особенное в цивилизационно-формационном развитии человечества (проблемы методологии) // Цивилизация: теория, история и современность. М., 1989. С. 105–118.

Керимов, Орлов, 1983. — Керимов В. И., Орлов А. А. Обсуждение философско-методологических проблем цивилизации // Вопросы философии. 1983. № 7. С. 165.

Клягин, 1989. — Клягин Н. В. Цивилизация и некоторые проблемы денежного обращения // Цивилизация: теория, история и современность. М., 1989. С. 20–35.

Кобищанов, 1981. — Кобищанов Ю. М. На заре цивилизации: Африка в древнейшем мире. М., 1981.

Конзе, 1993. — Конзе Э. Буддийская медитация. М.: Изд-во МГУ, 1993.

Корнев, 1987. — Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987.

Кочергина, 1987. — Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. М., 1987.

Кравцова, 1990. — Кравцова М. Е. Буддийская поэзия раннесредневекового Китая // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990. С. 160–184.

Левек, 1989. — Левек П. Эллинистический мир. М., 1989.

Лепехов, 1982. — Лепехов С. Ю. Опыт социально-психологического изучения ценностных ориентаций в обществе «Игуаньяла» // Вторая Всесоюзная школа молодых востоковедов. М., 1982. Т. I. Ч. II. С. 282–284.

Лепехов, 1986. — Лепехов С. Ю. Психологические проблемы в «Хридая-сутре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.

Лепехов, 1989. — Лепехов С. Ю. Сравнительный анализ традиций Абхидхармы и Праджняпарамиты // Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989. С. 65–81.

Лепехов, 1990. — Лепехов С. Ю. Буддизм: философия освобождения или освобождение от философии? // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М., 1990. С. 73–107.

Лепехов, 1991. — Лепехов С. Ю. Идеи пуныяады в коротких сутрах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. Новосибирск, 1991. С. 90–104.

Лепехов, 1995. — Лепехов С. Ю. Праджняпарамита в ранней Махаяне // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 95–146.

Лепехов, 1995. — Лепехов С. Ю. «Свалпакшара-сутра» в традициях Праджняпарамиты и Ваджраяны // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 164–174.

Лепехов, 1995. — Лепехов С. Ю. Влияние праджняпарамитских идей на философию буддизма Махаяны // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995. С. 5–23.

Лепехов, 1997. — Лепехов С. Ю. Буддийская культура и буддийская цивилизация // Методические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1997. С. 142–160.

Лепехов, 1997. — Лепехов С. Ю. Некоторые проблемы генезиса буддийской цивилизации // Доклады и тезисы международного симпозиума «Бурят-монголы накануне III тысячелетия. Опыт человеческой цивилизации. Россия – Восток – Запад в судьбе народа». Улан-Удэ, 1997. С. 97–101.

Лепехов, 1997. – *Лепехов С. Ю.* Праджняпарамита и Малхьямика в монгольской и бурятской культурной традиции // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997. С. 127–141.

Лепехов, 1998. – *Лепехов С. Ю.* Буддийская философия как идэйная основа буддийской цивилизации // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М., 1998. С. 20–45.

Лепехов, 1998. – *Лепехов С. Ю.* Буддийская цивилизация как альтернативный путь развития в эпоху глобального кризиса // Буддизм в системе мировой цивилизации. Элиста, 1998.

Лепехов, 1998. – *Лепехов С. Ю.* Цивилизационная программа Алюки и ее реализация в процессе распространения буддизма Махаяны // Материалы научной конференции «Цыбиковские чтения-7». Улан-Удэ, 1998. С. 140–143.

Ленхов, Очиров, 1984. – *Лепехов С. Ю., Очиров Д. Э.* Диалектика социального отражения и региональные проблемы науки и культуры // Информационные материалы Философского общества АН СССР. М., 1984. С. 8–15.

Литвинский, 1972. – *Литвинский Б. А.* Буддизм и среднеазиатская цивилизация // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 148–169.

Ломбоцэрэнов, 1995. – *Ломбоцэрэнов Д.-Ж.* История селенгинских монгол-бурят // Бурятские летописи. Улан-Удэ, 1995.

Лхагвасурен, 1995. – *Лхагвасурен Л.* Философские взгляды Д. Данзанрабжи // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995.

Лысенко, 1994. – *Лысенко В. Г.* Ранняя буддийская философия // Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

Малявин, 1997. – *Малявин В. В.* Феномен синкретических религий в Китае // Проблемы Дальнего Востока. 1997. № 1. С. 107–121; № 2. С. 130–141.

