

**ТРАДИЦИИ АБХИДХАРМЫ,
ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ, ТАНТРЫ
И ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО
БУРЯТСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ
МЫСЛИТЕЛЕЙ**

Улан-Удэ
2008

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ БУДДОЛОГИИ
И ТИБЕТОЛОГИИ

**ТРАДИЦИИ АБХИДХАРМЫ,
ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ, ТАНТРЫ
И ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО
БУРЯТСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ**

Улан-Удэ
Издательско-полиграфический комплекс
ФГОУ ВПО ВСГАКИ
2008

УДК 2943 + 82 - 97
ББК Ю215 + Э35
Т 65

Научный редактор
д.филол.н., профессор **Л.Е. Янгутов**

Рецензенты:
д.филол.н., профессор **Н.А. Абрамова**
д.филол.н., доцент **А.М. Кузнецова**
к.филол.н. **Д.В. Аюшева**
д.и.н., профессор **И.Б. Батуева**

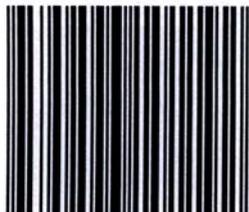
Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 07-03-62301а/Т.

Т 65 **Традиции абхидхармы, праджняпарамиты, тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей / Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии ; науч. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2008. – 172 с.**

ISBN 978-5-89610-119-2

В сборнике статей рассматриваются направления буддийской философской и сотериологической мысли, развивавшиеся в русле традиций Праджняпарамиты, Абхидхармы и Тантры. Рассматриваются канонические тексты буддизма, в которых нашли свое отражение основные идеи указанных направлений. Особое внимание уделяется творчеству бурятских религиозных деятелей, анализируются их сочинения в контексте общепобуддийских философских принципов. Сборник рассчитан на широкий круг читателей, в том числе на философов, историков и культурологов.

ISBN 978-5-89610-119-2



9 785896 101192

УДК 2943 + 82 - 97
ББК Ю215 + Э35

© Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН, 2008.
© Янгутов Л.Е., 2008.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
Янгутов Л.Е.	
О СУТРЕ «ДАО СИН БАНЬЖОБОЛОМИДО ЦЗИН» ..	13
Баяртуева Е. Ж.	
СТАНОВЛЕНИЕ ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ.....	27
Баяртуева Е. Ж.	
«ВАДЖРАЧХЕДИКА-ПРАДЖНЯПАРАМИТА-СУТРА» В КИТАЙСКОМ ПЕРЕВОДЕ	42
Хабдаева А.К.	
«САТЬЯСИДДХИ-ШАСТРА» В ИСТОРИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ	56
Хабдаева А.К.	
СТАНОВЛЕНИЕ АБХИДХАРМИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ	67
Намдакова О.Д.	
БУДДИЙСКИЕ СУТРЫ О ДХЬЯНЕ	81
Занданова Т.А.	
«БИ ЯНЬ ЛУ» И ПРАКТИКИ СПАСЕНИЯ ШКОЛЫ ЧАНЬ	94
Ветлужская Л.Л.	
ЭЛЕМЕНТЫ БУДДИЙСКОЙ ТАНТРЫ В КИТАЕ, ТИБЕТЕ И БУРЯТИИ	107

Ветлужская Л.Л.	
О СУТРЕ «ДА ЖИ ЦЗИН»	126
Жамбаева У.Б.	
ПРАКТИКА ПРЕОБРАЖЕНИЯ СОЗНАНИЯ	131
Чимитова Ц. В.	
О СУТРЕ «СУВАРНАПРАБХАСОТТАМА»	
И ЕЁ МОНГОЛЬСКОЙ И БУРЯТСКОЙ ВЕРСИЯХ ...	140
Шоболова С.И.	
ОСОБЕННОСТИ СОДЕРЖАНИЯ И СТРУКТУРЫ	
ПРОИЗВЕДЕНИЙ БУДДИЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ	
АВТОРОВ БУРЯТИИ	
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 19 ВЕКА	149
Бадмаева Д.Б-Ц.	
О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ БУДДИЗМА	
С МЕСТНЫМИ РЕЛИГИОЗНЫМИ ВЕРОВАНИЯМИ	
В ПЕРИОД ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ В КИТАЕ....	162

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник статей «Традиции Абхидхармы, Праджняпарамиты, Тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей» посвящен исследованию проблем буддизма, а также сочинений бурятских религиозных мыслителей в контексте таких направлений буддизма, как Абхидхарма, Праджняпарамита, Тантра. Большое значение в этом аспекте занимают источники на языке оригинала. В сборнике анализируются источники на языках стран распространения буддизма в Восточной и Центральной Азии.

Буддийские канонические тексты стали объектом пристального внимания ученых с самого начала зарождения науки, изучающей буддизм. Их исследование составляет фундаментальную основу всего комплекса буддологической науки. Научная значимость данного сборника видится не только в том, что его статьи посвящены анализу буддийских текстов, но и в том, что здесь анализируются тексты, представленные на разных языках: китайском, тибетском, монгольском и бурятском. В соответствии с этим, тематика статей затрагивает, как теоретические, так и религиозно-практические аспекты буддизма Китая, Тибета, Монголии и Бурятии. Китайскому блоку посвящены статьи Янгутова Л.Е., Хабдаевой А.К., Баяртуевой Е.Ж., Намдаковой О.Д., Зандановой Т.А. Тибетскому, монгольскому и бурятскому блоку посвящены статьи Ветлужской Л.Л., Жамбаевой У.Б., Чимитовой Ц.В., Шоболовой С.И.

Статьи сборника охватывают довольно широкий спектр философских и сотериологических проблем, представленных в буддийских текстах. Это анализ принципов философии Праджняпарамиты, значимости её идей для распространения учения Махаяны, особенности перевода буддийских текстов с языка оригинала на китайский язык; анализ элементов Ваджраяны Китая, Тибета, Монголии и Бурятии, общность и особенность этих элементов в различных ареалах его распространения; исследование фундаментальных принципов буддийской философии в процессе её эволюции от Хинаяны к Махаяне. Одно из центральных мест в буддизме, наряду с философией, занимает сотериология. В буд-

дизме сотериология была объектом главного и постоянного внимания не только монахов, но и простых мирян. Поэтому большое место в статьях сборника занимают исследования, посвященные важнейшему элементу буддийской сотериологии – медитации. Раскрывается основная суть медитации как одного из методов спасения. Медитация является необходимой частью буддийской сотериологии. Буддийская сотериология, в свою очередь, имеет исключительно важное значение для всех его школ и направлений. Она была объектом постоянного внимания теоретиков буддизма. Причем, их представления о тех или иных методах спасения служили доминантой их нравственно-психологической деятельности. Учение о спасении выступало в качестве динамической части всего буддийского комплекса, которая обуславливала его постепенную эволюцию. Спасение в буддизме фактически сводилось к самоусовершенствованию индивида с целью избавления от собственного «Я». Избавление от собственного «Я» – это основа основ учения о «спасении». Этот вопрос никогда не оспаривался буддистами. Но что касается конкретных путей и методов избавления от «Я», то здесь их мнения расходились.

«За всю историю развития буддизма было выдвинуто множество сотериологических концепций, предполагающих как путь нравственного совершенствования, так и медитацию. Представления буддистов о медитации, как важном пути достижения спасения, восходит уже к четырем благородным истинам. В восьмеричном пути медитация завершает ступени совершенствования личности» (см. статью Намдаковой О.Д. «Буддийские тексты о дхьяне»). Кроме того, рассматривается буддийская религиозная практика, которая связана с чаньскими парадоксами, получившими известность как гун-ань. «Гун-ань – это история, случившаяся с наставником и одним или несколькими учениками, которая затрагивает понимание или переживание просветленного ума. Такой случай обычно, хотя и не всегда, содержит диалог. Когда этот случай запомнили и записали, он становится «общественным случаем». Таково буквальное значение слова «гун-ань». Затем вошло в практику записывать эти истории, гун-ани уже начали применять другие наставники в качестве инструмента для просветления, зачитывая их своим ученикам, либо сами ученики ис-

следовали гун-ани самостоятельно» (см. статью Зандановой Т.А. «Би янь лу» и практики спасения школы чань»). В сборнике статей вводятся в научный оборот малоизвестные в отечественной буддологии тексты из серии «Ложонг дондуба», в которых раскрывают содержание практик тренировки ума для достижения просветления. Дается анализ бурятской и монгольской версиям сутры «Суварнапрабхасоттама».

Популярность этой сутры в Монголии и Бурятии во многом объясняется тем, что в ней изложены основные постулаты догматики буддизма Махаяны. И, наконец, в сборнике анализируются особенности содержания и структуры произведений буддийских религиозных авторов Бурятии второй половины XIX века, рассматриваются сочинения выдающихся бурятских мыслителей Данжинова, Дылгирова и Гальшиева.

В исследованиях буддийских текстов на языках стран Восточной и Центральной Азии, в их сравнительном анализе раскрывается общепбуддийский философский и сотериологический контекст, показано, что в этом контексте развивались теоретические концепции буддизма Китая, Тибета, Монголии и Бурятии.

Общепбуддийские философские и сотериологические принципы наиболее ярко отразились в переведенных на китайский язык сутрах и шастрах. В Китае сутры и шастры переводились практически одновременно с их созданием у себя на родине в Индии. За многие века были выработаны приемы и методы наиболее точной передачи идей и понятий буддизма. И, если учесть, что многие сутры были утеряны на языке оригинала – санскрите, то становится очевидной значимость буддийских текстов на китайском языке для понимания буддийской догматики, философии, сотериологии в их изначальном содержании, которое несли в народы Восточной и Центральной Азии первые буддийские миссионеры. Проникая в различные страны, буддизм обнаружил удивительную способность к приспособлению к местным условиям, в результате чего он претерпел множество изменений. Уже в самой Индии он не был единым учением, а, проникая в другие страны, вбирал в себя элементы местных традиций, порождая тем самым новые школы и направления. Однако при этом буддизм сохранял некую общность мировоззренческих принципов, позво-

лявших называть его школы и учения именно буддийскими. О.О. Розенберг полагал, что «системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе. Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы бесполезно. Существует только ряд отдельных систем, принадлежащих различным школам и различным авторам. Но они объединяются общностью вопросов, общностью методов и общностью некоторых решений и выводов» (Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Петербург, 1918. IV-V). Такая общность позволяет нам говорить об общепбуддийских принципах – философских и сотериологических. Отраженные в конкретных понятиях и категориях, эти принципы являются общими для всех школ и направлений во всех ареалах распространения буддизма. Эти принципы были зафиксированы в сутрах на языке пали и санскрите, многие из которых не дошли до наших дней. Поэтому еще раз хочется подчеркнуть важность исследования сутр на китайском языке, сумевших весьма точно передать суть идей оригинальных текстов. В этой связи необходимо отметить и буддийские тексты на тибетском языке. В Тибете, как и в Китае, интенсивно переводились буддийские сутры и шастры всех школ и направлений. Особенно это касается текстов Ваджраяны, которая не была популярна в Китае, но получила большое развитие в Тибете. Переводчики буддийской литературы в Китае переводили тексты на китайский язык исключительно с санскрита, в Тибете же тексты переводились не только с санскрита, но и с китайского и уйгурского языков. Значимость текстов на тибетском языке для данного сборника объясняется и тем, что они оказали непосредственное влияние на развитие буддизма в Монголии и Бурятии.

Анализ роли и места бурятского буддизма в общепбуддийском философском и сотериологическом контексте занимает важное место в статьях сборника. В них показано, что в бурятском буддизме получили большое развитие тексты и элементы Ваджраяны, которые сохранили свою значимость и в наши дни. Сегодня учение буддийской Тантры изучается на тантрийском факультете буддийского университета «Даши Чойнхорлин» в рамках традиции Гелугпа. Несмотря на жестокие репрессии 1937-1938 годов, закрытие дацанов и преследование верующих на про-

тяжении десятилетий, и философское, и, в большей степени, религиозное направления буддизма были сохранены. Особая роль в сбережении буддийских традиций, в том числе и традиций Тантры принадлежит Бидие Дандаровичу Дандарону (1914-1974 гг.) – йогину и ученому. Как отмечается в статье Ветлужской Л.Л.: «Б.Д. Дандарон, признанный перерожденцем настоятеля одного из тибетских монастырей Джаягсы-гэгэна, будучи семилетним ребенком, был объявлен Лубсан Самдан Цыденовым наследником его духовной власти. Был проведен соответствующий ритуал и праздничное моление. Так хубилган (перерожденец) обрел высокий и единственный в Бурятии титул Дхармараджи – Царя Учения» (см.: Ветлужская Л.Л. «Элементы Тантры Китая, Тибета и Бурятии»). Огромной популярностью среди бурят пользовалась сутра «Золотого Света», переводимая на бурятский и монгольский языки как «Алтан Гэрэл». На бурятский язык буддийские тексты переводились как с тибетского, так и со старописьменного монгольского языка. Со старописьменного монгольского языка были переведены также «Алмазная сутра» («Доржо Жодбо»), «Сутра о мудрости и глупости» («Үлигэр далай») и другие. По инициативе Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» (со старописьменного монгольского языка на бурятский язык) была переведена сутра «Алтан Гэрэл» и издана параллельно с тибетским текстом. «Согласно тексту сутры, её почитание «искореняет все дурные деяния, приносит всевозможное счастье, уничтожает все страдание», «сокрушает все обители голода, уничтожает все обители болезни, устраняет все дурное влияние планет, создает высшее спокойствие, полностью избавляет от зла и омрачений (кlesh)». Эти слова, неоднократно повторяющиеся в тексте, способствовали особому почитанию и распространению сутры. В самой сутре можно найти предписания по почитанию и декламации текста. Желаящий «пусть окропит (место) разными благовонными водами и устелет пол цветами, а затем пусть приготовит там высокий трон для проповедника Дхармы, украшенный прекрасными украшениями. Пусть украсит прелестно то место разными зонтами, стягами победы и флагами. Те существа, которые слушают эту сутру, посадят немало корней добродетели» (см:

статью Чимитовой Ц.В. «О сутре «Суварнапрабхасоттама» и её монгольской и бурятской версиях».

Сутра «Золотого Света» была популярна и в Китае, она неоднократно переводилась на китайский язык. Самый ранний ее перевод (417г.), известный под названием «Цзинь гуан мин цзин» принадлежит Дхармакшеме (385-433), самый поздний – И Цзину (703) под названием «Цзиньгуан мин цзуй шэ ван цзин». Сутра «Алтан Гэрэл» содержит богатый материал практически по всем разделам философии и сотериологии Махаяны. Философские части сутры можно рассматривать в качестве самостоятельных законченных произведений, сравнимых в определенной степени с трактатами. В сутре объясняется доктрина о «трех телах» Будды и рассматривается функциональное значение каждого «тела» и утверждается абсолютная истинность и, следовательно, совершенство «Дхармакаи», а два других трактуются как его отражения, имеющие условный, временный характер (см. статью Чимитовой Ц.В. «О сутре «Суварнапрабхасоттама» и её монгольской и бурятской версиях»). Наряду с каноническими текстами буддизма – сутрами и шастрами, в сборнике рассматриваются произведения бурятских религиозных деятелей, которые были в свое время каноническими для верующих бурят. Как отмечается в статье Шоболовой С. И.: «Наиболее распространенной формой творчества бурятских религиозных авторов стало создание работ в духе комментирования базовых трактатов Гелугпы, в особенности главного трактата ортодоксии желтошапочников – «Великие ступени пути к Просветлению» (тиб. Lam gim chen mo) Чже Цзонхавы Лобсан Дагба. В форме толкований и иллюстрирования определенных аспектов этого сочинения написан целый ряд сочинений Данжинова, Гальшиева и анонимных авторов. Литература такого рода обеспечивала некий контекст для религиозной практики. В то же время литература этого жанра, так же как и Ламрим Цзонхавы, не содержит описания всей целостности практической стороны буддизма и исключает из круга рассмотрения ритуалистику, эзотерику и йогическую практику. «Изложение во всех анализируемых сочинениях строится на основе ряда базовых идей, которые становятся как бы основой для дальнейших наставительных пассажей:

- Архаичный буддийский вариант мифа о грехопадении, впервые появляющийся в таком раннем тексте как Аганья-сутра (входящей в Дигха-никаю). Мир изначальной гармонии был поврежден человеческой жадной жизни, что привело к хаосу всеобщей корысти и вражды. Этот мотив носит эсхатологический характер, включая мифы о неуклонном сокращении срока жизни и грядущей глобальной катастрофе, связанной с пришествием Будды Майтреи. Этот сюжет был весьма популярен среди бурятских буддистов.

- Стрaдание – как фундаментальное свойство бытия, его ткань, неотъемлемый спутник. Страх перед перспективой обретения дурного перерождения культивировался буддийскими проповедниками как лучшее средство от потери бдительности. В вышеперечисленных сочинениях подробно рассматриваются детали и условия неблагих перерождений, избежать которые можно только через самодисциплину и бдительность.

- Кармическое воздаяние. При этом карма как философское понятие в буддизме существенно отличается от того, каким образом она описывается в популярной литературе. Диалектическая концепция о преемственности и взаимообусловленности дхарм заменена системой жесткой детерминированности, напоминающей концепцию о неотвратимости гнева Господня в авраамических религиях. При этом в отличие от последних у грешника отсутствует возможность быть прощенным, ибо закон кармы напоминает физические законы природы. Негативный эффект кармы может лишь постепенно нейтрализовываться количественным накоплением заслуг.

- Учение о десяти грехах и добродетелях. Детерминированность кармического закона традиционно иллюстрируется жесткой взаимообусловленностью определенных видов грехов или добродетелей с не менее определенными видами страданий, вплоть до обозначения конкретных названий адов, согласно абхидхарме. В таком виде этическая составляющая начинает напоминать реестр преступлений и наказаний, что в целом отвечает духу традиционного общества с его оформляющимся правовым сознанием. Система грехов и добродетелей имеет свои разделы и

подразделы, структурируясь по общебуддийскому принципу: тело, речь и ум.

- Спасительность Прибежища в Трех драгоценностях. Тексты ритуальных молитв, сопровождающих обряд обращения в буддизм, издавались бурятскими дацанами в больших количествах. Тесно связанными с этим обрядом являются тексты, посвященные религиозным обетам, которые рекомендовались для принятия мирянами. Принятие прибежища и связанных с ними обетов накладывали религиозные обязательства на верующего. Таким образом, принятие прибежища объявляется не только великим благом и духовной защитой для верующих, но и шагом, сопряженным с долгом неустанного совершенствования личности». (см. статью Шоболовой С.И. «Особенности содержания и структуры произведений буддийских религиозных авторов Бурятии второй половины XIX века»).