Маркарян, 1973. – *Маркарян Э. С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973.

Мартынов, 1982. – *Мартынов А. С.* Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036–1101) и Чжу Си (1130–1200) // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

Массон, 1989. – *Массон В. М.* Первые цивилизации. Л., 1989.

Махаяна шраддхотпада... 1992. – Тракта́т о пробуждении веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра) / Перевод с китайского Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Альманах. СПб., 1992. Вып. 1. С. 35–65.

Махаяна шраддхотпада... 1993. – Тракта́т о пробуждении веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада шастра) / Перевод с китайского Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Альманах. СПб., 1993. Вып. 2. С. 40–61.

Межуев, 1977. – *Межуев В. М.* Культура и история. М., 1977.

Мелетинский, 1983. – *Мелетинский Е. М.* Средневековый роман. М., 1983.

Минаев, 1887. – *Минаев И. П.* Буддизм: Исследования и материалы. СПб., 1887. Т. 1, вып. 1.

Мифы, 1980. – Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1–2.

Младшая Элда, 1970. – Младшая Элда. М., 1970.

Монтевич, 1972. – *Монтевич В. М.* О символике ламаистских субурганов // Центральная Азия и Тибет: История и культура Востока Азии. Новосибирск, 1972. Т. 1.

Мосс, 1996. – *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М., 1996.

Мур, 1984. – *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1984.

Мурасаки Сикибу, 1992–1993. – *Мурасаки Сикибу.* Повесть о Гэндзи (Гэндзи-моногатари) / Перевод Т. Соколовой-Делюсной. В 4 кн. М., 1992–1993.

Мчедлов, 1980. – *Мчедлов М. П.* Социализм – становление нового типа цивилизации. М., 1980.

Мяля, 1973. – *Мяля Л.* Основные термины праджняпарамитской психологии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 309. Труды по востоковедению. Тарту, 1973. Вып. III. С. 202–215.

- Мяль, 1975. – *Мяль Л.* Некоторые проблемы возникновения махаяны // Центральная Азия и Кушанскую эпоху. М., 1975. Т. II. С. 219–222.
- Мяль, 1987. – *Мяль Л.* Дхарма – текст и текстопорождающий механизм // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 754. Труды по знаковым системам. Тарту, 1987. Вып. 21. С. 22–26.
- Нестеркин, 1984. – *Нестеркин С. П.* Некоторые философско-психологические аспекты чань-ских гун-ань // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С. 72–80.
- Нестеркин, 1995. – *Нестеркин С. П.* «Абхисамаяламкара» в Индии и Тибете // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 146–164.
- Никольская, 1984. – *Никольская С. В.* Буддийские мотивы в романе У Чэнъэня «Путешествие на Запад» (XVI в.) // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С. 114–123.
- Нихон рэнки, 1974. – *Нихон рэнки* (Записи о чудесах Японии) // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Большое собрание японской классической литературы). Токио, 1974. Т. 70.
- Нихон сёки, 1974. – *Нихон сёки* (Записи о Стране восходящего солнца) // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Большое собрание японской классической литературы). Токио, 1974. Т. 68.
- Новикова, 1992. – *Новикова Л. И.* Цивилизация как идея и как объяснительный принцип // Цивилизации. М., 1992. Вып. 1. С. 9–26.
- Носэ, 1958–1960. – *Носэ А.* Дзэми дзюрокусибусю хёсаку (Комментарий к 16 соч. Дзэми). Токио, 1958–1960. Т. 1.
- Ночная песня..., 1989. – *Ночная песня* погонщика Ёсаку из Тамба. Японская классическая драма XIV, XV и XVII веков. М., 1989.
- Огибенин, 1968. – *Огибенин Б. Л.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.
- Пагсам., 1991. – *Пагсам-джонсан*: история и хронология Тибета / Перевод с тибетского, предисловие и комментарии Р. Е. Пубаева. Новосибирск, 1991.
- Парибок, 1987. – *Парибок А. В.* О буддийском понятии «первой арийской личности» в связи с символической воды в буддизме // Литература и культура Древней и средневековой Индии. М., 1987.
- Платон, 1990. – *Платон.* Собрание сочинений. М., 1990. Т. 1.
- Повесть..., 1982. – *Повесть о доме Тайра* / Перевод со старояпонского И. Львовой. М., 1982.
- Познер, 1994. – *Познер П. В.* История Вьетнама эпохи древности и раннего средневековья до X в. н. э. М., 1994.
- Попов, 1984. – *Попов К. А.* Законодательные акты средневековой Японии. М., 1984.
- Пропп, 1986. – *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Пубасв, 1981. – *Пубасв Р. Е.* «Пагсам-чжонсан» – памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981.
- Пятигорский, 1973. – *Пятигорский А. М.* «Знание» как «Знак личности» в духовной культуре Древней Индии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 309. Труды по востоковедению. Тарту, 1973. Вып. II. С. 216–265.
- Радхакришнан, 1956. – *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1.
- Рейснер, 1984. – *Рейснер Л. И.* «Цивилизация» и «формация» в обществах Востока и Запада // Азия и Африка сегодня. 1984. № 6. С. 22–25.
- Рерих, 1983–1993. – *Рерих Ю. И.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. М., 1983–1993.
- Ригведа, 1972. – *Ригведа* (избранные гимны). М., 1972.
- Ригведа, 1989. – *Ригведа.* Мандалы I–IV / Издание подготовила Т. Я. Елнзаренкова. М., 1989.
- Рифтин, 1970. – *Рифтин Б. Л.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). М., 1970.
- Рифтин, 1979. – *Рифтин Б. Л.* От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.
- Розенберг, 1991. – *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.