Сборник статей рассчитан на широкий круг читателей, в первую очередь, он адресован философам, историкам, культурологам.

Янгутов Л.Е.

О СУТРЕ

«ДАО СИН БАНЬЖОБОЛОМИДО ЦЗИН»*

Локаракша прибыл в Китай из царства Юэчжи в конце правления ханьского императора Хуань-ди (147-164 гг.), положил начало переводу махаянской литературы. Он был известен как человек редких способностей, следовавший ревностно и непреклонно обетам, знавший наизусть и декламировавший множество священных книг. К сожалению, о жизнедеятельности Локаракши сохранилось очень мало сведений. Его переводы были идентифицированы Дао Анем¹.

Переводческая деятельность Локаракши пришлась на период правления императора Лин-ди (168-190гг.). В Китае его имя было транскрибировано как Чжилоуцзячань, но более всего он был известен как Чжи Чань. За время своей переводческой деятельности, пришедшейся на период правления под девизами Гуан-хэ (178-184) и Чжун-пин (185-189), Чжи Чань перевел сутры из серий «Праджняпарамита» (кит.- «Баньжоболомидо»), «Ратнакута» (кит.- «Бао цзи»), «Аватамсака» (кит.- «Хуаянь»), «Вайпуля» (кит.- «Фандэн»), общей численностью 27 цзюаней. Из серии праджняпарамитских сутр он перевел сутру, получившую название «Даосин пинь цзин». Из серии «Ратнакуты» - сутры «Монибао цзин» и «Ашань фога цзин», из Аватамсаки Чжи Чань перевел «Доуша цзин» (санскр.- «Тушара-сутра»), из серии «Вайпуля» - сутры «Вэньшу цзин» и «Нэй цзан бай бао цзин»².

Из всех переведенных им сутр наибольшую известность приобрела сутра «Дао син пинь цзин» («Сутра об осуществлении Дао»). Эта сутра известна также под названием «Дао син баньжоболоми цзин» («Сутра праджняпарамиты об осуществлении

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 07-03-62301а/Т

¹ См.: Хуэй Цзяо. Жизнеописание достойных монахов / пер. Ермакова М.Е. – М., 1991. – С. 107.

² См.: Чжунго фоцзяо ши / ред. Жэнь Цзюйюй. – Пекин, 1981. – Т. 1. – С. 315-316.

Дао»). Однако более всего она известна под сокращенным названием «Дао син цзин». В каталоге китайской Трипитаки «Да мин сань цзан шэнь цзяо му лу», составленном Б. Нандзё, она помещена под пятым номером. В нем говорится о том, что «Дао син баньжо боломи цзин» является переводом «Дашасахасрика Праджняпарамита-сутры», и указывается, что сутра представляет собой первую главу Праджняпарамита-сутры «Практика пути». Переведена Локаракшей в период Восточной Хань (25-220). Имеет 10 цзюаней, 30 глав¹. (см.: Nanjio В. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, Oxford, 1883. P. 4-5). О том, что сутра «Дао син баньжо боломи цзин» является переводом «Дашасахасрика Праджняпарамита-сутры», отмечается и в «Санскритско-китайском словаре буддийских терминов» Э.Эйтеля. В нем указывается, что «Дашасахасрика Праджняпарамита» является частью «Махапраджняпарамита-сутры», идентична «Аштасахасрика Праджняпарамита-сутре», была переведена Локаракшей под названием «Дао син баньжо боломи цзин».

Тан Юнтун пишет о том, что к переводу сутры «Дао син цзин» был причастен и Чжу Фошо – выходец из Индии, прибывший в Китай в период правления ханьского императора Хуань-ди. Чжу Фошо привез с собой текст «Дао син цзин», а в период правления императора Лин-ди дважды в Лояне переводил эту сутру. Однако его переводы были непонятными. Чжи Чань, будучи искусным переводчиком, осуществил перевод этой сутры. Записал его Мэн Юаньши - китаец по происхождению².

«Дао син цзин» представляет собой перевод одной из самых ранних версий праджняпарамитской литературы. Об этом говорит и само содержание переведенного текста. Оно носит характер апологетики и пропаганды махаянского пути спасения, его преимущества перед хинаянским. Большое значение придается объяснению места и роли бодхисаттв в спасении живых существ,

¹ См.: Eitel J.Ernest. Hand-Book of Chinese Buddhism being a Sanskrit-Chinese dictionary with vocabularies of Buddhist terms. – London, 1888. – P. 41.

² См.: Тан Юнтун. Указ. соч. – С. 48.

обоснованию исключительной значимости парамиты Мудрости (Праджняпарамиты) над другими парамитами.

Уже в самом начале сутры, в её первой главе¹ говорится о том, что Будда пребывал в Раджагрихе в окружении большого собрания бхикшу, своих учеников Шарипутры, Субхути и др., а также бодхисаттвы Махасаттвы, Майтрейи, Маньчжушри и др.

Главная идея проповедей о месте и роли бодхисаттв в спасении живых существ в сутре «Дао син цзин» сводится к тому, что путь к нирване является утомительным и нескончаемым. Этот путь представляет большую трудность и сложность для простых людей, но он не недоступен для них. В мире существовало множество Будд в прошлом, их будет множество и в будущем. Каждый может достичь состояния Будды. Большую помощь в этом могут оказать Бодхисаттвы, которые обладают беспредельным состраданием и множеством добродетелей. Они взяли на себя бремя спасения людей. В этих проповедях утверждалась одна из главных сотериологических идей Махаяны, с которой и начинался её путь к верующим. Это идея более легкого пути достижения спасения, не связанного с обязательным монашеством, а также идея о том, что на своем пути к спасению каждый может опереться на усилия другого (кит.- ита). Для достижения спасения необходимо совершить множество добродетелей, постичь множество врат дхарм (кит.- фа мэнь). Однако при постижении врат дхарм наиболее эффективным представляется постижение Праджняпарамиты. Это положение стало краеугольным камнем в содержании сутры «Дао син цзин», что вполне закономерно для текста, относящегося к самым ранним произведениям праджняпарамитской серии. Перед составителями текста стояла первоочередная задача обоснования и доказательства исключительной значимости Праджняпарамиты в буддийской сотериологии. В главе сутры под названием «Гун дэ» («Творить добро») изложен диалог между Буддой и Индрой, в котором Будда говорит о преимуществе Праджняпарамиты над всеми другими средствами и способами достижения нирваны.

¹ Глава не имеет названия.

«Будда спрашивает Индру: «После того как Татхагата (Так Пришедший) перейдет в нирвану, добрые мужья и добрые женщины воздвигнут семь драгоценных ступ с мощами Будды под названиями «источающие аромат цветов», будут завязывать разноцветные шелковые знамена и флаги, стремиться к долголетию, совершать ритуал и служение, будут преподносить пожертвования. Этого много или мало для их благоденствия?»

Индра отвечает: «Очень много, очень много».

Тогда Будда сказал следующее: «Не более чем чтение Праджняпарамиты. Достижение благоденствия путем чтения сутр [Праджняпарамиты] более предпочтительно, чем [достижение благоденствия] путем совершения ритуалов и преподношения жертвований».

Будда вновь спросил: «Разве не много будет ниспослано благоденствия и сотворено добра людьми в бесконечном, подобно песчинкам в Ганге, мире Будды, которые воздвигнут семь драгоценных ступ и в течение многочисленных кальп будут преподносить жертвования?»

Индра ответил: «Очень много, очень много».

Тогда Будда сказал следующее: «Декларированием Праджняпарамиты добро будет сотворено в бесчисленное количество раз больше¹.»

В сутре содержится и такой диалог. «Будда спросил: «Разве не много благоденствия у людей в бесконечном, подобно песчинкам в Ганге, мире Будды, которые принадлежат касте Шудры, которые находятся на пути Сытохань (т.е. Санкрита агамин, тот, кто достигнет нирваны в следующем перерождении), на пути Анахань², на пути архата³, на пути пратьекабудды⁴?»

¹ Дао син баньжоболоми цзин. Цзюань 2. Гл. 3 // Да чжэн синь сю да цзан цзин. – Цзин 224.

² Анахань - это те, которые освободились от сансарических перерождений (сан.- Анагамин).

³ Архат - идеал хинаяны. Считается, что тот, кто достиг состояния Архата, уничтожил в себе все, что обуславливает страдание и омраченность (кит.- Алохань).

⁴ Идеал хинаяны. Это тот, кто достиг нирваны.

Индра ответил: «Очень много, очень много».

Тогда Будда сказал: «Не более чем в добродетели, приобретенной в чтении сутр о Праджне, а также в приобщении других людей к чтению этих сутр и постижению учения [Праджняпарамиты]. Почему? Потому что постигшие учение через Праджняпарамиту становятся теми, кого называют саюньжо,¹ Постигшим благодать Дхармы».² В главе «Лэй цзяо» («Следовать учению») утверждается, что почитание Праджняпарамиты гораздо важнее, чем почитание Будды³.

В тексте «Дао син цзин» также уделяется большое внимание объяснению сути парамиты Мудрости (Праджни). Она рассматривается на фоне других пяти парамит: милостивого даяния (бу ши), воздержания (чи цзе), терпимости (жэнь жу), решимости (цзин цзинь), сосредоточения (чань дин). Парамита Мудрости (Праджни) рассматривается как самая главная, как сердцевина сотериологии. Однако она не исключает и другие парамиты. В главе «Гун дэ» («Творить добро») Индра спрашивает: «Если Праджня имеет такую значимость, то не означает ли это то, что нужно практиковать только парамиту Праджни, а остальные пять парамит не практиковать?» На это Будда отвечает: «Практиковать надо все шесть парамит»⁴. Однако в дальнейшем поясняется, что парамита Праджни среди них самая важная. Предыдущие пять парамит тесно связаны с парамитой Праджни. Они могут достичь результата лишь в праджняпарамитском контексте.

Другой важнейшей проблемой, выдвинутой в тексте «Дао син цзин» была проблема иллюзорности внешнего мира, которая обосновывалась посредством концепции пустоты. Однако учение о пустоте составляло уже философское содержание сутры.

Изложенные в сутре «Дао син цзин» азы махаянской сотериологии, утверждающие о том, что каждому доступно достижение спасения, что на этом пути они не одиноки, что основное

¹ Саюньжо – досл. переводится как «Постигший все» (санскр.- Сарваджнята).

² См.: Дао син цзин. – Цзюань 1, гл. 1.

³ См.: Там же. – Цзюань 9, гл. 25.

⁴ Дао син баньжоболоми цзин. – Цзюань 2, гл. 3.

бремя спасения берут на себя Бодхисаттвы, были гораздо привлекательней, чем путь спасения, предложенный Хинаяной, предполагающий долгий и изнурительный путь, пройденный архатом. Содержание сутры «Дао син цзин», в принципе, не противоречило китайскому менталитету. Древние китайские тексты всех школ и направлений никогда не отрицали, что при достаточном усердии каждый может достичь своей цели. Для китайцев, которые до знакомства с сутрой «Дао син цзин» полагали, что нирвана как конечная цель спасения доступна лишь узкому кругу монашествующих людей, было весьма важным утверждение о широком пути к нирване. Однако более важным им представлялась перспектива достижения нирваны более легким и быстрым путем за счет опоры на бодхисаттву. Институт бодхисаттв и привносимое ими религиозное обрамление пути спасения было новым, но в то же время не противоречащим китайскому менталитету явлением. Согласно образному выражению Е. Воронцова, китайцы мало знали то, что «хорошо было известно семитам и арийцам»¹. Под этими словами исследователь буддизма начала прошлого столетия имел в виду отсутствие в Китае развитой религии, подобной христианству и буддизму. Отсутствие такой религии «оставляло многие запросы духовной жизни человека, относящегося к бытию души по смерти, без разрешения»².

Нельзя сказать, что ко времени знакомства с буддизмом китайцы не знали религии вообще, однако их религиозные верования значительно отличались от верований «семитов и арийцев», значительно уступая им по степени своей развитости. К тому времени религиозная картина китайцев замыкалась, главным образом, на культе Неба и культе предков. Культ Неба имел ярко выраженный социально-политический оттенок, культ предков был связан с ритуалами жертвоприношения и похорон. С ритуалами жертвоприношения и похорон, в свою очередь, были связаны представления о душе и духе, которые открывали завесу загробного мира. Однако представления о загробном мире не зани-

¹ Воронцов Е. Исторические судьбы буддизма со времени возникновения до 7 века по р.Хр. // Вера и Разум. – Харьков, 1900. – № 8/9. С. 538.

² Там же. – С. 547.

мали существенное место в жизни китайцев. Для них весьма характерным был трезвый, расчетливый подход к жизни. Рационалистически мыслящий китаец, как уже было сказано, обращал большее внимание на обустройство настоящей жизни, нежели загробной. В этом вопросе были удивительно единодушными и конфуцианцы, и даосы. Они слишком сильно были привязаны к ценностям настоящей жизни. Эти ценности усиленно культивировались конфуцианцами. Очевидно, поэтому на самых ранних порах проникновения текстов Праджняпарамиты в Китай, его жителей в первую очередь заинтересовал их религиозный, сотериологический аспект. Содержание же метафизики не так сильно привлекало внимание (ведь зачем китайцам еще одно учение, причем чужеземное, схожее с их собственными?), оно представляло интерес лишь через призму идеи спасения. Их внимание было привлечено тем новым, что стояло за метафизикой, а именно – религиозным идеалом спасения, представленном в сотериологической части сутры «Дао син цзин». Этот момент стал решающим в том, что текст этой сутры заинтересовал китайцев. Интерес к тексту «Дао син цзин» обусловил интерес к остальной праджняпарамитской литературе, которая продолжала создаваться у себя на родине и проникать в Китай. В Китай продолжали проникать и переводиться и другие сутры, принадлежащие остальным школам и направлениям буддизма, однако преимущественное развитие получили переводы праджняпарамитской литературы, которые были продолжены последователями Чжи Чаня. Благодаря их усилиям, праджняпарамитская литература получила широкое распространение в Китае. Начало становления китайского буддизма, по сути, явилось становлением праджняпарамитского направления в Китае. По словам известного российского ученого Е.А.Торчинова, «тексты праджняпарамиты многократно переводились на китайский язык, и именно они сыграли первостепенную роль в становлении китайской буддийской традиции. Можно выделить три основных этапа в истории переводов: 1) ранний период - время до начала деятельности Кумарадживы (2-4 вв.н.э.); 2) классический период, время от Кумарадживы до Сюань Цзана (вторая половина 4-7 вв.); 3) заключительный этап переводческой деятельности (8- начало 11 вв.). Этапы переводческой деятельно-

сти являются как бы аналогами основных периодов формирования литературы Праджняпарамиты в Индии, т.е., каждому этапу деятельности буддийских миссионеров в Китае соответствует определенная стадия становления индийской школы Праджняпарамиты»¹.

Время появления первых текстов Праджняпарамиты большинство ученых датирует рубежом нынешней и донынешней эры. Это время фактически совпадает с формированием махаянского направления в Индии и проникновением буддизма в Китай. Один из самых авторитетных исследователей Праджняпарамиты Э.Конзе выделяет 4 этапа создания праджняпарамитских текстов: 1) создание основного текста Праджняпарамиты (около 100 г. до н.э. - около 100 г.н.э.); 2) расширение этого текста (100 – около 300 гг.); 3) создание коротких сутр и развернутых комментариев (300-500 гг.); 4) период тантрического влияния и соединения с магией (600-1200 гг.)².

Если формирование праджняпарамитских текстов действительно соответствует указанным Э.Конзе этапам, то нельзя не согласиться с выводами Е.Торчинова о том, что «этапы переводческой деятельности являются как бы аналогами основных периодов формирования литературы Праджняпарамиты в Индии, т.е. каждому этапу деятельности буддийских миссионеров в Китае соответствует определенная стадия становления индийской школы Праджняпарамиты»³. Соответствие деятельности буддийских миссионеров в Китае определенным этапам становления текстов Праджняпарамиты будет еще более наглядным и убедительным, если мы, в свою очередь, также выделим отдельные этапы становления Праджняпарамиты в Китае.

Становление Праджняпарамиты в Китае можно разделить на четыре этапа: 1) период перевода первых переводов текста Праджняпарамиты (вторая половина II в.н.э. - начало IV в.); 2) пе-

¹ Торчинов Е.А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск, 1984. – С. 53.

² См.: Conze E. The Prajnaparamita Literature. – Hague, 1960. – P. 9.

³ Торчинов А.Е. Указ. соч. – С. 53.

риод влияния китайской традиции (учения сюаньсюэ) на становление Праджняпарамиты в Китае и формирование различных течений (люцзяцицзун), разъясняющих суть Праджняпарамиты (IV в.); 3) период деятельности Кумарадживы и Сэн Чжао (V в.); 4) период формирования буддийских школ в Китае в контексте учения Праджняпарамиты (VI-VII вв.).

Переведенный Чжи Чанем текст «Дао син цзин», несомненно, относится к периоду разработки основного текста Праджняпарамиты в Индии, а также к периоду первых опытов ее перевода в Китае.

Первые переводчики буддийских сутр, как было уже отмечено, столкнулись с огромными трудностями, связанными, в первую очередь, со специфическими особенностями китайского языка. К моменту проникновения буддизма в Китай, слова в китайском языке в подавляющем большинстве были односложными. Односложное слово (кит.- даньиньцы), будучи первичной, исходной лексической единицей, было ограничено в своем составе одной морфемой, лишено аффиксов или каких-либо иных словообразовательных элементов¹. Это весьма затрудняло передачу иностранных терминов на китайский язык. Большим препятствием для передачи иностранных терминов была и соответствующая одноморфемному словообразованию, многотональная фонетика, характеризующаяся небогатым лексическим арсеналом. Иероглифическая письменность, присущая китайскому языку, также стала большим препятствием для адекватного воспроизведения иноземного звукобуквенного письма.

Вместе с тем, этот язык, характеризующийся скудными средствами передачи чужого письменного опыта, накопил огромный опыт собственной письменной культуры, обладающей богатейшим категориальным аппаратом, который оформлялся в рамках философских традиций.

Философские воззрения о природе, обществе и человеке возникли в Китае в середине первого тысячелетия до нашей эры. Этому периоду была характерна недифференцированность форм

¹ См.: Горелов В.И. Теоретическая грамматика китайского языка. – М., 1989. – С. 19.

общественного сознания. Недифференцированность форм общественного сознания обусловила синкретизм, нерасчлененность форм его теоретического выражения, которые, как правило, развивались в рамках философского мировосприятия. В Китае синкретизм сохранялся на протяжении многих веков вплоть до XIX – XX вв. К моменту проникновения буддизма философские категории использовались в равной степени в области политики, сельского хозяйства, общественных отношений военного дела, астрономии, медицины, литературы, даже боевых искусств¹. При этом категориальному аппарату китайской философии была присуща терминологическая устойчивость, обусловленная привязанностью китайцев ко всему традиционному. По словам В.Г.Бурова, «одной из наиболее ярких особенностей китайской философии, в отличие от западноевропейской мысли, является высокая степень преемственности и традиционности: обсуждение одних и тех же проблем, оперирование одними и теми же схемами и категориями на протяжении многих веков»². Такая высокая традиционность вынуждала средневековых философов, независимо от их принадлежности к какому-либо направлению, выражать свои взгляды, используя традиционные понятия и категории, а точнее, втискивать новое содержание в старые термины и понятия (см.: Там же). Подобная практика передачи новых идей обусловила полисемантизм и взаимосвязанность терминов китайской философии, а, в конечном счете, их символический характер, доходящий порой «до совмещения противоположных значений»³. Все это обусловило развитие философской мысли Китая в рамках ограниченного набора категорий, который к тому же широко использовался практически во всех областях знания (Китайская философия : энцикл. словарь. С. 7).

¹ См.: Китайская философия : энцикл. словарь. – М., 1994. – С. 5.

² Буров В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. – М., 1976. – С. 3.

³ См.: Кобзев А.И. Методологические особенности классической китайской философии // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. – М., 1986. – Ч. 1. – С. 57.

Буддизм, обладавший солидной философской аргументацией, с первых же шагов своего распространения в Китае вступил в наиболее тесное соприкосновение с философской традицией Китая.

Символический характер терминов китайской философии способствовал переводу санскритских терминов на китайский язык через непосредственное использование семантически соответствующих терминов китайской философии, а их устойчивость, дополненная односложностью, ограниченной в своем составе одной морфемой, лишенной аффиксов или каких-либо иных словообразовательных элементов, обеспечила преимущество перевода через калькирование над транскрипцией. Методу калькирования способствовало и определенное сходство традиционнокитайских, в первую очередь даосских, и буддийских, главным образом махаянских, идей. Введение в буддизм терминов китайской философии облегчалось тем, что «лексикон традиционной китайской философии в широком смысле практически совпадает с естественным языком (в его письменно - литературном варианте - *вэньяне*)»¹. Кроме того, «размытость границ между философией, наукой и литературой в Китае приводила к использованию единой терминологии в самых широких пределах»². Поэтому термины китайской философии были наиболее приспособленными для перевода санскритских понятий и передачи буддийских идей. В них буквально «втискивалось» буддийское содержание.

Первые переводчики буддийской литературы широко использовали понятия традиционной китайской философии, в первую очередь, даосские. Понятия китайской, а именно даосской философии, вводились в буддийские тексты, в них «втискивалось» буддийское содержание. Чжи Чань, например, обозначал даосским понятием «*бэнь у*» (отсутствие корня) понятие праджни, а ключевое понятие «*парамита*» переводил центральным термином китайской философии «*дао*», понятие «*нирвана*» важней-

¹ Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // *Этика и ритуал в традиционном Китае*. – М., 1988. – С. 20.

² Там же. – С. 21.

шим даосским термином «увэй» (недеяние). Нирвану через понятие «увэй» переведил и Ань Шигао. Однако такое использование даосской терминологии не могло отличаться достаточной точностью. В силу своей устойчивости, китайские термины сохраняли свое прежнее понятийное содержание, свою специфику. Поэтому переводы Чжи Чаня более всего напоминали трактаты Лао-цзы и Чжуан-цзы¹. Однако перевод Чжи Чаня сумел передать основную суть буддийской сутры – это её сотериологическое содержание и апологетику Праджняпарамиты как пути спасения, которые составили для китайцев большой интерес, как новая, но в то же время и не противоречащая их менталитету, а потому особенно манящая идея. В противном случае труд Чжи Чаня вряд ли смог так сильно заинтересовать китайцев. Ведь зачем им еще одно даосское сочинение, тем более, в изложении чужеземцев. Привлекательность новых для китайского менталитета религиозных идей, при несовершенстве их изложения, обусловили практику повторных переводов, ставшей характерным явлением в истории распространения буддизма в Китае. Текст сутры «Дао син цзин» стал одним из первых, который был подвергнут повторному переводу, причем неоднократно.

Вторичный перевод текста «Дао син цзин» был осуществлен уже в период династии У (222-280) эпохи Троецарствия (Саньго). Его переводчиком стал Чжи Цянь, который был учеником Чжи Ляна, продолжившего переводческую деятельность Чжи Чаня. Чжи Цянь был потомком выходцев из Юэчжи. Он приобрел славу талантливого переводчика и знатока многих языков. Чжи Цянь уделял много внимания изучению Праджняпарамиты. Его вторичный перевод текста «Дао син цзин» получил название «Да мин ду у цзи цзин». Перевод Чжи Цяня составил 6 цзюаней, включающих, как и у Чжи Чаня, 30 глав. Этот перевод вошел в состав китайской «Трипитаки». В каталоге Нандзё он расположен под восьмым номером. В нем говорится, что текст «Да мин ду у цзи цзин» является переводом «Дашасахасрикапраджняпарамиты». В дальнейшем текст «Дао син цзин» совместно перевели Дхармаприйя и Чжу Фоянь в 382 году. Их пере-

¹ См.: Тан Юнтун. Указ. соч. – Т. 1. – С. 108.

вод получил китайское название «Мохэ баньжо боломи чао цзин». Сутра состоит из 5 цзюаней, 13 глав. В каталоге Нандзё она расположена под номером семь. Об этой сутре сообщается, что она является переводом «Дашасahasрика-праджняпарамиты». И, наконец, в эпоху Восточная Цзинь сутру перевел Кумараджи-ва. В его переводе сутра получила название «Сяо пинь баньжоболоми цзин».

Список литературы

1. Моу-цзы. Лихолунь // Хунминцзи : (собрание [сочинений], поясняющих и разъясняющих [суть буддизма]). – Шанхай, 1936.
2. Дин Фубао. Фосюэ да цыдянь / Дин Фубао. – Пекин, 1984.
3. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяо ши / Тан Юнтун. – Пекин, 1963. – Т. 1.
4. Васильев В.П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма, в библиотеке Казанского университета // Учен. зап. АН по 1 и III отд. – СПб., 1855. – Вып. 1.
5. Хуэй Цзяо. Жизнеописание достойных монахов / Хуэй Цзяо ; пер. Ермакова М.Е. – М., 1991.
6. Чжунго фоцзяо ши. Т. 1 / ред. Жэнь Цзюйюй. – Пекин, 1981.
7. Eitel J.Ernest. Hand-Book of Chinese Buddhism being a Sanskrit-Chinese dictionary with vocabularies of Buddhist terms / Eitel J.Ernest. – London, 1888.
8. Дао син баньжоболоми цзин. // Да чжэн синь сю да цзан цзин. – Цзин 224. – Цзюань 8.
9. Воронцов Е. Исторические судьбы буддизма со времени возникновения до 7 века по р.Хр. // Вера и Разум. – Харьков, 1900. – № 8, 9.
10. Торчинов Е.А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск, 1984.
11. Conze E. The Prajnaparamita Literature / Conze E. – Hague, 1960.
12. Горелов В.И. Теоретическая грамматика китайского языка / Горелов В.И. – М., 1989.

13. Китайская философия : энцикл. словарь. – М., 1994.
14. Буров В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII . Ван Чуаньшаня / Буров В.Г. – М., 1976.
15. Кобзев А.И. Методологические особенности классической китайской философии // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. – М., 1986. – Ч. 1.
16. Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М., 1988.
17. Чжунго фоцзяо. Т. 1. – Пекин, 1981.
18. Чжунго фоцзяо. Т. 2. – Шанхай, 1982.
19. Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве / Померанцева Л.Е. – М., 1979.
20. Zurcher E. The Buddhist Conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China / E. Zurcher. – Leiden, 1959.
21. Люй Чэн. Чжунго фосюэ юаньлю лэ цзянь / Люй Чэн. – Пекин, 1979.
22. Хуэй Цзяо. Жизнеописания достойных монахов. Кумараджива. Т. 1 / Хуэй Цзяо ; пер., исслед., коммент. М.Е. Ермакова. – М., 1991.
23. Robinson R.H. Earli Madhymika in India and China. Madison. Milwaakee / R.H. Robinson. – London, 1967.
24. Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин // Да чжэн синь сю да цзан цзин. – Цзин 250.
25. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / Лепехов С.Ю. – Улан-Удэ, 1999.
26. Ch'en K.S. Buddhism in China. – Princeton, 1964.
27. Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Вэйши цзун / Хуан Чаньхуа. – Тайбэй, 1973.

Баяртуева Е. Ж.

**СТАНОВЛЕНИЕ ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ
ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ В ВОСТОЧНОЙ АЗИИ***

Сутры Праджняпарамиты представляют собой глубочайший клад для философских размышлений, подтверждением тому служит возникновение сразу нескольких школ, трактующих учение Праджняпарамиты. Одной из таких школ, учение которой пустило глубокие корни в философской почве Китая, Тибета, Монголии и Бурятии, является школа мадхьямиков. Распространение идей Праджняпарамиты, безусловно, связано с миссионерской деятельностью выдающихся буддийских Учителей. Прежде всего, благодаря их усилиям по переводу и популяризации праджняпарамитских сутр идеи мадхьямиков были восприняты в странах Восточной и Центральной Азии.

Со II века, когда начинается деятельность по переводу буддийской литературы на китайский язык, до эпохи Северная Сун, когда она практически прекращается, из всего буддийского канона было переведено 1333 сочинения общим объемом 5081 цзюань¹. Таким образом, буддийские переводчики в результате усердной и неустанной работы оставили потомкам огромное наследие, осуществив перевод большинства махаянских и хинаянских сутр.

Становление письменной традиции Праджняпарамиты в Китае начинается во II в., когда были выполнены первые переводы праджняпарамитских сутр на китайский язык. Нужно отметить, что деятельность по переводу буддийских сочинений на китайский язык складывалась нелегко, отшлифовывалась веками, переводчиком должен был быть человек, не просто прекрасно владеющий языками и способный передать их суть на китайский язык, но и понимающий суть философского учения

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 07-03-62301а/Г

¹ Чжунго фочзя (Школы китайского буддизма). – Пекин, 1996. – С. 44.

буддизма, тот переводчик, который мог бы предоставить китайским буддистам адекватный перевод сутр и шастр.

Одним из первых переводчиков, о котором сохранились достоверные сведения, был Локакшема¹. Он прибыл в Лоян в 167 году², по другим сведениям в период правления императора Линди (178-189)³. По происхождению он был юэчжи (у Цюхера - индоскифец).

В совершенстве овладев китайским языком, Локакшема приступил к переводу буддийских сочинений на китайский язык. Современниками ему дана следующая характеристика: «В поведении порядочен, в характере проявляет рассудительность, с рождения соблюдает законы и религиозные предписания. Прославился своей старательностью. Наизусть читал буддийские сочинения, стремился к распространению [буддийского] учения. Переводил и проповедовал буддийские тексты... Долгое время не вел записей, стремился к истинному сходству древнего и современного [языка], тщательно продумывал современный стиль, тот, которым обладал только Локакшема. Обычно вникал в основной смысл сутр, не прибавлял для красоты, можно сказать, превосходно демонстрировал сущность учения Будды, был человеком, который развивал его учение»⁴.

Большинство переведенных Локакшемой сочинений относятся к махаянским, хотя, будучи высокообразованным человеком, он переводил сочинения различных школ и направлений буддизма. Его переводы содержали в себе обширные знания, оказавшие влияние на переводы последующих переводчиков. Благодаря каталогу Дао Аня (344-413) нам

¹ кит. Чжилоцзячэнь или Чжи Чэнь (支讖).

² Люй Чэн. Чжунго фосьюэ юаньлю люэцзян (Краткий очерк возникновения и развития буддизма в Китае). – Пекин, 1979. – С. 288.

³ Чжунго фосьяо ши (История китайского буддизма). – Пекин, 1988. – Т. 1. – С. 314.

⁴ Энциклопедический словарь по вопросам истории и культуры Китая. – Тяньцзин, 1990. – С. 2579.

известно, что он перевел 13 сочинений, общий объем которых составил 27 цзюаней. Вот некоторые из них:

1) «Баньжо дао син цзин» (179 г.) («Дашасакхасрика-праджняпарамита-сутра» - «Праджняпарамита-сутра, о практике пути») (10 цзюаней);

2) «Баньжо саньмэй цзин» (179 г.) – («Пратьютпанна-буддхасаммукха-вастхата-самадхи-сутра» - «Сутра длительного просветления») (2 цзюаня);

3) «Шоуляньян саньмэйцзин» (185 г.) – («Сурамгама самадхи-сутра» - «Сутра могущества просветления») (2 цзюаня).

Переводы этих сутр основывались на манускриптах, привезенных из Индии Чжу Фошо¹.

Одна из переведенных Локакшеймой сутр относится к разряду праджняпарамитских, в переводе на китайский язык она получила название «Баньжо даосин цзин» («Праджняпарамита-сутра, первая глава (которой) о практике пути»)². Объем перевода, выполненного Локакшеймой, составляет 10 цзюаней. Текст разбит на 30 глав, каждая из которых имеет свое название («О воздаянии за благодеяние», «Глава о Тан Ухэ» и т.д.).

В самом названии перевода данной сутры присутствует выражение - «о практике пути», имеется в виду путь, ведущий к состоянию Будды, просветлению, и все живые существа, направляемые Бодхисаттвами в этом «великом процессе», стараются достичь этого состояния. При описании этого процесса с разных сторон раскрывается конкретное содержание Праджняпарамиты.

Через все содержание «Дашасакхасрики-праджняпарамиты-сутры» красной нитью проходит мысль о том, что, только постигая Праджняпарамиту, можно приобрести все благодеяния и спастись. Так, в главе «О воздаянии за благодеяния» Будда спрашивает Верховное божество: «(Если верующие, мужчины и женщины воздвигают ступу (в честь

¹ Zurcher E. The buddhist conquest of China: The spread and adaption of Buddhism in early medieval China. – Leiden, 1959. – Vol. I. – P. 35.

² позднее еще трижды переводилась: Кумарадживой в 408 г., Дхармаприйей в 384 г., Гэ Сянем (222-280).

Татхагаты), названную Хуа Даосян, устанавливают знамена и флаги, выполняют ритуалы, этого достаточно для счастья (то есть, является ли это заслугой, благодеянием)?» Верховное божество ответило: «Достаточно». (На что) Будда сказал: «Лучше читать о праджне, в цзюанях сутр содержится больше счастья...». Будда спросил (Верховное божество): «Все живые существа в стране Будды сотни раз поднимали обычный песок к ступе, постепенно накапливая его, достаточно ли этого для получения счастья?» Верховное божество ответило: «Достаточно, достаточно». (На что) Будда сказал: «Лучше прочесть сотни тысяч раз о благодеяниях праджняпарамиты, десятки тысяч раз, бесчисленное количество раз...»¹. В другом диалоге Будда говорит о том, что «лучше читать праджню в сутрах и цзюанях, и у людей будет больше благодеяний. Почему? Люди, изучая праджняпарамиту, становятся «*sarvajnata*» (всезнающими, всеведующими)²».

Понятия, содержащиеся в «Баньжо даосин цзин», Локакшема переводил большей частью даосскими терминами, например, «праджня» (*баньжо*般若) переводилась как «путь» (*дао* 道), «таковость» (*жу син* 如性), как «истинное несуществование» (*бэнь у* 本无) и т.д.³.

Если говорить в целом о переводах Локакшемы, то, как отмечает Дао Ань: «Они (переводы) не ясны, трудны для понимания». Стараясь избежать лишних словесных приукрашиваний, Локакшема делал текст перевода запутанным и сложным. Тем не менее, как полагает китайский исследователь буддизма Жэнь Цзюйюй: «Объяснить учение, опираясь на более поздние переводы «Дашахасрики-праджняпарамиты-сутры», невозможно, поэтому именно перевод Локакшемы представляет собой большую ценность»⁴. Ценен этот перевод, как полагает

¹ Чжунго фочзю ши (История китайского буддизма). – Пекин, 1988. – Т. 1. – С. 318-319.

² Там же. – С. 319.

³ Люй Чэн. Чжунго фосюэ юаньлю люэцзян (Краткий очерк возникновения и развития буддизма в Китае). – Пекин, 1979. – С. 290.

⁴ Чжунго фочзю ши (История китайского буддизма). – Пекин, 1988.

Жэнь Цзюй, и по той причине, что не испытал еще на себе влияния «сюань сюэ» («учения о сокровенном»)¹, как это произошло с более поздними переводами.

Таким образом, проникновение буддийского учения в Китай было сопряжено с немалыми трудностями. Одной из таких трудностей явилась специфика китайского языка - его безбуквенное, иероглифическое письмо. Первые переводчики из-за отсутствия необходимого терминологического аппарата использовали термины традиционных китайских учений, что приводило порой к восприятию буддизма как одной из ветвей даосизма².

Кроме Локакшемы переводом праджняпарамитских сутр на китайский язык, написанием комментариев к ним, а также популяризацией их идей в эпоху династий Западная и Восточная Цзинь занимались следующие переводчики:

1. *Чжу Шулань* перевел «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру» (название перевода «Дэпинь баньжо боломи цзин»),

2. *У Луча* (или *У Чалу*) перевел «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру» (название перевода «Фангуан баньжо цзин»),

3. *Чжу Фаху* перевел «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру» в 286 году (название перевода «Гуанцзан баньжо боломи цзин», состоит из 10 цзюаней),

4. *Чжу Шулань* перевел «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру» в 291 году (название перевода «Фангуан баньжо боломи цзин», состоит из 20 цзюаней),

5. *Вэй Шиду* сократил перевод Локакшемы «Дашасахасрика-праджняпарамита-сутры» с 10 цзюаней до 2-х и назвал его «Мохэ баньжо боломи дао син цзин»),

6. *Чжи Сяолун* написал комментарии к переведенной Локакшемой «Дашасахасрика-праджняпарамита-сутре»,

– Т. 1. – С. 317.

¹ 玄学

² См.: Zurcher E. Leiden, 1959; Л.Е. Янгутов. Единство, тождество и гармония китайского буддизма. – Новосибирск, 1995.