Рудой, 1980. – *Рудой В. И.* Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы. Исследование, перевод, тексты и санскрито-тибетско-киргизские терминологические соответствия: Автореф. дис. Л., 1980.

Рудой, 1990. – *Рудой В. И.* Введение в буддийскую философию // Васабандху Абхидхармакопи. Раздел первый. Анализ по классам элементов / Перевод с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990

Рудой, 1993. – *Рудой В. И.* Истоки идеологии индо-буддийской традиции // Буддизм в переводе: Альманах. СПб., 1993. Вып. 2. С. 339–356.

Рудой, Островская, 1997. – *Рудой В. И., Островская Т. В., Ермакова Т. В.* Религиозный идеал в системе категорий буддийской культуры // Восток. 1997. № 3. С. 45.

Сагатовский, 1983. – *Сагатовский В. И.* Понятие цивилизации в системе фундаментальных характеристик исторического процесса // Цивилизация как проблема исторического материализма. М., 1983. Ч. 3.

Сазыкин, 1988. – *Сазыкин А. Г.* Рукописная книга в истории культуры монгольских народов. Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1988.

Сайкаку, 1959. – *Сайкаку Ичару.* Новеллы. М., 1959.

Сайко, 1989. – *Сайко Э. В.* Вопросы стадийного анализа всемирно-исторического развития цивилизации // Цивилизация: теория, история и современность. М., 1989. С. 2–19.

Сантё, Кукай, 1969. – *Сантё, Кукай сю.* Ватанабэ Сёко хэнтё (Собрание сочинений Сайдё и Кукай, составитель Ватанабэ Сёко) // Серия «Нихон-но сисо» (Японская мысль). Токио, 1969. Вып. 1. Т. 1.

Самозванцева, 1995. – *Самозванцева Н. В.* Буддисты-паломники // Религии Древнего Востока М., 1995

Светлов, 1985. – *Светлов И. Е.* Путь богов. М., 1985.

Свиридов, 1981. – *Свиридов Г. Г.* Японская средневековая проза сэбува. М., 1981.

Семенцов, 1981. – *Семенцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.

Семенцов, 1988. – *Семенцов В. С.* Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток – Запад. Исследования, перевод, публикации. М., 1988. С. 6–27.

Семенцов, 1989. – *Семенцов В. С.* К происхождению термина dhamma/dharma в буддизме тхеравады // Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989. С. 61–65.

Семичов, Парфионович, 1963. – *Семичов Б. В., Парфионович Ю. М., Дандарон Б. Д.* Краткий тибетско-русский словарь. М., 1963.

Сёку Нихонги, 1972. – *Сёку Нихонги* (Продолжение «Записей о Стране восходящего солнца»). Токио, 1972. Т. 1.

Скрынникова, 1988. – *Скрынникова Т. Д.* Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия (XVI–XX века). Новосибирск, 1988.

Скрынникова, 1997. – *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997

Сон в нефритовом павильоне, 1982. – *Сон в нефритовом павильоне* / Перевод с корейского Г. Рачкова под редакцией Э. Шустера. Стихи в переводе Э. Шустера. Предисловие и комментарий В. Сорокина. М., 1982.

Степанянц, 1987. – *Степанянц М. Т.* О некоторых общих проблемах изучения истории философии зарубежного Востока // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987. С. 3–13.