7. Фа Цзуо написал комментарии к «Панчавимшати-праджняпарамита-сутре»,

8. Чжу Сэнфу досконально разобрался в учении «Панчавимшати-праджняпарамита-сутры» и «Дашасахасрика-праджняпарамита-сутры» и пропагандировал его в монастыре Цзянькангунсы,

9. Чжу Фаиэнь объяснял учение Праджняпарамиты, глубоко проникнув в суть «Панчавимшати-праджняпарамита-сутры»,

10. Лю Юаньчжэнь – учитель Чжу Фаиэня – прекрасно разобрался в учении праджняпарамитских сутр и «сюань сюэ» («учении о сокровенном»),

11. Ань Хуэйцзы написал сочинение о «Панчавимшати-праджняпарамита-сутре» (1 цюань),

12. Кан Сэнань наизусть знал и декламировал «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру»,

13. Чжи Минду разработал праджняпарамитское учение о «смысле отсутствия сознания».

Согласно каталогу Нандзе Б. на китайский язык были переведены и вошли в “Китайскую Трипитаку” следующие праджняпарамитские сутры:

1) «Шатасахасрика-праджняпарамита-сутра»:

а) переведена Сюань Цзаном в 659 г. Состоит из 75 глав.

2) «Дашасахасрика-праджняпарамита-сутра»:

а) переведена Локакшеймой в 179 г. Состоит из 10 цюаней, 30 глав. Данный перевод имеет название «Баньжо дао син цзин».

б) переведена Дхармаприйей и Гу Фоянем в 384 г. Состоит из 5 цюаней, 13 глав. Данный перевод имеет название «Мохэ баньжо боломи цзин».

в) переведена Кумарадживой в 408 г. Состоит из 10 цюаней, 28 глав. Данный перевод имеет название «Сяо пинь баньжо боломи цзин».

г) переведена Гэ Сянем (в период династии У (220-280). Состоит из 6 цюаней, 30 глав. Данный перевод имеет название «Да мин ду у цзи цзин».

3) «Панчавимшати- праджняпарамита-сутра»:

а) переведена Гушуланем и Мокшалой из Хотана в 291 г. Состоит из 30 цзюаней, 90 глав. Данный перевод имеет название «Фан гуан баньжо боломи цзин» («Праджняпарамита-сутра, (первая глава которой) об испускании сияния»).

б) переведена Кумарадживой и Сэн Жуем в период династии Поздняя Цзинь (384-417). Данный перевод имеет название «Мохэ баньжо боломи цзин». Состоит из 30 цзюаней, 90 глав.

в) переведена Чжу Фаху (Дхармаракшей) в 286 г. Данный перевод имеет название «Гуан цзан баньжо боломи цзин». Состоит из 10 цзюаней, 21 главы.

4) «*Сувикрантавикрами-париприккха-праджняпарамита-сутра*» («Праджняпарамита-сутра, рассказанная небесному императору, называемым Победителем»). Переведена Упашуньей в 565 г. Перевод имеет название «Шэн тяньван баньжо боломи цзин». Состоит из 7 цзюаней, 16 глав.

5) «*Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра*» («Алмазная праджняпарамита-сутра»):

а) переведена Кумарадживой в период династии Поздняя Цзинь (384-417). Данный перевод имеет название «Цзинган баньжо боломи цзин». Состоит из 14 листов. Сравнительно короткий перевод, Кумараджива предпочел конспективное изложение этой сутры. Ниже приводятся более полные переводы «Алмазной сутры».

б) переведена Бодхидхармой в период династии Северная Вэй (386-534). Данный перевод имеет название «Цзин ган баньжо боломи цзин». Состоит из 12 глав, 17 листов.

в) переведена Парамартхой в 562 г. Данный перевод имеет название «Цзинган баньжо боломи цзин». Состоит из 17 листов.

г) переведена Сюань Цзаном в 659 г. Данный перевод имеет название «Нэндуань цзинган баньжо боломи цзин» («Сильно-сокращенная алмазная праджняпарамита-сутра»). Состоит из 21 листа.

д) то же, что и предыдущий перевод. Переведена И-Цзинем в эпоху династии Тан (618-907). Состоит из 21 листа.

е) переведена Дхармагуптой в эпоху династии Суй (589-618). Данный перевод имеет название «Цзинган нэндуань баньжо

боломи цзин» («Алмазная сильно-сокращенная праджняпарамита-сутра»). Состоит из 19 листов.

Все переводы «Алмазной сутры» выполнены с очень похожих текстов, если не с одного и того же.

6) «Панчашатика-праджняпарамита-сутра» («Сутра о чистоте акта милостыни Бодхисаттвы Манджуши, сказанная Буддой»). Переведена Сянь Гунем в эпоху династии Ранняя Сун (420-479). Данный перевод имеет название «Фо шо жушо пуса у шан цин цзин фэнь цзин». Состоит из двух цзюаней.

7) «Праджняпарамита-сутра о человеколюбивом короле, который защищает свою страну». Переведена Кумарадживой в эпоху династии Поздняя Цзинь (384-417). Данный перевод имеет название «Жэнь ван цзе го бань боломи цзин». Состоит из 2 цзюаней, 8 глав.

8) «Праджняпарамита ардхасатика-сутра» («Праджняпарамита-сутра истинной формы»). Переведена Бодхируки и другими переводчиками в эпоху династии Тан (618-907). Данный перевод имеет название «Ши сянь баньжо боломи цзин». Состоит из 10 листов.

9) «Праджняпарамита-хридайя-сутра» («Сутра сердца Праджняпарамиты»):

а) переведена Кумарадживой в эпоху династии Поздняя Цзинь (384-417). Данный перевод имеет название «Махапраджняпарамита-махавидья-мантра-сутра» («Мохэ баньжо боломи дамин цзин»). Состоит из 1 листа.

б) переведена Сюань Цзаном в эпоху династии Тан (618-907). Данный перевод имеет название «Праджняпарамита-хридайя-сутра». Состоит из 1 листа.

10) «Санташатика-праджняпарамита-сутра».

а) переведена Мандрой в период династии Лян (502-557). Данный перевод имеет название «Вэнь чжу ши ли со шо мохэ баньжо боломи цзин». Состоит из 24 листов.

б) переведена Сангхапалой в период династии Лян. Перевод имеет название «Вэньчжу ши ли сошо баньжо боломи цзин». Состоит из 23 листов¹.

¹ Nanjo B. A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka. –

Таким образом, начальный период истории перевода праджняпарамитской литературы в Китае был положен деятельностью ряда переводчиков, часть из которых были выходцами из других стран. Переводы одних и тех же сутр предпринимались неоднократно, это во многом связано с расширением знаний буддийского учения самими китайцами.

Среди переводчиков буддийской литературы на китайский язык особо хотелось бы отметить имя Кумарадживы (343 – 413 гг.), поскольку точность и ясность именно его переводов оказали большое влияние на распространение идей Праджняпарамиты в Китае. Переведенные им сутры легли в основу теоретической базы школы саньлунь. Кумараджива не просто переводил сутры, но и разъяснял их суть своим ближайшим ученикам и всем тем, кто присутствовал при переводах.

Кроме того, Кумараджива откорректировал прежние переводы сутр, так как большая их часть была трудна для понимания, а иногда и вовсе не отражала истинный смысл индийских сочинений.

Метод, который Кумараджива использовал для перевода, получил название «гэ-и»¹ - метод «подбора смысла». Е.А. Торчинов пишет о методе «гэ-и»: «1. Проверялись совпадения транскрипции в старых переводах с современным Кумарадживе произношением; 2. если о значении термина нельзя было догадаться по значению его компонентов, то они в переводе заменялись другими; 3. все оставлялось по-прежнему, если этих недостатков не было; 4. все технические термины исправлялись (или проверялись) Кумарадживой по их значениям и соответственно переводились»².

Кумарадживе в его работе помогало огромное количество монахов (по разным данным от 800 до 3 тысяч), самые известные

Oxford, 1883.

¹ 格意

² Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения Праджня-парамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. – 2-е изд. – Новосибирск, 1991.

из них Сэн Жуй, Сэн Чжао, Дао Шэн, Дао Хэн, Дао Бяо, Тан Ин и другие. Сэн Жуй¹ был его личным секретарем на протяжении многих лет, записывая все рассуждения Кумарадживы.

Хорошо известна переписка Кумарадживы с Хуй Юанем (одним из основоположников учения о Будде Амитабе в Китае). Обычно темы переписки предлагал Хуй Юань, но все же большая ее часть (10 разделов из 18) посвящена обсуждению проблем, связанных с учением Праджняпарамиты. Вся проблематика этой переписки восстановлена Цюрхером Э. И Кумараджива и Хуй Юань часто цитируют различные сутры для аргументации высказываемых ими идей, причем Кумараджива цитирует основные махаянские каноны: «Панчавимшати-праджняпарамита-сутру», «Саддхармапундарiku-сутру», «Вималакирти-нирдеша-сутру», «Дашабхумику-сутру». Он пишет: «Так как Махаянская Дхарма является тем, во что я верю и с чем я соглашаюсь, я основываю свою аргументацию на ней»².

Кроме того, что Кумараджива занимался переводом буддийских сутр и шастр, он написал несколько собственных сочинений, которые также были посвящены махаянской тематике:

1. «Трактаты реализма» («实论») – 2 цзюаня;
2. «Золотой смысл Махаяны» («大乘金意») – 18 цзюаней;
3. «Записки о «Ваджраччхедике-праджняпарамита-сутре» («金刚般若波罗蜜经记») – 1 цзюань;
4. «Записки о «Вималакирти-нирдеша-сутре» («维摩诘所说经记») – 1 цзюань;
5. «Записки о Лао-цзы» («老子记») – 2 цзюаня³.

Таким образом, по прошествии почти трех с половиной столетий учение Праджняпарамиты и основанные на нем

¹僧睿

² Robinson R. Early Madhyamika in India and China. – Madison, 1967. – P. 89.

³ Chou Hsiang-Kuang. Chou Hsiang-kuang. A history of Chinese Buddhism. – Allahabad, 1956. – P. 63.

принципы мадхьямики получили прочный фундамент для распространения в Китае.

Работа по переводу первых праджняпарамитских сутр, подготовивших почву для распространения в Китае учения мадхьямики, началась во II веке Локакшемой и продолжилась великолепными переводами Кумарадживы и его учеников. Переведенные Кумарадживой три шастры: «Шастра срединности», «Шастра двенадцати врат» и «Шастра ста строф» были выделены Цзи Цзаном (549-632) и легли в основу школы саньлунь (досл. «три шастры») – китайского варианта индийской мадхьямики.

Среди многочисленных учеников Кумарадживы наиболее плодовитым в плане написания собственных сочинений, трактующих учение Праджняпарамиты, был Сэн Чжао¹ (384-414). Высокую похвалу Кумарадживы, Хуэй Юаня и других современников заслужили такие его труды, как «Основание учения» («Цзун бэнь и» - «宗本义»), «Праджня не имеет знания» («Баньжо у чжи лунь» - «般若无直论»), «О неистинности пустоты» («У чжэнь кун лунь» - «无真空论»), «О неизменности вещей» («У бу цян лунь» - «无不迁论»), «О безымянности Нирваны» («Непань у мин лунь» - «涅槃无名论»). Кумараджива, прочитав трактат «Праджня не имеет знания», воскликнул: «Мое понимание не отличается от твоего, а в стиле мы могли бы заимствовать друг у друга»².

В своих сочинениях Сэн Чжао постарался изложить свое видение основных доктринальных идей мадхьямики. Нужно отметить, что во времена Сэн Чжао в кругах китайской интеллигенции был очень популярен даосизм, да и сам Сэн Чжао до знакомства с буддизмом был приверженцем даосизма, этим объясняется свободное использование в его трактатах даосской терминологии в целях облегчения понимания буддийских идей.

¹ 僧肇

² Robinson R. Early Madhyamika in India and China. – Madison, 1967. – P. 124.

Название четырех основных сочинений Сэн Чжао определяют тот круг проблем, к которым он обратился для объяснения учения мадхьямики: учение о праджня, концепция пустоты, учение о нирване, проблемы времени и движения.

Согласно Хуэй Цзяо, после общения с Кумарадживой Сэн Чжао намного продвинулся вперед в понимании буддийских идей. Проникнув в суть «Панчавимшати-праджняпарамиты-сутры», при переводе которой присутствовал (404 г.), он написал трактат «Праджня не имеет знания». В этом сочинении Сэн Чжао доказывает важность категории праджни и сетует по поводу обилия ложных теорий в отношении описания характера праджни.

Одно из своих самых ярких сочинений - «О неистинности пустоты» («У чжэнь кун лунь»)¹ - Сэн Чжао написал в 409 г. Концепции пустоты индийские мадхьямики уделяли особенно пристальное внимание, не случайно другое название школы – шуньявада, то есть теория (вада) пустоты (шунья). Китайские мадхьямики вслед за своими индийскими предшественниками объявили весь феноменальный мир пустым, нереальным. Более того, и сама пустота также является не более чем «вербальной характеристикой бытия»² и отрицалась ими.

Отрицательные характеристики основных понятий мадхьямики, данные в названиях сочинений Сэн Чжао, отражают одну из центральных идей, выдвинутых еще Нагарджуной – невозможность описать истинное бытие в привычных, застывших категориях рассудка, оно может быть описано через отрицание позитивных свойств: не-знание праджни, неистинность пустоты, безымянность нирваны, неизменность вещей.

В сочинении «О неизменности вещей» Сэн Чжао рассматривает проблемы наличия у вещей собственной природы, о влиянии прошлого на настоящее, об отношении причины и следствия. Вещи, являясь нереальными сущностями, не могут изменяться, они обладают условным существованием, как и

¹ «无真空论»

² Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. – С. 86.

дхармы, как весь феноменальный мир. Прошлое и настоящее ничем не связаны между собой, а значит, вещи не могут перемещаться из прошлого в настоящее, не могут изменяться, значит, не существует движения. Признание движения – это ложное, истинным является постоянство и покой.

Говоря в целом о творчестве Сэн Чжао, нужно отметить, что он является последовательным мадхьямиком, рассматривая те идеи и концепции, решением которых занимались индийские мадхьямики (учение о пустоте, концепция праджни, вопросы времени, движения, изменения). Хотя его произведения небольшие по объему, однако, Сэн Чжао удается мастерски раскрыть содержание основных идей, используя порой привычную для китайцев терминологию, что облегчало их восприятие в буддийских кругах Китая.

На подготовленной Кумарадживой и его учеником Сэн Чжао теоретической базе строит свое учение Цзи Цзан¹ (549-623). Он выделяет из всей массы переведенной буддийской литературы три шастры, которые были переведены Кумарадживой: «Шастра срединности» («Чжун лунь»²), «Шастра двенадцати врат» («Ши эр мэн лунь»³), «Шастра ста строф» («Бай лунь»⁴). Поэтому школа, у истоков основания которой находился Цзи Цзан, и получила такое название - «саньлунь»⁵ («школа трех шастр»).

Основные сочинения, написанные самим Цзи Цзаном - это «Основной смысл «Аватамсака-сутры» («华严经大意»), «Сокровенный трактат об истинном имени» («真名玄经»), «Основной смысл «Майтрейя-сутры», «Комментарии к «Ваджраччхедике-праджня-сутре», «Сокровенный смысл «Сутры лотоса благого закона», «Сокровенный смысл трех шастр» («三论玄意»), «Сокровенный смысл Махаяны» («大乘玄意»), «Смысл двух истин» («二谛意»).

¹ 吉藏

² «中论»

³ «十二门论»

⁴ «百论»

⁵ 三论

В последних трех наиболее известных сочинениях Цзи Цзана получили разработку основные положения учения Праджняпарамиты: учение о пустоте, теория двух истин, учение о срединности, учение о праджняе.

Таким образом, Цзи Цзан, разработав концептуальную систему школы саньлунь, тем самым, завершил процесс формирования учения мадхьямики в Китае¹, а также этап становления письменной традиции Праджняпарамиты в Китае.

В Тибет, где буддизм пустил свои корни намного позже, чем в Китае, распространение учения Праджняпарамиты проходило, по мнению С.Ю. Лепехова в несколько этапов. Первый этап связан с деятельностью в VIII в. двух индийских миссионеров – Шантаракшиты и Камалашилы, второй этап (IX-XI вв.) – с именем Атиши и Абхаякарагупты, третий этап связан с формированием тибетского буддийского канона «Ганжура» и «Данжура»² в XIV в.

Формирование единого канона позволило тибетским буддистам и, прежде всего монахам, приступить к систематическому изучению сутр и шастр, начать свою собственную комментаторскую традицию. Как отмечает С.Ю. Лепехов, в монастырях стали изучаться курсы Парамиты и Мадхьямики³. Благодаря усилиям двух школ буддизма – сакьяпы и гелугпы – учение Праджняпарамиты получило широкое распространение в Тибете.

В Монголию буддизм проник из Тибета, поэтому ядром учения Будды, привнесенного в эту страну, были именно идеи Праджняпарамиты и Мадхьямики. Тибетские миссионеры (Пагбалама, Сакья-пандита Гунга-Чжалцан и другие) внесли огромный вклад в дело распространения буддизма в Монголии. В XVII в. были переведены некоторые разделы «Ганжура», в том числе и

¹ подробнее о Цзи Цзане см.: Чжунго фозя ши. Т. 2, 3. – Пекин, 1988; Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония китайского буддизма. – Новосибирск, 1995.

² Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ, 1999. – С. 168.

³ Там же. – С. 169.

раздел, содержащий сутры Праджняпарамиты (называемые в монгольском варианте «Юмом»). Самый значительный вклад в дело перевода сутр Праджняпарамиты на монгольский язык внес Гуши Цоржи¹; его переводы сопровождаются колофонами, где предпринимаются попытки рассказать об истории распространения буддизма в Монголии, что делает эти переводы еще более ценными.

Таким образом, идеи Праджняпарамиты получили широкое распространение в странах Восточной Азии. Однако, если в Китае и Тибете становление письменной традиции Праджняпарамиты охватывает достаточно длительный период - несколько столетий, то в Монголию, а затем и в Бурятию тибетские миссионеры уже изначально несли с собой идеи праджняпарамитских сутр.

Список литературы

1. Chou Hsiang-Kuang. Chou Hsiang-kuang. A history of Chinese Buddhism. – Allahabad, 1956.

2. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / Лепехов С.Ю. – Улан-Удэ, 1999.

3. Люй Чэн. Чжунго фосьюэ юаньлю люэцзян (Краткий очерк возникновения и развития буддизма в Китае) / Люй Чэн. – Пекин, 1979.

4. Nanjo B. A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka / Nanjo B. – Oxford, 1883.

5. Robinson R. Early Madhyamika in India and China / Robinson R. – Madison, 1967.

6. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения Праджня-парамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. – 2-е изд. – Новосибирск, 1991.

7. Чжунго фощя (Школы китайского буддизма). – Пекин, 1996.

8. Чжунго фощяо ши (История китайского буддизма). Т. 1. – Пекин, 1988.

¹ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ, 1999. – С. 172-174.

9. Энциклопедический словарь по вопросам истории и культуры Китая. – Тяньцзинь, 1990.

10. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония китайского буддизма / Янгутов Л.Е. – Новосибирск, 1995.

11. Zurcher E. The buddhist conquest of China: The spread and adaption of Buddhism in early medieval China / Zurcher E. – Leiden, 1959. – Vol. I.

Баяртуева Е. Ж.

«ВАДЖРАЧХЕДИКА – ПРАДЖНЯПАРАМИТА – СУТРА»

В КИТАЙСКОМ ПЕРЕВОДЕ*

Процесс распространения буддизма охватывает несколько столетий, однако повсюду его учение получало практически безоговорочную победу. Секрет этого успеха заключается в том, что основным принципом буддизма было не нарушение культурных устоев разных стран и народов, проживающих там, а слияние, срастание с ними. Как писал Б.Я. Владимирцов: «Как и всякое мировое учение, как и всякое гениальное произведение, буддизм, живя, переходя от одного поколения к другому, от одной страны к другой, оставаясь все тем же, по-разному принимался своими последователями; по-разному то выдвигалась, то отходила на задний план та или другая его сторона»¹.

Повсюду, куда проникал буддизм, он оказывал огромное влияние на культурное развитие древних цивилизаций Азии. Его длительная адаптация в этих странах завершилась формированием там собственных буддийских школ, которые образовали уникальный симбиоз с автохтонными религиозно-философскими традициями.

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 07-03-62301а/Т

¹ Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии : (лекции на Первой буддийской выставке. 1919 г.) // Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. – СПб. : Наука, 1998. – С. 230.

Как принято считать в буддийской традиции, самыми ранними текстами Махаяны являются праджняпарамитские сутры. Основываясь именно на учении Праджняпарамиты, индийские буддисты разработали основную махаянскую доктрину, положив начало различным школам «Большой колесницы». Интерпретируя основные категории канонических текстов Праджняпарамиты – шунью и праджню – в зависимости от логики и содержания развиваемого ими учения, ранние махаянисты создали ряд школ, которые в дальнейшем получили распространение не только в Индии, но и далеко за ее пределами. Одной из таких школ была школа мадхьямиков.

Основатель школы мадхьямиков - Нагарджуна (I-II вв.) – систематизировал учение Праджняпарамиты, написанные им шастры – «Мадхьямика-карика» («Шастра срединности») и «Двадаша-мукха-шастра» («Шастра двенадцати врат») содержат центральные положения учения этой школы: учение о пустоте, учение о срединности, теорию двух истин, концепцию «восьми не», учение о праджне.

Понятие «праджняпарамиты» в научной литературе определяется по-разному. Первоначально, праджняпарамита – это одна из шести парамит (согласно наиболее распространенному в буддизме списку парамит): парамита даяния (дана-парамита), парамита обетов (шила-парамита), парамита терпения (кшанти-парамита), парамита усердия (вирья-парамита), парамита созерцания (дхьяна-парамита) и парамита мудрости (праджня-парамита). Но если другие пять парамит представляют собой как бы «...психологические свойства личности или формы поведения, которые возможны и желательны в норме, но поддаются развитию до большого совершенства», то праджняпарамиту нельзя описать как обычное, нормальное состояние человека, достижимое путем накопления и приращения усилий, постоянной тренировки и т.д.¹

¹ Лепехов С.Ю. Праджняпарамита в ранней мадхьямике // Тибетский буддизм: теория и практика. – Новосибирск, 1995. – С. 110.

У Е.А. Торчинова мы читаем следующее определение праджняпарамиты: «Праджняпарамита – одна из важнейших категорий философии буддизма махаяны. Праджня (санскр.) – «премудрость»; парамита (санскр.) – определенное качество, обладание которым, по учению буддизма, обеспечивает «освобождение» («переход на другой берег»)»¹.

А.Н. Игнатович дает наиболее полное объяснение относительно происхождения слова «парамита»: «Парамита - это то, что перевозит на другой берег (ср. «паром»). В переводе этого слова на китайский язык идея (переправы) к Нирване выражается весьма отчетливо: «парамита» передается как «достижение другого берега» (кит. «дао биань»², япон. «тохиган»); «другой берег» - распространенное в буддийской литературе метафорическое обозначение Нирваны, достижение точки (цели), переправа (к цели); (кит. «ду»³, япон. «до»), «достижение беспредельного (переправа к беспредельному) (кит. «дууци»⁴, япон. «домугоку»)»⁵.

Таким образом, праджняпарамита – это мудрость, которую нельзя передать словами, то есть неподдающаяся определению, интуитивная мудрость, это знание, которое присуще Бодхисаттвам и Буддам, и овладение, а точнее открытие в себе этого знания, уже означает просветление. Это одно из основных значений праджняпарамиты.

Другое значение праджняпарамиты – это текст, предназначенный для медитативного чтения и порождающий в читающем (изучающем) его субъекте наивысший уровень сознания, основная функция текстов Праджняпарамиты – влиять на сознание буддиста-созерцателя. То есть, как говорит Дигнага –

¹ Торчинов Е.А. Буддийская иконография праджняпарамиты и некоторые аспекты праджняпарамитской философии // Использование музейных коллекций в критике буддизма. – Л., 1981. – С. 121-128.

² 到彼岸

³ 渡

⁴ 渡无期

⁵ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. – М., 1988. – С. 170.

один из индийских комментаторов праджняпарамитских сутр: «Слово «праджняпарамита» означает, кроме того, текст /праджняпарамитских сутр/ и путь просветления /которому они учат/, поскольку цель /текста и пути/ - породить это монистическое сознание и состояние Будды в его Нирване/»¹.

Все праджняпарамитские сутры, по сути, представляют собой проповеди Будды, которые он произнес, разъясняя своим ученикам (Субхути, Шарипутре и другим) различные стороны своего учения. Тексты Праджняпарамиты можно разделить по размерам: малого размера, среднего и большого. Их объем определяется в зависимости от количества слогов, различаются сутры в 300, 500, 700, 800 и более шлок, вплоть до 100 тысяч. Сутра малого размера (напр., «Праджняпарамита-хридайя-сутра») может быть объемом всего несколько десятков шлок; среднего размера («Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра») – в пределах 500 шлок; и сутры большого размера насчитывают несколько тысяч шлок («Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра»). Как правило, сутры малого размера представляют собой конспективное изложение сутр большого размера.²

По мнению Конзе Э., самым древним, сохранившимся до нашего времени текстом Праджняпарамиты, является «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра» (100 г. до н.э.). Хотя другой исследователь Праджняпарамиты – Мьялль Л.Э.- допускает существование еще более древних текстов, которые просто не дошли до нас³.

Среди сутр Праджняпарамиты видное место занимает «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» (санскр. «Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей (тьму невежества) как удар

¹Цит. по ст.: Нестеркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск, 1984. – С. 75.

² Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ, 1999. – С. 111.

³ Лепехов С.Ю. К проблеме интерпретации текста в традиции Праджняпарамиты // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск, 1990. – С. 104-105.

молнии»¹). Буддисты часто сравнивают «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» с алмазом, который, являясь самым твердым из камней, врезается в ограниченное человеческое восприятие, способствует пробуждению человеческого сознания, его просветлению, поэтому на Западе эту сутру часто называют «Алмазной праджняпарамита-сутрой».

«Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» относится к праджняпарамитским сутрам среднего размера, создание ее датируется примерно 300 г. н.э., по буддийской традиции автором сутры считается один из ближайших учеников Будды. По мнению буддистов, чтение текста этой сутры, как и других сутр Праджняпарамиты, должно привести читающего в особое состояние, смысл сутры должен не столько пониматься им, сколько «переживаться»; человек, читающий сутру, должен увидеть реальность такой, какая она есть, то есть сутра, прежде всего, предназначена для медитативного прочтения. Особое состояние, достигаемое во время чтения, и есть достижение праджняпарамиты. Сама сутра гласит: «Эта сутра имеет сверхмыслимые, превышающие всякое наименование и безграничные достоинства».

«Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» получила широкое распространение в Центральной Азии и на Дальнем Востоке, популярность сутры объясняется стройностью и последовательностью содержания, а также тем, что в ней наиболее полно изложена доктрина учения Праджняпарамиты. В сутре говорится, что тот, кто выберет хотя бы четверть ее стиха и объяснит его смысл другим, удостоится большей заслуги, нежели тот, кто приносил бы в жертву свои жизни в течение многих перерождений.

Перевод «Ваджраччхедика-праджняпарамиты-сутры» с китайского на русский язык был осуществлен Е.А. Торчиновым². Е.А. Торчинов отдал предпочтение китайскому переводу

¹ Пер. В.П. Андросова.

² Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения Праджня-парамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. – 2-е изд. – Новосибирск, 1991.

Кумарадживы¹, задавшись целью – показать «Алмазную сутру» в контексте китайской буддийской традиции.

Известно, что традиция по переводу буддийских сочинений на китайский язык складывалась нелегко, отшлифовывалась веками, и своего качественно нового уровня она достигла при Кумарадживе (343-413). Именно он и его ученики сыграли решающую роль в становлении традиций мадхьямики в Китае. Переведенные им сутры легли в основу теоретической базы школы саньлунь – китайского варианта мадхьямики. Будучи высокообразованным человеком, обладающим широкими познаниями в области философии буддизма, Кумараджива не только переводил сутры, но и разъяснял их при большом скоплении монахов, одновременно пропагандируя учение Нагарджуны, последователем которого он являлся.

В «Гао сэн чжуань» («Жизнеописаниях достойных монахов») Хуэй Цзяо упоминает о 300 сочинениях, переведенных Кумарадживой на китайский язык². На сегодняшний день мы говорим о 52 сочинениях. Самая значительная группа переведенных Кумарадживой сутр, относится к праджняпарамитским сутрам, почитаемым мадхьямиками: «Панчавимшати-праджняпарамита-сутра», «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра», «Дашасахасрика-праджняпарамита-сутра», «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра», «Праджняпарамита-хридая-сутра» и другие.

Многие переводчики буддийской литературы, живущие в одно время с Кумарадживой, поднимали проблему адекватного перевода сочинений, пытались выработать единую систему буддийских понятий и терминов, особо остро эта проблема обсуждалась в IV в., когда возросло число экзегетической литературы. Сам Кумараджива для улучшения качества

¹ всего по подсчетам В.П. Андросова было осуществлено шесть переводов «Алмазной сутры» на китайский язык

² Гао сэн чжуань («Жизнеописания достойных монахов») / пер. Ермакова М.Е. – М., 1991. – С. 131.

переводов делал повторные переводы сутр, отшлифовывая стиль и точность передачи индийских терминов и понятий.

В 382 г. 71-летний Дао Ань¹ в одном из своих сочинений («Предисловие к «Абстракции праджня-сутры») выделяет «пять отклонений и три трудности», возникающие при переводе буддийских сутр. Дао Ань призывает переводчиков придерживаться его советов: не отклоняться от оригинального текста сутры, внимательно следить за тем, чтобы не упустить ни слова при переводе, а часто повторяемые обороты и фразы не сокращать, а также тщательно повторять согласно оригиналу.

В биографии Чжу Файя – одного из переводчиков того периода – говорится: «В это время все последователи буддизма были хорошо сведущи в светской литературе, но плохо были (подготовлены) в том, что касалось буддийского учения. Поэтому Чжу Файя вместе с Кан Фаланом и другими, взяв «ши-шу»² (категории), которые встречаются в (буддийских) сочинениях, сравнил и соединил их попарно с (понятиями) внешних (мирских) книг; привел примеры таким образом, (что могло бы) способствовать пониманию; это и было названо (методом) «гэ-и». И Пифу, Тан Сян и другие стали использовать (метод) «гэ-и»³, чтобы направлять своих учеников»⁴.

Этот метод, как отмечает Тан Юнтун – видный исследователь китайского буддизма - использовался переводчиками до периода династии Западная Цзинь (265-316), с наступлением периода Восточная Цзинь (317- 420) буддисты нашли его дефекты и отказались от него. Тан Юнтун пишет: «Из чего же состоит метод «гэ-и»? Это не просто обширное сравнение индийской и китайской мысли, скорее это очень детальный процесс, с помощью которого каждая из идей или терминов

¹ 道安

² 实数

³ 格义

⁴ Цит. по ст.: Tan Yung-tung. On «ko-yi», the earlist method by which Indian Buddhism and chinese thought were synthesized // Radhakrishnan: Comparative studies in philosophy presented in honour of his sixtieth birthday. London, 1951. – London, 1968. – P. 276.

соответствующих областей индивидуально сравнивается и уравнивается. «Гэ», в этом смысле, имеет значение «подходить», «соответствовать», «подбирать под пару» или «измерять»; «и» означает «название», «имя», «термин» или «концепция». «Гэ-и» является (методом или системой) соответствующих идей (или терминов) или «подбором смысла»¹.

Другим методом перевода был метод транскрипции: передача санскритского термина путем китайской транскрипции, подбора созвучных буддийским терминам китайских фонетиков (нирвана – «непань»² или «нихунь»³), очень часто транскрибировались имена переводчиков (Кумараджива – Цзюмолошэнь⁴, Локакшема – Чжилоуцзячэнь или Чжи Чэнь⁵).

И все же все без исключения исследователи едины во мнении о высоком качестве переводов Кумарадживы. Э. Демьевиль пишет: «Правильность перевода сопровождалась многочисленными дискуссиями и толкованиями. Кумараджива и император (Яо Син) снабжали комментариями различные слова (то есть санскритские и китайские слова) и обсуждали смысл текста; император самолично проверял тексты, проверяя подлинность терминов оригинального санскритского (текста), проникая внутрь основного значения; и вдобавок, китайские монахи тщательно исследовали тексты, проникая вглубь его доктринального значения ... И только затем они сокращали их для записи»⁶.

Кумарадживе в его работе помогали 800 монахов (по другим данным 3 тысячи). И поскольку монахов, присутствовавших при переводах, насчитывалось несколько сотен, один мог допустить ошибку, упущения, вставленные замечания могли вкрасться в перевод, однако все же от внимания

¹ Там же. – Р. 277-278.

² 涅槃

³ 涅槃

⁴ 鳩摩羅什

⁵ 支謙

⁶ цит. по кн.: Robinson R. Early Madhyamika in India and China. – Madison, 1967. – Р. 81.

сотен монахов это вряд ли могло укрыться. Ошибки при переводах случались: в текст окончательного перевода могли даже вкрасься целые куски вопросов и ответов, которые, по-видимому, возникали в процессе обсуждения.

Невнимательность писцов, а иногда и просто недостаточная их образованность, проявлялась и при употреблении терминов. Одной из мер, которую предпринял Кумараджива для улучшения переводов, было введение им новых терминов взамен старых. К примеру:

1. Инь (隱) – тайный принцип (скандха) был изменен на чун (群) - группа;

2. Жу (如) – входить (аятана) изменен на лу (陆) -место;

3. Чи (赤) – держать (дхату) изменен на син (性)- природа;

4. Цзе ту (解脱) – освобождение, избавление (вимокша) изменено на бэй шэ (背社) - прогонять, бросать;

5. И чжи (意止) – остановка идеи (самьянпрахана) изменена на чжэнь гун (真功) -верное усилие;

6. Цзюэ и (觉意) – идея пробуждения (бодхи) изменена на пути (菩提) ;

7. Чжи син (直行) – прямой путь (арья марга) на шэн дао (圣道) - святой путь.

Некоторые писцы при переводе фиксировали термины, придерживаясь то старых образцов, то новых (если были знакомы с ними). Это объясняется, как уже было сказано, тем, что писцы были недостаточно образованы и ознакомлены с теорией, то есть, если новый термин приводил их в затруднение, они употребляли старый. Другая причина - некоторые писцы сознательно сопротивлялись употреблению новых терминов и исключали их из всего, что они переписывали.

Насколько же особенности переводов могли повлиять на передачу учения Праджняпарамиты в Китае? Сам Кумараджива говорил о своих переводах: «Как будто некто разжевал рис и дал его другому, рис тогда становится безвкусным, но тот другой

вообще его может выплюнуть»¹. Р.Робинсон, проанализировав перевод Кумарадживы «Шастры срединности», приходит к выводу, что «хотя отдельные строфы неверны или вводят в заблуждение, но в тексте достаточно повторов, чтобы изучающий его человек не был введен в заблуждение, и будет быстрее впитывать верные идеи, нежели понимать неверное»².

При переводе «Важраччхедика-праджняпарамиты-сутры» Е.А. Торчинов предпринял попытку точной передачи характера перевода Кумарадживы, он старался точно следовать его методу: то, что переведено у Кумарадживы, переведено и в русском варианте, там же, где у Кумарадживы транскрипция, в русском переводе сохраняется санскритское чтение.

Содержание «Алмазной сутры» представляет собой диалог Будды и его ученика Субхути. Будда, давая наставления своему ученику, старается раскрыть перед ним суть учения Праджняпарамиты, а именно: все существующее в этом мире, все, что мы считаем реально существующим, не обладает своей природой (не является «самосущим», по определению Е.А. Торчинова), а значит нереально, пусто.

Наше рациональное познание направлено на постижение этого эмпирического бытия, и все характеристики, приписываемые нами материальному миру, не подходят для описания Абсолюта, истинной реальности. Истинная реальность находится вне вербальных характеристик, ее невозможно описать словами, так как она представляет собой нечто всеобъемлющее, единое. Эта мысль красной нитью проходит через всю сутру. К примеру:

1. «Субхути сказал: Тот закон, который проповедовал Так Приходящий, нельзя взять, нельзя проповедовать. Он не есть закон, ни не-закон».

¹ Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения Праджня-парамиты (на примере «Важраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. – 2-е изд. – Новосибирск, 1991. – С. 110.

² Robinson R. Early Madhyamika in India and China. – Madison, 1967. – P. 82-88.

2. «Будда сказал Субхути: «Когда есть образ, то и есть заблуждение. Если же смотреть на это с точки зрения образа, который не есть образ, тогда и распознаешь Так Приходящего».

3. «Субхути, когда Будда проповедовал праджняпарамиту, то она тогда была не праджняпарамитой».

4. «Субхути, о всех пылинках Так Приходящий проповедовал как о не-пылинках, о всех мирах, как о не-мирах».

5. «Так Приходящий ниоткуда не приходит и никуда не уходит, поэтому его и именуют Так Приходящим» и т.д.