Степанянц, 1993. – *Степанянц М. Т.* Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода) // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 3–22.

Степанянц, 1997. – *Степанянц М. Т.* Восточная философия. М., 1997.

- Столкновение... 1995. – «Столкновение цивилизаций»: перспективы и альтернативы. «Круглый стол» ученых // Общественные науки и современность. 1995. № 4.
- Стужина. 1974 – *Стужина Э. П.* Городской монастырь и средневековый город в Китае (некоторые аспекты взаимоотношений) // История и культура Китая. М., 1974. С. 275–293.
- Сэй-Сёнагон. 1983. – *Сэй-Сёнагон.* Записки у изголовья / Перевод В. Марковой. М., 1983.
- Тан... 1959. – Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан). Пекин. 1959.
- Терентьев. 1981. – *Терентьев А. А.* Опыт унификации музейного описания буддийских изображений // Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981.
- Терентьев. 1989. – *Терентьев А. А.* Сутра сердца Праджняпарамиты и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. М., 1989.
- Терентьев, Шохин. 1994. – *Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
- Тибет. 1994. – Тибет. Правда, основанная на фактах. Издание Департамента информации и международных отношений Центральной тибетской администрации Его Святейшества Далай-ламы Дхармасала. 1993; М., 1994.
- Тобоев. 1995. – *Тобоев Т.* Прошлая история хоринских и агинских бурят // Бурятские летописи Улан-Удэ. 1995.
- Тойнби. 1991. – *Тойнби А.* Постигание истории. М., 1991.
- Топоров. 1972. – *Топоров В. Н.* Мадхьямики и эсаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 51–68.
- Топоров. 1979. – *Топоров В. Н.* Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма // Литература и культура Древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 134–149.
- Торчинов. 1981. – *Торчинов Е. А.* Буддийская иконография Праджняпарамиты и некоторые аспекты праджняпарамитской философии // Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981.
- Торчинов. 1988. – *Торчинов Е. А.* Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. 1988. № 2. С. 45–54.
- Торчинов. 1990. – *Торчинов Е. А.* Буддизм и государство средневекового Вьетнама // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990. С. 139–159.
- Троцевич. 1982. – *Троцевич А. Ф.* Чань-буддизм и корейская художественная проза // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982. С. 16–27.
- Туган. 1995. – *Туган Лопсан Чойкыи Ныма.* Хрустальное Зерцало философских систем (Думга Шелкыи Мзлон) Глава «Сахьяпа» / Перевод с тибетского, предисловие, введение и комментарий Р. Н. Крапивиной Дацан Гунзэчойнэй. Спб., 1995.
- Удзисюи-моногатари. – Удзисюи-моногатари // Нихон котэн бунгаку дзэнсю (Полное собрание японской классической литературы). Токио. 1975. Т. 23.
- Упанишады. 1992. – Упанишады / Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. М., 1992.
- У чжао. 1924–1932. – *У чжао (Асанга).* Цзинь ган по жолунь (Комментарий на Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутру) // Тайсё синсю дайдокоё. Токио, 1924–1932. Т. 25. № 1510.
- У Чэнънь. 1994. – *У Чэнънь.* Путешествие на Запад. В 4 т. М., 1994.
- Фо сюэ.. 1984. – Фо сюэ да цы дянъ (Большой энциклопедический словарь буддизма). Пекин. 1984.
- Фукуяма. 1990. – *Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134.
- Ханьясингёкова. 1971. – Ханьясингёкова. Эйхэйди. 1971.
- Хань Бусянь. 1960. – *Хань Бусянь.* Чжунго чжунгу чжэсюэ шию (Очерк истории средневековой китайской философии). Тайбэй. 1960.

Хисаману, 1968 – *Хисаману С.* Кокубунгаку – хохо то тайсе (Национальная литература – метод и объект) // Тэсакусю (Собрание сочинений). Токио, 1968. Т. 1.

Хо Тайко., 1938 – *Хо Тайко* синэскисю кайсэцу (Подлинные рукописи Тайко Тоётоми с комментариями). Токио, 1938.

Хуан Чаньхуа, 1973 – *Хуан Чаньхуа.* Фодзю гэ цзундан (Догматика всех буддийских школ Раздел Фасян). Тайбэй, 1973.

Хуэй-цзяо, 1991 – *Хуэй-цзяо.* Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). Перевод с китайского, исследование, комментарий и указатели М. Е. Ермакова. В 3 т. М., 1991. Т. 1 (Раздел 1: Переводчики).