Тезис об отсутствии вербальных характеристик у истинно-сущей реальности, изложенный в «Алмазной праджняпарамита-сутре» получил развитие в учении о «восьми не» Нагарджуны. «Восемь не» является основными характеристиками феноменального бытия, образуя четыре пары противоположностей:

1) рождения и уничтожения (не-рождение и не-уничтожение);

2) постоянства и прерывности (не-постоянство и не-прерывность);

3) тождество и различия (не-тождество и не-различие);

4) прихода и ухода (не-приход и не-уход).

Учение о "восьми не" Нагарджуны отрицает не только рождение, тождество и различие и т.д., но и отрицает оппозицию рождения и уничтожения, тождества и различия и т.д., отрицает их как противоположности, в конечном счете не существует ничего, что могло бы рождаться, уничтожаться и т.д., а это и есть понимание сущности Абсолюта, истинной реальности.¹

Учение «о восьми не» является одной из ступеней в понимании учения о пустоте, которое в учении Праджняпарамиты равносильно концепции Бога в христианстве. Вслед за праджняпарамитскими сутрами мадхьямики объявили, что все существующее в этом феноменальном мире - нереально, иллюзорно, все, что существует, пусто, пребывает в пустоте. Осознавший, что все есть пустота, вступил на путь просветления,

¹ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. – С. 89-92.

он начинает видеть, что все в этом мире взаимосвязано, ничто не может существовать без опоры на что-то, все зависит от чего-то, и в результате, не обладая собственной вечной природой, пусто. Таким образом, все существующее имеет причину своего существования, все вещи материального мира состоят из отдельных частей, которые и есть причины существования этих вещей, и сами к тому же лишены собственного «я».

Согласно учению мадхьямиков, осознать, что все есть пустота, можно, наблюдая за миром явлений. В мире все изменяется, ничто не остается постоянным, все скоротечно, нет ничего вечного, бессмертного. Буддхапалита – один из учителей прасангики - говорил: «Все находится в постоянном изменении. Кто один раз родил, больше того же не рождает, кто родился – вновь не рождается. Все находится в постоянном потоке, одни исчезают, а другие возникают. Таким образом, по нашему мнению, весь известный нам материальный мир сводится к постоянно изменяющимся качествам, но не конкретным вещам»¹. Вещи, приходящие в этот мир, вскоре покидают его, не оставляя следа, их существование обусловлено, а значит, они нереальны, пусты.

Одной из главных установок «Ваджраччхедика-праджяпарамита-сутры» является утверждение о том, что: «Если бодхисаттва имеет образ «я», образ «человек», образ «существо» и образ «долгожитель», то он не является бодхисаттвой». Согласно буддийскому учению, самым низким из существующих клеш (греховных проявлений) является авидья – неведение, из которого потом порождаются остальные клеши – желание, гнев, гордость и т.д. Авидья ведет к возникновению осознания себя как «Я», отдельного существа, личности, этот грех (самосознание), по мнению буддистов, появляется первым в Сансаре и исчезает последним, при вступлении в Нирвану², когда угасает сознание индивида. Осознание себя как «Я», как отдельной личности ведет к возникновению противопоставления «субъект – объект»,

¹ Цит. по кн.: Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. – Владивосток, 1991. – С. 76.

² Там же. – С. 37-39.

соответственно, осознание единства субъекта и объекта будет означать достижение просветления, сущности Абсолюта, истинной реальности.

Противопоставление «субъект – объект», по сути, отражает противопоставление таких понятий, как Нирвана и Сансара. По мнению мадхьямиков, Сансара и Нирвана тождественны, их противопоставление опять же возникает из-за ограниченности нашего сознания, его омраченности. На самом деле нет ни Сансары, ни Нирваны, есть только абсолютная истинная реальность, где снимаются все противопоставления. Все живые существа уже сейчас здесь достигли просветления, пребывают в Нирване, Сансара и Нирвана суть тождественны. Помощь в постижении тезиса тождества Сансары и Нирваны, то есть, другими словами, постижения абсолютной истины (парамартха-сатья), может оказать условная истина (самврити-сатья), которая, в зависимости от степени омраченности сознания индивида, то приближает, то отдаляет его от просветления.

Согласно учению мадхьямиков, восприятие феноменальной действительности, то есть комплекс наших ощущений также является ложным, нереальным, а значит и пустым. В «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутре» читаем: «Тогда Превосходнейший в мире произнес гатху: «Если кто-либо по цвето(форме) распознает меня или по звучному голосу ищет меня, то этот человек находится на ложном пути. Ему невозможно увидеть Так Приходящего».

Ценность «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» в понимании идей Праджняпарамиты неоспоримо. Сутра лаконично доводит до изучающих ее буддистов смысл учения о пустоте (шунье), разъясняет ложность вербальных характеристик истинно-сущего бытия. Являясь одним из основных текстов Махаяны, «Алмазная праджняпарамита-сутра» неоднократно переводилась на китайский язык, что подтверждает ее важность для последователей мадхьямики в Китае. Сутра приобрела популярность в Тибете и Монголии.

Список литературы

1. Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии : (лекции на Первой буддийской выставке. 1919 г.) // Ермакова Т.В.

Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. – СПб., 1998.

2. Лепехов С.Ю. Праджняпарамита в ранней мадхьямике // Тибетский буддизм: теория и практика. – Новосибирск, 1995.

3. Торчинов Е.А. Буддийская иконография праджняпарамиты и некоторые аспекты праджняпарамитской философии // Использование музейных коллекций в критике буддизма. – Л., 1981.

4. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории / Игнатович А.Н. – М., 1988.

5. Нестеркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск, 1984.

6. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямик и генезис буддийской цивилизации / Лепехов С.Ю. – Улан-Удэ, 1999.

7. Лепехов С.Ю. К проблеме интерпретации текста в традиции Праджняпарамиты // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск, 1990.

8. Гао сэн чжуань («Жизнеописания достойных монахов») / пер. Ермакова М.Е. – М., 1991.

9. Tan Yung-tung. . On «ko-yi», the earliest method by which Indian Buddhism and chinese thought were synthesized // Radhakrishnan: Comparative studies in philosophy presented in honour of his sixtieth birthday. – London, 1968.

10. Robinson R. Early Madhyamika in India and China / R. Robinson. – Madison, 1967.

11. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения Праджня-парамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. – 2-е изд. – Новосибирск, 1991.

12. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста / Дандарон Б.Д. – Владивосток, 1991.

13. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Янгутов Л.Е. – Новосибирск, 1995.

Хабдаева А.К.

**«САТЬЯСИДДХИ-ШАСТРА»
В ИСТОРИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА
В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ***

Исследование традиции китайского буддизма показывает, что в истории Китая были представлены практически все школы и направления оригинальной модели буддизма. И речь идет не только о школах махаянского направления. Китайцам была хорошо знакома традиция хинаяны, о чем мы знаем на примере школ питань-цзюйшэ и чэнши. История чэнши наглядно демонстрирует нам процесс адаптации индийского варианта буддизма к китайской традиции, процесс его творческого освоения. Так, основной канон школы – «Сатьясиддхи-шастра» - имел в русле этого направления весьма неоднозначную трактовку и, более того, претерпел оценку от хинаянской до махаянской. Последователями он воспринимался по-разному, некоторые трактовали его как махаянистический, а некоторые – как хинаянистический. Тао Сюань (596-667), ученик Сюань Цзана, например, провозгласил его хинаянистическим (саутрантика), но в то же время склоняющимся к Махаяне.

Удивительные метаморфозы, произошедшие с каноном и школой, свидетельствуют, что «подобные коррективы фактически отражали процесс китаизации буддизма, явившийся следствием того, что буддизм в его индийском варианте не смог в полной мере удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления»¹.

Школа китайского буддизма чэнши хоть и не претендует на роль главной школы в китайско-буддийской традиции, тем не менее, занимает свое место в истории Китая. Это одно из самых ранних и влиятельных направлений буддийской мысли Китая, пусть и не нашедшее большого количества последователей.

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 07-03-62301а/Т

¹ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. – С. 38.

Е.А. Торчинов относит чэнши к т.н. «школам трактатов». «Школы трактатов» (лунь), базирующиеся на одной из индийских шастр и занимающиеся по преимуществу изучением и комментированием текстов философии индийского буддизма (мадхьямика, йогачара, классическая Абхидхарма). К ним относятся такие школы, как Сань лунь цзун (школа Трех Трактатов — мадхьямика), Фа сян цзун (школа дхармовых признаков, йогачара), Чэн ши цзун (близкая к Хинаяне школа трактата Сатьясиддхи шаstra, написанного Хариварманом) и Цзюйшэ лунь цзун (школа трактата Васубандху «Абхидхармакоша»). Эти школы, представлявшие собой островки индийского буддизма в Китае, были малочисленны, лишены существенного влияния и рано прекратили свое существование (частично сохранившись, однако, в Японии), хотя некоторые их представители (самый яркий пример — Сюаньцзан) сыграли огромную роль в истории китайского буддизма¹.

Чэнши получила своё название по имени основного и единственного канонического (для этой школы) трактата «Сатьясиддхи-шаstra» (кит. «Чэншилунь», «Шаstra о постижении истинного», возможные варианты перевода – «Шаstra становления истинного», «Рассуждения о постижении истины (истинного)»), написанного Хариварманом. Об этом индийском мыслителе известно, что он жил между 250-350 годами н.э., и трактат – единственное из дошедших до нашего времени его сочинений, причём сохранился он только в китайском переводе.

По словам китайского исследователя Юй Ся, «со времен перевода Кумарадживы, и на протяжении более чем 200 лет вплоть до династии Тан, эта шаstra («Сатьясиддхи-шаstra» - А.Х.) имела в Китае очень большое влияние, число ее последователей было огромным. Особенно популярным изучение шастры было в эпохи Ци и Лян ... ее часто соотносили с абхидхармой сарвастивадинов ... В эпоху Лян шаstrу стали рассматривать как махаянистическую, ... тогда-то и появилось название «мастера махаяны «Чэнлунь»².

¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию : курс лекций. – СПб., 2000. – С. 85.

² Китайский буддизм (Чжунго фоззяо) : в 4 т. – Шанхай : Дунфан чубань

О системе Харивармана в Индии сохранилось очень мало сведений. Вполне вероятно, что она никогда не была здесь самостоятельной школой, хотя неоспорим тот факт, что она была очень влиятельной. Исследователи этой системы отмечают, что по своей догматике она была близка школе саньлунь. Судя по дошедшим до нас данным, учение чэнши занимает некое промежуточное положение между хинаяной и махаяной. Как пишет В.П. Васильев, «...мы имеем на китайском Чэн-ши-лунь, знаменитое сочинение Хариварма; здесь является Хинаяна, уже с примесью Махаяны»¹. О том же говорит и А.Н. Игнатович: «Хариварман не смог полностью отказаться от хинаянистского осмысления, например, такой важной категории, как дхарма. С другой стороны, он использовал философские разработки «шуньявады» для решения онтологических и антропологических вопросов своего учения»².

Учение чэнши представлено в отечественной буддологии слабо. Известно, что школа чэнши представляет собой попытку (причём одну из наиболее ранних) соединения двух основных направлений буддизма, т.е. попытку создания единого всеобъемлющего буддийского философского учения. Мы уже отметили промежуточное положение школы между хинаяной и махаяной. В данном случае под идеями махаяны мы имеем в виду прежде всего шуньяваду. Как пишет А.Н. Игнатович, «как и «мадхьямики», Хариварман подчёркивал относительность любых определений, в том числе и «действительно [существующих] дхарм», однако выделение абсолютно реальных сущностей меняло функциональную роль «шуньи» как решающего аргумента в доказательстве единственности целого»³.

В учении Харивармана шунья является одной из центральных категорий, однако её значение здесь немного ограниче-

чжунсинь, 1996. – Т. 3. – С. 375.

¹ Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. – СПб., 1869. – С. 107.

² Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. – М., 1988. – С. 206.

³ Там же. – М., 1988. – С. 205.

но (по сравнению со школой саньлунь). В учении чэнши «пусты» не сами дхармы, а только их определения. Отсюда и одно из названий чэнши – «цзяминцзун», школа ложных (условных) имён.

Чэнши признавала всё сущее комбинацией из 84 разновидностей дхарм, часть которых – истинно реальные, а часть – кажущиеся реальными (при этом дхармы школы делились на пять категорий).

Под истинно реальными (абсолютными) дхармами подразумевались такие дхармы, «благодаря которым возникает то, что воспринимается как имеющее форму (плоть, цвет), запах, вкус, и что можно ощутить прикосновением»¹. Отсюда можно заключить, что «абсолютные дхармы» чэнши – это рупа-дхармы, противопоставляемые «нереальным» дхармам (в ранней абхидхармической классификации они называются «нама»). (Как пишет О.О. Розенберг, «буддисты объединяют все элементы нечувственные под общим названием «нама», противопоставляя его «рупа-дхармам»²).

В трактовке дхарм чэнши существенно отличается от позиции виджнянавадинов и сарвастивадинов. Например, Цицзан выступал с резкой критикой харивармановской «шуньи», поскольку признание реальности дхарм принципиально противоречило установкам шуньявады. Между тем в понимании срединного пути (как отказ от экстремистских взглядов) чэнши приближаются именно к мадхьямикам. Хариварман отмечает, что утверждения о реальности или нереальности «Я» не более чем «уловка», которой пользовался Будда, и неистинны³.

Можно сделать вывод, что в «Сатьясиддхи» нашёл отражение промежуточный этап разработки теории дхарм, или же, что также очень вероятно, это была сознательная попытка синтеза учений махаяны и тхеравады.

В тесной связи с классификацией дхарм чэнши находится учение Харивармана о двух истинах. Так, в «Сатьясиддхи-шастре» говорится: «Будда проповедовал две истины – действи-

¹ Игнатович А.Н. Указ. соч. – М., 1988. – С. 205.

² Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М., 1991. – С. 132.

³ Игнатович А.Н. Указ. соч. – М., 1988. – С. 206.

тельную истину и мирскую истину. Действительная истина – дхармы, [образующие] плотское (чувственное) и так далее, и нирвана; мирская истина – только временные имена, [здесь] отсутствует собственная сущность»¹. По существу, Хариварман здесь ставит знак равенства между «действительной истиной», рупа-дхармами и нирваной. Получается, что в чэнши овладение абсолютной истиной и является достижением нирваны. И самое интересное – оказывается, что нирвана уже как бы содержится в рупа-дхармах. Таким образом, эмпирический мир в понимании чэнши – это «шунья», а «действительная истина» – нирвана.

Такая позиция чэнши объясняет обрушившуюся на неё критику со стороны мадхьямиков (школа саньлунь), ибо они признавали «пустыми» все дхармы без исключения, а рупа-дхармы – в первую очередь. В этом они видели смысл срединного пути. « в учении саньлунь они обратили своё внимание на такие характеристики истинно сущего, как отсутствие признаков, отсутствие бинарной оппозиции, отсутствие дуализма субъекта и объекта»².

Можно сказать, что целью учения чэнши было продемонстрировать условную истину посредством уравнивания её с Пустотой.

Китайский аналог системы Харивармана, школа чэнши, возникла в начале эпохи Южных и Северных династий (420-581), т.е. в IV-V веках, и просуществовала около двух с половиной веков, вплоть до начала эпохи Тан (618-907), до VII века, когда, по некоторым сведениям, она была поглощена школой тяньтай. Помимо названия «чэншицзун» (букв. «школа становления истинного»), встречаются и другие наименования этой школы: «чэнцзун» (школа становления), «чэнлуньцзун» (школа шастры становления), «цзяминцзун» (школа ложных (условных) имён), «чэнлуньши» (учителя шастры становления), «чэншилуньши» (учителя шастры становления истинного), «чэнлуньдачэнши» (учителя махаяны шастры становления, или наставления по махаяне [в духе]

¹ Цит. по кн.: Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. – М., 1988. – С. 205.

² Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. – С. 132-133.

чэнши), «наньфанчэншиши» (учителя южной чэнши) и т.д. и т.п. Все перечисленные названия отражают либо различные аспекты учения этой школы, либо её местоположение.

Некоторое время учение чэнши было довольно влиятельным по всей территории Китая, монастыри чэнши действовали в Чанъане, Лояне, Гуанчжоу; в VII веке её аналог появился в Японии под названием «дзёдзицусю», но здесь он представлял собой одно из направлений саньлунь.

Следует также упомянуть о существовании т.н. «старой» и «новой» чэнши, разделение на которые произошло во второй половине VI века. Видимо, это связано с тем, что некоторые аспекты учения школы стали трактоваться по-новому. Подробности изменений недостаточно хорошо известны. Однако можно предположить, что прежние положения стали пересматриваться в свете махаянских принципов. Иначе говоря, старая хинаянская позиция уже не удовлетворяла требованиям избалованной китайской аудитории, и в учении чэнши в этот момент, видимо, начинают доминировать элементы Махаяны.

Основополагающий канон школы – «Сатьясиддхисастра» - был переведён на китайский язык учениками Кумарадживы (по некоторым данным, самим Кумарадживой (344-413)). Кстати, два главных персонажа школы чэнши, упоминаемые иногда даже как её основатели, - тоже ученики Кумарадживы. Это Сэн Дао и Сэн Сун, жившие в Китае примерно в V веке в эпоху Южных и Северных династий. Именно они возглавили два генеральных направления школы чэнши – южное и северное. По названиям городов, в которых располагались центральные монастыри чэнши, южное направление ещё называют Шоучуньси, буквально – «филиал Шоучунь»; северное – Пэнчэнси, буквально – «филиал Пэнчэн».

Сэн Дао был знаменитым наставником чэнши в эпоху Сун (420-479). В своё время он обучался у Кумарадживы. Он написал несколько сочинений: «Чэншилуньшу» («Комментарии на шастру «Чэнши», здесь и далее имеется в виду «Сатьясиддхисастра»), «Саньлуньшу» («Комментарии о смысле трёх шастр») и другие.

В городе Шоучунь Сэн Дао основал монастырь, где обучалось свыше тысячи человек. В возрасте 96 лет он здесь же и скончался.

У Сэн Дао было много учеников, например, Тань Цзи, Дао Мэн (411-475), Сэн Чжун (430-489), Дао Хуэй (451-481), Фа Чун (451-524), Хуэй Юн (515-583) и другие. Все они были наставниками чэнши в V-VI веках, читали лекции по «Чэнши», «Нирване» и другим шастрам в монастырях Китая, воспитывали учеников, писали свои комментарии и сочинения. И все они прошли обучение у Сэн Дао, которому принадлежит заслуга основателя этого направления, главного наставника чэнши в Южном Китае того времени.