Хуэй-юань, 1993 – *Хуэй-юань.* Монах не должен оказывать почести императору. Перевод с китайского А. С. Мартынова // Буддизм в переводах. Альманах. СПб., 1993. Вып. 2.

Цао Сюэцинь, 1995 – *Цао Сюэцинь.* Сон в Красном тереме. В 3 т. М., 1995.

Цзиньган, 1924–1932 – *Цзиньган* баньжо боломи цзин (Ваджраччхедика-праздникарамита-сутра) // Тайсё синсю дайдокё. Токио, 1924–1932. Т. 8. № 235.

Цзинь Пин Мэй, 1994 – *Цзинь, Пин. Мэй* (Цветы сливы в золотой вазе). В 4 т. М., 1994.

Цзун-ми, 1924–1932 – *Цзун-ми.* Юань жинь лунь (О началах человека) // Тайсё синсю дайдокё. Токио, 1924–1932. Т. 45.

Цудзи, 1969 – *Цудзи Д.* Нихон буккё си (История японского буддизма). Токио, 1969. Т. 1.

Цыбиков, 1981. 1. – *Цыбиков Г. И.* О монгольском переводе «Лам-рим чен мо» // Избранные труды. Новосибирск: Наука, 1981. Т. 1.

Цыбиков, 1981. 2. – *Цыбиков Г. И.* Буддист-паломник у святых Тибета // Избранные труды. Новосибирск: Наука, 1981. Т. 2.

Черный, 1998 – *Черный Г. И.* Биофизическая модель устойчивого развития цивилизаций // Общественные науки и современность. 1998. № 3. С. 143.

Чжи-пань, 1924–1932 – *Чжи-пань.* Фоцзю тун цзи (Общая хроника буддийских патриархов) // Тайсё синсю дайдокё. Токио, 1924–1932. Т. 49. № 2035.

Чхандогья упанишада, 1992 – *Чхандогья упанишада.* Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1992.

Шаймухамбетова, 1987 – *Шаймухамбетова Г. Б.* О методологических аспектах темы соотношения философии и религии на Востоке // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987. С. 14–29.

Шаймухамбетова, 1995 – *Шаймухамбетова Г. Б.* Гегель и Восток. Принципы подхода. М., 1995.

Шарма, 1987 – *Шарма Р. Ш.* Древнеиндийское общество. М., 1987.

Ши цинь (Васубандху), 1924–1932 – *Ши цинь (Васубандху).* Цинь ган сянь лунь (Комментарий на Ваджраччхедика-праздникарамита-сутру) // Тайсё синсю дайдокё. Токио, 1924–1932. Т. 25. № 1512.

Шихуа, 1987 – *Шихуа* о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги. М., 1987.

Шмидт, 1843 – *Тибетско-русский словарь*, составленный Я. Шмидтом. СПб., 1843.

Шохин, 1994 – *Шохин В. К.* Брахманистская философия. М., 1994.

Шохин, 1998 – *Шохин В. К. Ф. И.* Шербатской и его компаративистская философия. М., 1998.

Шпенглер, 1993 – *Шпенглер О.* Закат Европы. Новосибирск, 1993.

Штаерман, 1992 – *Штаерман Е. М.* Проблема римской цивилизации // Цивилизации. М., 1992. Вып. 1. С. 88–111.

Шербатской, 1988 – *Шербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Эйзенштадт, 1995 – *Эйзенштадт С. И.* Прорывы Освятого времени // Цивилизации. М., 1995. Вып. 3.

Эйсай, 1924–1932 – *Эйсай.* Кодзэн гококу-рин (Трактат о защите страны посредством проповеди Дзэн) // Тайсё синсю дайдокё. Токио, 1924–1932. Т. 80. № 2543.