В период Северная Вэй (386-534) другой известный буддийский наставник – Сэн Сун – возглавил т.н. северное направление чэнши. Он также в своё время обучался у Кумарадживы, а позже сам стал учителем многих буддийских монахов. Так, его учениками считаются Сэн Юань (414-481), который изучал у Сэн Суна основы чэнши и абхидхармы, Тань Ду (?-489), Хуэй Цзи (?), Дао Дэн (412-496), Хуэй Цю (431-504), другие. И, как мы уже отмечали, т.к. большинство из них жило в городе Пэнчэн (современный Суйчжоу), то впоследствии их школу часто называли пэнчэнским филиалом чэнши.

В период Ци (479-502) главными представителями чэнши были буддийские наставники Сэн Чжоу (431-494) и Хуэй Цы (434-490). Оба они были большими специалистами в этом учении, преподавали буддийские каноны.

Кроме них, на это время приходится деятельность таких монахов и монахинь: Фа Шэнь (430-503), Бао Лян (444-509), Цзин Синни (444-509), Хуэй Хуэйни (442-514). Цзин Синни и Хуэй Хуэйни – монахини, показавшие блестящие способности на поприще буддизма. Они обе читали курсы по буддийской канонической литературе, и их слушателями были сотни человек. Они также писали собственные сочинения.

Периодом расцвета школы чэнши в Китае стала эпоха Лян (502-557). Наибольшую известность получили тогда три наставника этой школы: Фа Юнь, Сэн Минь, Чжи Цзан.

Фа Юнь (467-529) обучался у многих знаменитых мастеров своего времени, перечисленных выше (например, у Бао Ляна, Сэн Чжоу). Читал лекции в нескольких монастырях Китая. Написал «Чэншилуньши» - «Комментарии о смысле шастры «Чэнши». У Фа Юня было много учеников – Бао Хай, Сэн Сюнь, Чжи Фан, другие. Некоторые из них позже стали проповедовать другие направления буддизма. Так, Сэн Сюнь был более известен как наставник школы люй.

Сэн Минь (467-527). Оригинальность мышления и свежая трактовка буддийских канонов снискали ему заслуженную славу среди слушателей. В 26 лет он начал преподавать «чэншилунь», и, как отмечали современники, все опытные уже наставники собирались на его лекциях. Конечно, у него было очень много учеников, такие как Хуэй Шао (455-508), преподававший во многих сычуаньских монастырях; Цзин Шао (508-583); Дао Чао (467-502), показавший себя очень талантливым учеником (но ранняя смерть помешала раскрыть его дарование); Бао Юань (466-526); Сэн Тунь (467-502) и другие.

Чжи Цзан (458-522) также был очень известным наставником чэнши на рубеже V-VI веков. Среди его учеников выделяются Сэн Чо, Бао Цюн (504-584), другие. О популярности последнего, кстати, свидетельствует тот факт, что он прочитал курс «чэнши» в разных монастырях Китая 91 раз.

В эпоху Северная Ци (550-577) интерес к учению чэнши был ещё довольно большим. Здесь можно перечислить имена таких её наставников: Хуэй Сун, родом из Гаочана. Приехал в Китай в последние годы династии Вэй (386-550). Позже, в 550 году, он окончательно поселился в Пэнчэне. Лин Сюнь (482-550). Дао Пин (488-559) и т.д.

Начало заката чэнши связано со временем эпохи Чэнь (557-589). По сравнению с предыдущими эпохами популярность чэнши значительно снизилась. Так, на рассматриваемый период фактически приходилась деятельность одного только Чжи Цзюе. Тем не менее, он был достаточно известен в буддийских кругах, воспитал большую плеяду учеников. Именно Чжи Цзюе стал основоположником «новой чэнши». Как мы уже говорили, время требовало определённых изменений, и в результате появляется

это обновлённое учение. Возможно, оказали своё воздействие активные дебаты со школой саньлунь, заставившие адептов чэнши прибегнуть к «исправлению первоначального варианта».

Разница между старым и новым учением чэнши сейчас практически уже неопределима. Несмотря на это, очевидно, что поздняя школа представляет собой адаптированный вариант к махаянским догмам.

В период правления династии Суй (581-618) известны такие наставники чэнши: Чжи То (581-617), Дао Чжуан (525-605), Фа Лунь (528-605), Цзин То (555-617), Хуэй Гэн (515-589), Хуэй Лун (?-610) и другие.

Эпоха Тан (618-907) стала временем окончательного упадка влияния школы чэнши в Китае. На исторической арене этой страны появились новые философские направления буддизма, которые вытеснили и заменили старые учения. Так, к этому времени на первый план вышли уже сформировавшиеся и окрепшие школы китайской махаяны саньлунь, фасян, тяньтай, хуаянь, чань и т.д. Стоит также заметить, что многие наставники чэнши эпохи Тан занимались «по совместительству» изучением и пропагандой других канонов и других учений. К числу последних относится Бао Гун (542-621) из Чанъаня, который был известным наставником чэнши Северного Китая. Он долго и обстоятельно учился у многих известных буддийских учёных. Обучившись, он сам стал преподавать, а позже стал известен как наставник школы саньлунь.

Кроме него, на севере Китая чэнши проповедовали: Хуэй Инь (539-627). Также изучал чэнши и саньлунь, и известен скорее как комментатор саньлунь. Сэн Дин (?-624). Хуэй Чэн (555-630). Дао Юэ (568-638). Фа Чан (567-645). Фа Янь (536-636). Хуэй Цзюнь (564-637).

Кстати, знаменитый Сюань Цзан, чья деятельность как раз приходится на рассматриваемый период, тоже интересовался учением чэнши. Известно, что он сначала прослушал лекции по «Чэншилунь» у своего учителя Дао Шэня ещё до путешествия в Индию, а потом, во время пребывания в Индии, он ещё раз обучался этой шастре.

На юге танского Китая, с центром в Сучжоу, чэнши проповедовали: Чжи Янь (564-634), Фа Гун (568-640), Хуэй Минь (573-649), Хуэй Цзюнь (564-630), Чжи Чжоу (556-622), Дао Цин (566-626) и т.д.

Итак, охарактеризовать ситуацию с чэнши в Китае можно в целом следующим образом: в эпоху Южных и Северных династий учение чэнши занимает довольно значительную позицию в китайском буддизме. Оно оказывает серьёзное влияние на развитие других направлений – саньлунь, чань, непань, шэлунь и т.д. В эпоху Суй намечаются тенденции к спаду, и уже в начале Тан, с распространением и расцветом школы фасян, учение чэнши окончательно сходит с исторической арены средневекового Китая.

Дальнейший путь чэнши был таков – как отмечает С.С. Пасков, в VII веке учение этой секты через Корею проникло в Японию. Здесь школа чэнши была известна под именем «дзэдзицу». Вероятно, японскими буддистами чэнши воспринималась в качестве дочерней школы саньлунь, поскольку оба эти направления проникали в Японию одновременно, причём распространялись одними и теми же лицами¹.

По замечанию С.Ю. Лепехова, исследовавшего учение дзэдзицу, последнее «излагалось в Японии главным образом adeptами школы Санрон, по-видимому, с пропедевтическими целями. Его излагали для того, чтобы опровергнуть. Самостоятельным направлением ... оно так и не стало, хотя, по традиции, дзэдзицу упоминается в числе других нарских школ»².

Другой исследователь дзэдзицу – А.Н. Игнатович – делает вывод о непопулярности этой школы в Японии. По его мнению, отсутствие упоминаний о каких-либо комментариях на философские или догматические положения дзэдзицусю (правда, имеется в виду только приложение к «Канко сюси нарабини сёмуку» – Токио, 1916) «очевидно, объясняется отсутствием здесь внимания к трактату Харивармана и непопулярностью школы». Согласно

¹ Пасков С.С. Япония в раннее средневековье VII-XII века: исторические очерки. – М., 1987. – С. 166.

² Буддийская философия в средневековой Японии. – М., 1998. – С. 215.

его замечанию, если в японских источниках и упоминается школа, то «эти сообщения в лучшем случае справки о школе, не претендующие на разбор или интерпретацию учения Харивармана»¹.

Школа чэнши представляла собой весьма своеобразное явление китайского буддизма. Конечно, бросается в глаза некоторая нестройность системы воззрений чэнши; видимо, adeptам школы так и не удалось выработать единой непротиворечивой идеологии. Очень часто учение чэнши сводится лишь к непоследовательной схоластике. Сказывается и явная недостаточность сведений о философских, религиозных истоках этой школы. Всё это вкупе привело к тому, что школа чэнши очень плохо известна современному исследователю. Вместе с тем следует признать, что эта школа, несомненно, оставила свой след в истории буддизма. В частности, её учение о пустоте и рупа-дхармах, которые тождественны Абсолюту, нашло отражение в философии чань-буддизма. Опыт теоретиков чэнши в попытке создать единую философскую систему также сказался на последующем развитии китайских школ (например, в хуаянь). Поэтому мы считаем, что изучение концепции чэнши может пролить свет не только на историю китайского и японского буддизма, но и на ранние взаимоотношения индийских хинаянских и махаянских школ.

Судя по современным данным, чэнши можно называть школой в классическом понимании этого слова весьма условно. Ни в Китае, ни в Японии она никогда не рассматривалась как самостоятельное направление, школа. Однако на протяжении длительного времени существовала традиция передачи этого учения, оказавшая огромное влияние на буддийскую мысль всей Центральной и Юго-Восточной Азии.

Список литературы

1. Анализ по классам элементов // Васубандху. Абхидхармакоша : энцикл. Абхидхармы / пер. с санскрита, введ., коммент., ист.-филос. исслед. В.И. Рудого. – М. : Наука, 1990. – Разд. 1.

2. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии : очерк ранней истории / Игнатович А.Н. – М., 1988.

¹ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. – М., 1988. – С. 206.

3. Китайский буддизм (Чжунго фоцзяо) : в 4 т. – Шанхай : Дунфан чубань чжунсинь, 1996.

4. Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М., 1991.

5. Пасков С.С. Япония в раннее средневековье VII-XII века: исторические очерки / Пасков С.С. – М., 1987.

6. Торчинов Е.А. Введение в буддологию : курс лекций / Торчинов Е.А. – СПб. : С.-Петербург. филос. о-во, 2000.

7. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму : пер. с англ. / Щербатской Ф.И. ; сост. и авт. биогр. очерка А.Н. Зелинский, Б.В. Семичов ; коммент. и ред., пер. В.Н. Топорова. – М. : Наука, 1988.

8. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Янгутов Л.Е. ; под ред. М.Т. Степанянц, Н.В. Абаева. – Новосибирск : Наука, 1995.

9. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Янгутов Л.Е. – Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1998.

Хабдаева А.К.

СТАНОВЛЕНИЕ АБХИДХАРМИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ*

Концепция абхидхармы в системе буддийского мирозерцания занимает особое положение. Абхидхарма, возникшая как философское обоснование четырёх благородных истин, тщательно разработала богатейший понятийный аппарат, принципы обоснования теории и видения мира. Она представляет собой огромный философский, культурный пласт буддийской традиции. По сути, абхидхарма является отражением культуры буддийского мышления.

По словам В.И. Рудого, «абхидхармистская мыслительная традиция существовала на Южно-Азиатском субконтиненте в те-

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 07-03-62301а/Т

чение весьма длительного исторического периода, восходящего к началу 5 в. до н.э. и завершающегося в 9 в. н.э.»¹. Исследователь выделяет в истории абхидхармы три периода:

1. Первый период, совпадающий по времени с эпохой раннего буддизма, «характеризуется зарождением так называемой абхидхармистской тенденции». Письменных свидетельств этого периода не сохранилось, «однако исследования канонического комплекса Палийского канона и санскритского канона (сохранившегося только в китайских и тибетских переводах) позволили реконструировать процесс возникновения абхидхармистской тенденции»;

2. Второй период эволюции абхидхармистской традиции начинается с середины 3 в. до н.э. и завершается в 1 в. н.э., «когда начинают создаваться фундаментальные трактаты, собрание которых и образует Третью питаку – каноническую Абхидхарму»;

3. Третий период – 2-9 вв. н.э. «Это период постканонического философствования, представленный в письменном наследии многочисленными комментаторскими сочинениями, а также философскими компендиумами, оправданно претендующими на полноту и систематичность изложения школьных воззрений»².

Безусловно, концепция абхидхармы занимает очень большое место в системе индийского буддизма, но не исчерпывается рамками собственно индийского буддизма. Абхидхармические каноны переводились и тщательно изучались в Китае, а затем, после апробации на китайской почве, - и в других странах Центральной и Восточной Азии – Японии, Корее, др. В истории буддизма практически каждое направление, принимавшее либо игнорировавшее принципы абхидхармической теории, строило обоснование собственных концепций в её терминах и понятиях, суждениях и категориях. Этот аспект имел исключительно важное значение при распространении буддизма за пределами Индии.

¹ Рудой В.И. Классическая буддийская философия / Рудой В.И., Островская В.П., Ермакова Т.В. – СПб. : Лань, 1999. – С. 13.

² Там же. – С. 21.

Проникновение концепции абхидхармы в Китай познакомило китайцев с принципами структурного подхода в понимании бытия, а это оказало огромное влияние на всю систему китайского мировоззрения, а также и на дальнейшее развитие китайской и дальневосточной культуры в целом.

Если учение праджняпарамиты несло в Китай идеи, во многом сходные с даосскими, то абхидхарма принесла принципиально новую культурную информацию, которую китайской традиции пришлось осваивать и перерабатывать в течение нескольких веков. Подобная адаптация абхидхармы к традиционным историко-культурным закономерностям китайской цивилизации – факт выдающийся и заслуживающий особого внимания. Наше представление об истории и культуре Азии будет неполным без знакомства с местом и ролью концепции абхидхармы в буддийской традиции, и её изучение является важным моментом для понимания сути и особенностей буддизма как составного компонента дальневосточной культуры.

Однако, несмотря на исключительную важность концепции абхидхармы в системе буддизма, её место и роль в культурной традиции Центральной и Восточной Азии изучены очень слабо.

Лидерство в этой области принадлежит китайским учёным. Основная трудность, как представляется нам, заключается просто в языке, т.е. в сложности перевода работ такого характера на русский. Дело в том, что, помимо знания собственно китайского языка (китайской иероглифической письменности) исследователь дополнительно сталкивается и с проблемой «собственного языка» абхидхармической традиции. Мы уже упоминали, что за столетия пребывания буддизма в Китае здесь сформировалась особая культура перевода буддийских терминов. Поэтому для изучения источников китайских абхидхармических школ недостаточно просто знание китайского языка, важно и владение специальным терминологическим аппаратом. Тем более, если, к примеру, речь идёт о такой содержательной в философском отношении школе, как фасян. Одной из причин, кстати, почему школа не получила большого распространения в Китае, и был тот

факт, что доктрины фасян показались китайцам слишком сложными.

Среди китайских исследователей абхидхармы можно назвать имя Хуан Чаньхуа. Его книга «Фоцзяо гэ цзун да и»¹ является фундаментальным трудом по истории, догматике практически всех направлений китайско-буддийской мысли. Концепция абхидхармы здесь не выделяется отдельно, но, тем не менее, в книге представлена история абхидхармических школ китайского буддизма фасян, цзюйшэ, чэнши. Хуан Чаньхуа вообще принадлежит очень большое количество исследований в области истории и философии китайского буддизма. Так, он занимается изучением биографий китайских монахов, различных аспектов учений школ китайского буддизма, канонической литературы («Юй-цзяшидилунь») и т.д.

Особо следует отметить также работы китайского исследователя Фэн Юланя. В «Истории китайской философии» он не просто рассматривает доктринальные установки школы фасян, но и подробно анализирует их в контексте трактата «Чэнвэйшилунь». Это работа источниковедческого характера, имеющая первостепенное значение при изучении философии фасян¹.

Видное место среди буддологов-китаистов занимает Ю Ся. Сфера его интересов также чрезвычайно разнообразна и тесно связана с вопросом об истории традиции китайской абхидхармы. К примеру, он занимается анализом шастры «Чэнвэйшилунь», истории школы китайского буддизма чэнши и т.д.²

В работе Го Пэна, посвящённой истории китайского буддизма эпох Сун и Тан большое внимание уделяется фасян. Школа Сюань Цзана как раз в означенное время во многом определяла развитие китайского буддизма³.

¹ Фоцзяо гэ цзун да и (Основные учения буддийских школ). – Тайбэй, 1973.

¹ Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). – Пекин, 1961. – Т. 2.

² Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). – Шанхай, 1996. – Т. 1. – С. 245.

³ Го Пэн. Сунтан фоцзяо. – [б. м.], 1981.

Большой вклад в изучение различных направлений китайского буддизма сделан другим выдающимся учёным – Жэнь Цзиюем. Его труды представляют историю развития буддизма в Китае, и в рамках общей картины рассматриваются также школы абхидхармического толка¹.

Из западных учёных хотелось бы в первую очередь отметить Луи де ла Валле-Пуссена (1869-1939). Его роль в мировой буддологии бесспорно высока. Знание санскрита, пали, тибетского, китайского языков позволило ему ввести в научный оборот большое количество ранее неизвестных источников. Так, ему принадлежат переводы многих выдающихся текстов Васубандху – «Абхидхармакоши», «Виджняптиматра сиддхи шастры» (Чэн-вэйшилунь), т.д.

Конечно, со времени Валле-Пуссена, Ф.И. Щербатского прошло много времени, почти сто лет. Буддологическая наука значительно изменилась. Методологические принципы и установки, которыми руководствовались в своё время корифеи буддологии, подверглись критике и не принимаются сейчас в качестве абсолютной догмы. Тем не менее, мы всегда признаём, что заслуги их огромны.

Ограниченность в объёме не позволяет нам представить все работы об абхидхармической теории, написанные на английском языке. Их действительно немало. Они посвящены различным аспектам – абхидхарма в сочинениях Васубандху, абхидхарма в системе йогачары, теория алаявиджняны, концепция трисвахва, т.д. Однако, на их фоне совсем немногочисленны исследования, посвящённые конкретно истории китайской абхидхармы. Обычно это статьи, книги о какой-либо школе китайского буддизма – фасян, цзюйшэ, т.д., - где абхидхармическая направленность учения не является предметом изучения. Среди работ

¹ Жэнь Цзиюй. Чжунго чжэсюэ шилунь. – Шанхай, 1981; Жэнь Цзиюй. Ханьтан чжунго фоцзяо сысян луньцзи. – Пекин, 1981; Жэнь Цзиюй. Чжунго чжэсюэ ши. Т.1, 2. – Пекин, 1963, 1964; Жэнь Цзиюй, Тан Юнтун. Вэйцзинь сюаньсюэ чжун ды шэхуй чжэнчжи сысян люэлунь. – Шанхай, 1956.

такого рода можно назвать «Буддизм в Китае» С.Била¹, «Основы буддийской философии» Ю.Такакусу², «Буддизм в Китае», «Китайская трансформация буддизма» К.Чена³, «Буддизм в китайской истории» А.Райта⁴, конечно, «Буддийское завоевание Китая» Е.Цюрхера⁵ и др.