- Jaiminiya Brahmana, 1974. — *Jaiminiya Brahmana I*. 1-65 / Text, transl. etc. by H. W. Bodewitz. Leiden, 1974.
- Jayatilleke, 1973. — *Jayatilleke K. N.* The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon. I. 1973.
- Japanese-English Buddhist, 1979. — Japanese-English Buddhist Dictionary. Tokyo, 1979.
- Jashke, 1881. — *Jashke H. A.* Tibetan-English Dictionary. L., 1881.
- Kaistra, 1967. — *Kaistra J. H.* Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism. Leiden, 1967.
- Kathavatthu, 1894. — *Kathavatthu* / Ed. A. C. Taylor. L., 1894-1897. Vol. 1-2.
- Kavolis, 1995. — *Kavolis V.* Civilization Analysis as a Sociology of Culture. N. Y., 1995.
- Kumar, 1993. — *Kumar B.* The Critical Edition of Yuktisastika-karika of Nagarjuna // The Tibet Journal, Vol. XVIII, N 3. Autumn 1993. P. 3-16.
- Lamotte, 1954. — *Lamotte E.* Sur la Formation du Mahayana // Asiatica, Leipzig, 1954.
- Lamotte, 1974. — *Lamotte E.* Passions and impregnations of the Passions in Buddhism // Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner. Dordrecht, Holland, 1974. P. 91-104.
- Lamotte, 1983-1984. — *Lamotte E.* The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism // Buddhist Studies Review, L., 1983-1984. Vol. 1. N 1. P. 6.
- Ling, 1974. — *Ling T. O.* Buddhist Values and the Burmese Economy // Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner. Dordrecht, 1974. P. 105-118.
- Mahabharata, 1933-1966. — Mahabharata Anuvasanaparva. Poona, 1933-1966.
- Mahāyānasūtrasamgraha, 1964. — Mahāyānasūtrasamgraha / Ed. by P. L. Vaidya. P. H. Darbhanga, 1964.
- Majjhima-Nikaya (M), 1888. — Majjhima-Nikaya / Ed. V. Trencker, R. Chalmers. L., 1888.
- Marrou, 1966. — *Marrou H.* The meaning of history. Baltimore; Dublin, 1966.
- Melko, 1969. — *Melko M.* The Nature of Civilizations. Boston, 1969.
- Michaud, Marc, 1981. — *Michaud G., Marc E.* Vers une science des civilisation? Bruxelles, 1981.
- Mngon pa mdzod (Abhidharmakosha). Xil.
- Mookerji, 1947. — *Mookerji R. K.* Ancient Indian Education. L., 1947.
- Monier-Williams, 1995. — *Monier-Williams M. A.* A Dictionary English and Sanskrit. Delhi-Varanasi. Patna, 1995.
- Murti, 1960. — *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1960.
- Nakamura, 1967. — *Nakamura H.* A History of Developments of Japanese Thought (from 592 to 1868). Tokyo, 1967. T.1-2.
- Norman, 1988. — *Norman K. R.* Symposium on the Date of the Buddha // Buddhist Studies Review, L., 1988. Vol. 5. N 2. P. 149-154.
- Nukariya, 1973. — *Nukariya Kaiten.* The Religion of the Samurai. A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan. L., 1973.
- Obermiller, 1932-1933. — *Obermiller E.* The Doctrine of Prajna-Paramita, as exposed in the Ahhisamayalankara of Maitreya // Acta Orientalia, 1932-1933. Vol. XI.
- Obermiller, 1943. — *Obermiller E.* Analysis of the Ahhisamayalankara. Calcutta, 1943. Vol. III.
- Padmasiri, 1979. — *Padmasiri de Silva M. W.* An Introduction to Buddhist Psychology. N. Y., 1979.
- Pancavimcatīśāśrikā, 1943. — Pancavimcatīśāśrikā Prajñāpāramitā / Ed. by N. Dutta. Calcutta, 1943.
- Pattisambhita, 1907. — *Pattisambhita Magga*. Pali Text Society. Vol. 2 // Sunnapatha. L., 1907.
- Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Rgs), 1960. — Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā / Sanskrit and Tibetan text ed. by E. Obermiller. Photomechanic reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by E. Conze // Indo-Iranian Reprints, V. The Hague, 1960.
- Piyadassi Thera. — *Piyadassi Thera.* Buddhist Meditation. Kandy.
- Rahula, 1974. — *Rahula W.* Wrong Notions of Dharmatā (Dhammatā) // Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner. Dordrecht, Holland, 1974.

- Rahula, 1982. – *Rahula W. Theravada and Mahayana Buddhism // Buddhists for Peace*. 1982. N 2 (Vol. 4).
- Rawlinson, 1977. – *Rawlinson A. The Position of the Astasāhasrikā Prajñāpāramitā in the Development of Early Mahayana // Prajnaparamita and Related Systems: Studies in Honor of Eduard Conze*. Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. I. Berkeley, 1977.
- Racz, 1997. – *Racz I. I. Tibet. From the ancient Yarlung Kings to the Lamaist Civilization // Методические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока*. Улан-Удэ, 1997.
- Rhys Davids. 1899. – *Dialogues of the Buddha / Transl. by T. W. Rhys Davids*. Sacred Books of the Buddhists. Vol. III. L., 1899.
- Rigzin Tsepak. 1986. – *Rigzin Tsepak. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*. Dharamsala, 1986.
- Rotermund, 1965. – *Rotermund H. Die Legende des Enno-Gyōja // Orientas Extremus*. 1965. Jg. 12, N 2.
- Ruegg, 1977. – *Ruegg D. The gorta, ekayana and tathāgatarbha theories of the Prajñāpāramitā according to Dharmamitra and Abhayakaragupta // Prajnaparamita and Related Systems: Studies in Honor of Eduard Conze*. Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. I. Berkeley, 1977. P. 283–312.
- Saddharmapundarikasutra. 1912. – *Saddharmapundarikasutra / Ed. H. Kern and B. Nanjio // Bibl. Buddh.* St.-Petersburg, 1912.
- Saddharmapundarikasutra. 1981. – *Saddharmapundarikasutra. Central Asian Manuscripts / Ed. by Hirolumi Toda*. Tokushima, Japan, 1981.
- Schumasher, 1965. – *Schumasher E. F. Buddhist Economics // Asia: A Handbook*. L., 1965.
- Schumasher, 1975. – *Schumasher E. F. Small is Beautiful: A Study of Economics as a People Mattered*. L., 1975.
- Seng ge Bzang po. – *Seng ge Bzang po (Haribhadra) Rtogs par sla ba / bsTan gyur*. Mdo 'grel. Xil Ko'ushika... – *Shes-rab-kyi-pha-rol-tu phyin-pa Ko'ushika shes bya-ba // Narthang bKa'-gyur*. Snatshogs 256 a-258 a. Rgyud DA 505 b-508 a.
- Shibayama, 1974. – *Shibayama Zenkei. Zen Comments on the Mumonkan / Trans. Sumiko Kudo*. N. Y., 1974.
- Sorokin, 1937–1941. – *Sorokin P. A. Social and Cultural Dynamics*. N. Y., 1937–1941. Vol. 1–4.
- Sorokin, 1956. – *Sorokin P. A. Toynbee's philosophy of history // Toynbee and history*. Boston, 1956. P. 179–181.
- Spiro, 1971. – *Spiro M. F. Buddhism and Society. A Grate Tradition and its Burmese Vicissitudes*. L., 1971.
- Stein, 1972. – *Stein R. A. Tibetan Civilization*. L., 1972.
- Sukhavati-vyuha. 1972. – *Sukhavati-vyuha / Ed. F. Max Mueller and B. Nanjio // Anecdota Oxoniensis. Aryan Series*. Vol. I. P. II. Amsterdam, 1972.
- Svalpākṣarā... 1961. – *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha P. I / Ed. P. L. Vaiya // Buddhist Sanskrit Texts*. Darbhanga, 1961. Vol. 17. P. 93 f.
- Çūnyatāsaptati. – *Çūnyatāsaptati / Tr. by gZhon nu mchog, gNyan Dharma grags and Khu lo // bsTan gyur*. Peking ed., vol. 95 Mdo 'grel (Dbu ma) XVII. 5227, Tsa, fol. 27 a–30 b; Narthang ed. 3218, Tsa, fol. 24 a–26 a. Xil.
- Takekoshi, 1930. – *Takekoshi Yosaburo. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan*. L., 1930. Vol. 1–3.
- Tamaki, 1972. – *Tamaki Koshiro. The Way of Bodhisattvahood as viewed in Tien-Tai Teaching // Memories of The Research Department of The Toyo Bunko*. Tokyo, 1972. N 30.
- The Book..., 1968. – *The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism / Ed. and transl. by R. E. Emmerick*. L., 1968.
- The Collection..., 1957. – *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima Nikaya)*. L., 1957. Vol. II.

- The Jataka, 1962. – The Jataka / Ed. by Fausboll. Paly Text Society. Vol. I. L., 1962.
- Thieme, 1957. – *Thieme P. Mitra and Aryaman*. New Haven, 1957. P. 39.
- Tola, Dragonetti, 1985. – *Tola F., Dragonetti C.* Nagarjuna's Catustava. Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1985. Vol. 13. N 1. P. 7–38.
- Tucci, 1932. – *Tucci G.* Two Hymns of the Catuh-stava of Nagarjuna // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L., 1932.
- Tyler, 1993. – *Tyler R.* The Book of the Great Practice: The Life of the Mt. Fuji Ascetic Kakugyo Tobutsu Ku // Asian Folklore Studies. Vol. LII–2. Nagoca. 1993.
- Vajracchedikā (V), 1957. – *Vajracchedikā prajñāpāramitā-sūtra* / Ed. E. Conze. Serie Orientale. Roma, 1957. Vol. XIII. P. 27–63.
- Visuddhimaggo, 1921. – *Visuddhimaggo* / Ed. by Rhis Davids. L., 1921. Vol. 2.
- Vyavahārasiddhi. – *Vyavahārasiddhi* / Āntarākṣita. Madhyamakālamkāravṛtti // bsTan 'gyur. Peking ed., vol. 95 Mdo 'grel (Dbu ma) XVII, 5285, Tsā, fol. 69 b.
- Wayman, 1974. – *Wayman A.* The Intermediate-state dispute in Buddhism // Buddhist Studies in Honour of I. D. Horner. Dordrecht, Holland, 1974.
- Yuktiśāstikākārikā. – *Yuktiśāstikākārikā* / Tr. by Muditasrī and Nyi ma grags // bsTan 'gyur. Peking ed., vol. 95 Mdo 'grel (Dbu ma) XVII, 5225, Tsā, fol. 22 b–25 a; Narthang ed. 3216, Tsā, fol. 20 b–22 b. Xil.
- Yuyama, 1977. – *Yuyama A.* The First Two Chapters of the Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Rgs) // Prajnaparamita and Related Systems. Berkeley, 1977.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Примечания.....	5
Глава I. Становление буддийской цивилизации и ранняя Махаяна.....	6
§ 1. «Буддийская цивилизация» – к определению понятия.....	6
§ 2. Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации.....	12
§ 3. Некоторые проблемы формирования буддийской культуры и буддийской цивилизации.....	22
§ 4. Влияние Праджняпарамиты на формирование ранней Махаяны.....	27
§ 5. Цивилизация Ашоки и распространение буддизма Махаяны.....	36
Примечания.....	61
Глава II. Генезис основных философских категорий и концепций буддизма.....	63
§ 1. Дхарма, дхьяна и дана.....	63
§ 2. «Органы» (<i>indriya</i>) и «загрязнения» (<i>āsrava</i>).....	68
§ 3. Пратитьясамутпада, шунья и анта-бхава (бардо).....	75
§ 4. Дхармата, дхармадхату и дхармакайа.....	82
§ 5. Татхата, Татхагата и татхагатагарбха.....	89
§ 6. Праджня и Праджняпарамита.....	96
§ 7. Ранняя Мадхьямика и влияние пражняпарамитских идей на философию буддизма Махаяны.....	102
Примечания.....	115
Глава III. Воздействие философских идей буддизма на политику, культуру и идеологию стран Центральной и Восточной Азии.....	118
§ 1. Буддийский текст в дальневосточной и центральноазиатской культурной традиции.....	118
§ 2. Влияние идей Праджняпарамиты и Мадхьямики на идеологию народных движений традиционного Китая и их цивилизационное значение.....	122
§ 3. Влияние Праджняпарамиты и Мадхьямики на формирование философии, государственной идеологии и культуры стран Восточной Азии в средние века.....	128
§ 4. Праджняпарамита и Мадхьямика в тибетской, монгольской и бурятской культурной традиции.....	168
Примечания.....	179
Заключение.....	182
Приложение.....	184
Праджняпарамита в стихах о накоплении драгоценных качеств.....	184
Сутра, излагающая Суть Победоносной Праджняпарамиты.....	201
Победоносная Благородная Праджняпарамита в Несколько Слов.....	202
Сутра Праджняпарамиты, изложенная Каушике.....	203
Сутра Победоносной Праджняпарамиты, Матери всех Татхагат, в Одну Букву.....	205
Нагарджуна. Доказательства в шестидесяти строках (Юктишаштика).....	205
Нагарджуна. О пустоте в семидесяти строках (Шуньятасантати).....	212
Нагарджуна. Доказательство [с использованием] условных определений (Вьявахарасиддхи).....	221
Литература.....	223

Лепехов Сергей Юрьевич

**ФИЛОСОФИЯ МАДХЬЯМИКОВ
И ГЕНЕЗИС БУДДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Тематический план выпуска изданий СО РАН на 1999 г., № 258

Редакторы *А. А. Ананина, С. С. Золтоева*

Художник *Д. Т. Олов*

Корректор *Г. В. Кашина*

Верстка и макетирование *О. Ю. Горобец, Н. Д. Жамбаева*

Лицензия № 040936 от 13.01.99 г.

Подписано в печать 01.12.99. Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 27,9. Уч.-изд. л. 27,0.
Тираж 350. Заказ № 148.

Издательство БНЦ СО РАН, 670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Издательства БНЦ СО РАН,
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.