В нашей стране издавна существует традиционный интерес к культуре Китая, берущий начало ещё с XVII века, с первых официальных контактов с минским Китаем. Материалы, опубликованные по результатам путешествий И. Петлина, Ф. Байкова, Н. Спафария, др., – находили самый широкий резонанс в Западной Европе. Учреждение в 1727 году Русской Духовной миссии положило начало становлению отечественного научного китаеведения, с тех пор Россия по-настоящему стала знакомиться с наследием великой соседней империи.

К настоящему времени отечественным китаеведением накоплен богатый эмпирический материал; разработаны теоретические методы, подходы, принципы для исследования практически всех аспектов китайской культуры, причём в полном временном объёме.

Таким образом, богатейшее поле, которое буддизм Китая открывает для исследователя, не ограничивается исключительно изучением китайско-буддийских школ. В качестве самых основных направлений развития современной буддологии можно назвать следующие: 1) генезис буддийской мысли в Китае, имеется в виду анализ индийско-китайских параллелей на примере фасян, саньлунь, т.д.; исследование собственно китайского направления буддизма, т.е. школ цзинту, мицзун и т.д.; и дальнейшее распространение буддизма в соседние страны; 2) принципы и механизмы взаимодействия буддизма и традиционных китайских систем:

¹ Beal S. Buddhism in China. – London, 1884.

² Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. – Honolulu, 1947.

³ Chen K.S. Buddhism in China. A historical survey. – Princeton, 1964; Chen K.S. The Chinese transformation of Buddhism. – Princeton, 1973.

⁴ Wright A.F. Buddhism in Chinese History. – Stanford, 1959.

⁵ Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China. – Leiden, 1959.

даосизма, конфуцианства и т.д. Это также очень важная сторона вопроса. Современный Китай называют страной трёх религий – конфуцианства, даосизма и буддизма; и они прекрасно уживаются, сосуществуют и дополняют друг друга в рамках одной страны и в умах одного народа.

На необходимость изучения конкретно абхидхармы внимание отечественных востоковедов-буддологов было обращено давно. Ещё в начале XX века О.О. Розенберг писал: «...Санскритская же абхидхарма в оригинале почти вся утрачена, она сохранилась только в китайских и тибетских переводах. Этим и объясняется, вероятно, что она так сравнительно поздно сделалась предметом изучения, хотя на важность её было указано давно»¹.

Одним из первых русских синологов, указавших на необходимость научного изучения проблемы абхидармических построений буддийских школ в целом, и йогачаров в частности, был В.П. Васильев. Его книга «Буддизм. Его догматы, история и литература», вышедшая в середине XIX века² обратила внимание русскоязычных читателей к китайской и монгольской буддийской литературе, что ознаменовало определённый прорыв в этой области. Здесь Васильев даёт и определение самому понятию: «...основными книгами учения Вайбхашиков почитаются Абидармы; по общему мнению других школ буддийских, это Шастры, назначенные для истолкования учения Будды, но не как толкования на одну какую-нибудь Сутру, а вообще на всё учение или какой-нибудь отдел в особенной системе»³. Анализируя роль и характер абхидхарм, он далее приходит к выводу, что последние не имеют ничего общего с сутрами, в них «берётся предмет и анализируется со всех сторон в возможной глубине и при том чрезвычайно сухо; это аналитическое направление, свойственное Абидармам, не встречается нигде в такой степени; оно заменяет

¹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М., 1991. – С. 47.

² Васильев В.П. Буддизм: его догматы, история и литература. – СПб., 1854. - Ч.1: Общее обозрение.

³ Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. – СПб., 1869. – С. 105.

правила логики...и глубину метафизического мышления; предмет рассматривается со всех возможных точек не в отношении к отвлечённым идеям, но в собственной численности, так что, если нигде не встретится в других посторонних индийских учениях подобного изложения, Буддизм может похвастаться созданием особенного рода литературы и приложением мышления к стороне, совершенно неизвестной в других странах...»¹.

Так Васильевым была определена актуальность изучения данной проблемы; обращено внимание на возможность и важность привлечения китайской и монгольской буддийской литературы, как переводной с санскрита, так и оригинальной.

В этом смысле достойными его преемниками можно назвать Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга.

Ф.И. Щербатской (1866-1942) по праву считается классиком отечественной буддологической науки. По нашему мнению одной из важнейших заслуг этого великого учёного является то, что он рассматривал буддизм с точки зрения его философского содержания. Не филологи, а философы должны изучать буддийскую мысль, утверждал академик. Он анализировал систему буддизма в историческом развитии, чтобы показать её значение и место в мировой философии. Для описания буддийской философии Ф.И. Щербатской использовал терминологию и инструментарий неокантианской философии, за что и подвергся впоследствии самой суровой критике. Напомним лишь, что он испытал на себе настоящую травлю как идеалист-неокантианец, а большинство его учеников было репрессировано. Его смерть нанесла большой удар по классической отечественной буддологии, которая так и не оправилась от нанесённых ударов.

Большинство работ Ф.И. Щербатского написано и опубликовано на английском языке. Это также одна из замечательных традиций дореволюционной российской буддологической школы. Его исследования были более доступны учёным других стран, что способствовало не только большему распространению работ, но и популяризации отечественной науки и культуры.

¹ Там же. – С. 105.

² Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб., 2000. – С. 212.

Ф.И. Щербатским было переведено несколько глав «Абхидхармакоши» Васубандху (с тибетского текста, поскольку санскритский оригинал на тот момент считался утерянным). «1923 г. Ф.И. Щербатским была издана небольшая по объёму монография «The Central Conception of Buddhism». Содержание этой монографии полностью замыкается на проблематике Абхидхармакоши и посвящено изложению основной теоретической концепции абхидхармистской философии – концепции потока элементов психической жизни индивида»¹. По проекту Ф.И. Щербатского исследования по абхидхарме должны были включать китайские, японские, тибетские источники.

О Ф.И. Щербатском, его исследованиях написано довольно много литературы. Здесь же мы хотели бы отметить, что без знания «Буддийской логики», «Концепции буддийской нирваны», др. не может обойтись ни один специалист, занимающийся историей, философией, культурой буддизма. Можно не соглашаться с интерпретацией автора этих сочинений, но оставить их без внимания не представляется возможным. И в данной работе, особенно при рассмотрении классификации дхарм, мы часто обращаемся к его исследованиям.

Труды другого классика отечественной науки – О.О. Розенберга – при изучении китайской абхидхармы имеют особую значимость. Собственно говоря, О.О. Розенберг, считающийся учеником Ф.И. Щербатского, был совершенно независимым и самостоятельным исследователем. Его книга «Проблемы буддийской философии» (Петроград, 1918) и по сей день не утратила актуальности в научном мире. Важным моментом научной деятельности О.О. Розенберга было обращение по преимуществу к китайским и японским источникам. Помимо этого, он «впервые доказал, что именно абхидхарма является основой философии буддизма, а главный предмет абхидхармы – теория дхарм, рассмотренная Розенбергом детально и всесторонне»². Стоит также отметить, что анализ теории дхарм производился им, прежде всего, на основе анализа доктрин школы японского буддизма хоссо

¹ Васубандху. Абхидхармакоша. – М., 1990. – Разд. 1. – С. 16.

² Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб., 2000. – С. 210.

(кит. фаян). И здесь мы сталкиваемся с весьма интересным явлением. О.О. Розенберг, опираясь на дальневосточный материал, пытался воссоздать индийскую абхидхарму.

Роль исследований О.О. Розенберга, безусловно, исключительно важна для реконструкции абхидхармической концепции индийского и дальневосточного буддизма.

Стоит также отметить, что в начале XX века изучением текстов Майтрейи-Асанги «Абхисамааяланкара» и «Ратнаготравихага» занимался Е.Е. Обермиллер. Он стал первым европейским учёным, изучавшим на основе этих сочинений теорию Татхагатагарбхи.

Со смертью Ф.И. Щербатского классическая российская буддология на долгое время пришла в упадок. Тем не менее, исследования в этой области продолжались, и в 1980-1988 гг. в Улан-Удэ был опубликован перевод «Абхидхармакоши», выполненный Б.В. Семичовым и М.Г. Брянским. Данная исследовательская работа является на сегодня в отечественной науке важнейшим специальным трудом по теории индийской абхидхармы¹. Она представляет собой особый интерес, поскольку выполнена на основе тибетского текста («Абхидхармакоша» была переведена на тибетский в IX в.). Подготовленное Б.В. Семичовым и М.Г. Брянским пособие «можно рассматривать как первый опыт прямого перевода тибетской буддийской философской терминологии на русский язык»². Большое значение работы заключается уже в том, что она стала одной из первых работ, которая после долгого перерыва привлекла внимание исследователей к вопросам буддийской философии.

Большая роль в исследовании абхидхармической концепции в ее «оригинальном» варианте принадлежит В.И. Рудому. Его работы, посвященные предметно абхидхарме, появились в 90-х гг. Выполненный В.И. Рудым перевод I раздела трактата «Абхид-

¹ Васубандху. Абхидхармакоша (Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, введение, подготовка тибетского текста, примечания и таблицы Б.В. Семичова и М.Г. Брянского) – Улан-Удэ, 1980. – Гл. 1-3 ; 1988. – Гл. 4.

² Там же. – 1980. – Гл. 1, 2. – С. 5.

хармакоша»¹ основан не только на санскритском варианте, но и на китайском и тибетском. Перевод сопровождается детальным комментарием, где представлены анализ и реконструкция системы.

В 1996 г. вышла работа «Классическая буддийская философия», авторами которой являются В.И. Рудой, Е.П. Островская, Т.В. Ермакова. Книга полностью посвящена анализу концепции абхидхармы в системе сарвастивада². Здесь с точки зрения индийской абхидхармы рассматриваются различные аспекты буддийской философии: учения о сознании, карме, нравственности и т.д.

Говоря о роли канона «Абхидхармакоша» в истории буддизма, авторы отмечают, что «воззрения постабхидхармистских школ сарвастивада (вайбхашика) и саутрантика изложены нами на основе одного из самых значительных памятников буддийской философской мысли – трактате «Энциклопедия Абхидхармы» (Абхидхармакоша). Этот трактат, датируемый 4-5 вв.н.э., создан крупнейшим абхидхармистским теоретиком и систематизатором Васубандху. «Энциклопедия Абхидхармы» - подлинная сокровищница философского умозрения, ибо в ней подводится итог всему, что накопила история буддийской религиозно-философской мысли с момента своего возникновения и в чем она противостояла небуддийским, в частности, брахманистским системам древней и раннесредневековой Индии».

Таким образом, основным предметом изучения В.И. Рудого является классическая буддийская абхидхарма, причём, как замечает Е.А. Торчинов, «не вся абхидхарма, а трактат Васубандху «Абхидхармакоша»³. Именно поэтому, считает он, группу В.И. Рудого можно назвать «группой Абхидхармакоши». Сама концепция абхидхармы их интересует через канонический текст сарвастивадинов, в контексте их системы. Китайская абхидхармиче-

¹ Анализ по классам элементов // Васубандху. Абхидхармакоша : энцикл. Абхидхармы / пер. с санскрита, введ., коммент., ист.-филос. исслед. В.И. Рудого. – М. : Наука, 1990. – Разд. 1.

² Классическая буддийская философия. – СПб., 1999.

³ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб., 2000. – С. 216.

ская традиция здесь не выделяется в качестве отдельного, специального предмета.

Постепенно в российской науке стали появляться работы, посвящённые философским аспектам конкретно китайского и японского буддизма. Так, в книге А.Н. Игнатовича «Буддизм в Японии»¹ в числе других школ японского буддизма рассматривается история т.н. нарских школ. Нам нарский период истории японского буддизма интересен, прежде всего, тем, что в это понятие включаются школы абхидхармического направления – куся, дзёдзицу, хоссо. Принцип работы здесь заключается в изучении японского буддизма (в данном случае раннего) через китайский материал. Справедливости ради стоит сказать, что, в сущности, исследование буддизма Японии невозможно без привлечения китайского материала, без сравнения с китайским вариантом. Это обусловлено историческими условиями - слишком близко родство китайской и японской форм буддизма.

Об абхидхармических школах японского буддизма пишет и С.Ю. Лепехов. Хотя основным предметом его исследований является анализ идей праджняпарамиты в процессе развития буддийской цивилизации, тем не менее, С.Ю. Лепехов в этом контексте рассматривает концепцию японской абхидхармы. В его работах излагается содержание философских концепций хоссо, дзёдзицу, др.²

В трудах Л.Е. Янгутова на основе анализа китайских источников представлена экспозиция философских доктрин китайско-буддийской традиции, даны переводы трактатов школ хуаянь, фасян, саньлунь, т.д.³ Исследования Л.Е. Янгутова на сегодня являются единственными работами, где анализируется абхидхармическая теория собственно китайского буддизма. В плане изучения

¹ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. – М., 1987. – С. 207.

² Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ, 1999.

³ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ, 1998; Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. – Новосибирск, 1982.

концепции китайской абхидхармы наибольший интерес для нас представляет монография «Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма»¹, где отдельная глава посвящена школе фасян. Здесь рассматривается общая характеристика школы и основные пункты её философии – учение о дхармах, учение о сознании и проблема истинно сущего. Можно сказать, что в данном случае Л.Е. Янгутов рассматривает концепцию абхидхармы в контексте проблемы истинно сущего школы фасян.

Пожалуй, этим список исследований истории абхидхармических школ Китая на русском языке ограничивается.

Абхидхарма занимает важное место в буддийской традиции Китая, Тибета, Японии, Кореи, других стран Центральной и Восточной Азии. Концепция абхидхармы является общекультурным, цивилизационным фактором всей дальневосточной модели буддизма. Несмотря на исключительную важность и необходимость научного изучения концепции абхидхармы как явления буддийской культуры, исследований в этой области довольно мало. И хотя мы признаем, что за последнее столетие буддология (и отечественная в том числе) шагнула далеко вперёд, философские аспекты буддизма, понятия и принципы абхидхармы, остаются привлекательными для исследователя и по сей день.

Список литературы

1. Васубандху. Абхидхармакоша / Васубандху ; близкий к тексту пер. с тибет. на рус. яз., введ., подготовка тибет. текста, примеч. и таблицы Б.В. Семичова и М.Г. Брянского). – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1980. – Гл. 1, 2.
2. Васубандху. Разд. 1: Анализ по классам элементов // Васубандху. Абхидхармакоша : энцикл. Абхидхармы / пер. с санскрита, введ., коммент., ист.-филос. исслед. В.И. Рудого. – М. : Наука, 1990.
3. Васильев В.П. Буддизм: его догматы, история и литература / Васильев В.П. – СПб., 1854.– Ч. 1 : Общее обозрение.
4. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии : очерк ранней истории / Игнатович А.Н. – М. : Наука, 1987.

¹ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995.

5. Игнатович А.Н. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии / Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. – М. : Мысль, 1989.
6. Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Е.А. Торчинов. – СПб. : Наука, 1999.
7. Лепехов С.Ю. Сравнительный анализ традиций Абхидхармы и Праджняпарамиты // Философские и социальные аспекты буддизма. – М., 1989.
8. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / Лепехов С.Ю. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
9. Основы буддийского мировоззрения / Рудой В.И., Островская Е.П., Островский А.Б. [и др.]. – М., 1994.
10. Розенберг О.О. Труды по буддизму / Розенберг О.О. – М., 1991.
11. Рудой В.И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы: (исследования, перевод, тексты и санскритско-тибетско-китайские терминологические соответствия) : автореф. дис. ... канд. / Рудой В.И. – Л., 1980.
12. Рудой В.И. Классическая буддийская философия / Рудой В.И., Островская В.П., Ермакова Т.В. – СПб. : Лань, 1999.
13. Торчинов Е.А. Введение в буддологию : курс лекций / Торчинов Е.А. – СПб. : С.-Петербург. филос. о-во, 2000.
14. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму : пер. с англ. / Щербатской Ф.И. ; сост. и авт. биогр. очерка А.Н. Зелинский, Б.В. Семичов ; коммент., ред., пер. В.Н. Топорова. – М. : Наука, 1988.
15. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Янгутов Л.Е. ; под ред. М.Т. Степанянц, Н.В. Абаева. – Новосибирск : Наука, 1995.
16. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Янгутов Л.Е. – Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1998.
17. Янгутов Л.Е. Сотериологические и метафизические принципы в буддийской традиции // Буддизм в Центральной и Восточной Азии. – Улан-Удэ, 2000.

БУДДИЙСКИЕ СУТРЫ О ДХЬЯНЕ

Медитация является необходимой частью буддийской сотериологии. Буддийская сотериология, в свою очередь, имеет исключительно важное значение для всех его школ и направлений. «Она была объектом постоянного внимания теоретиков буддизма. Причем, их представления о тех или иных методах спасения служили доминантой их нравственно-психологической деятельности. Учение о спасении выступало в качестве динамической части всего буддийского комплекса, которая обуславливала его постепенную эволюцию. Спасение в буддизме фактически сводилось к самоусовершенствованию индивида с целью избавления от собственного «Я». Избавление от собственного «Я» – это основа основ учения о «спасении». Этот вопрос никогда не оспаривался буддистами. Но что касается конкретных путей и методов избавления от «Я», то здесь их мнения расходились»¹.

За всю историю развития буддизма было выдвинуто множество сотериологических концепций, предполагающих как путь нравственного совершенствования, так и медитацию. Представления буддистов о медитации, как важном пути достижения спасения, восходит уже к четырем благородным истинам. В восьмеричном пути медитация завершает ступени совершенствования личности. Особую популярность учение о медитации получило в Китае. Одна из школ китайского буддизма названа термином «чань», что означает буддийскую медитацию – дхьяну (кит. – чаньна). Большую значимость учение о медитации приобрело в школе тяньтай. Здесь к медитации был привязан весь комплекс религиозно-философского учения. Поэтому исследования медитации, как необходимой составной буддийской сотериологии, имеет важную значимость. В этом термине заложена идея созерцания истины, религиозной или философской; благодаря этому созерцанию истина уясняется во всей своей полноте и глубоко

¹ Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме// Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1986. – С. 13.

запечатлевается во внутреннем сознании. Дхьяна практикуется в уединенном месте, куда не доносится мирской шум и суета. Указаниями на это изобилует индийская литература, и фразы, подобно «сидеть в одиночестве в укромном месте и посвятить себя только медитации», встречаются во многих сочинениях.

В буддийском контексте понимание дхьяны гораздо шире обычной медитации, так как здесь следует знать характер и объект буддийской практики. Буддийская медитация – это, прежде всего, способ духовного развития. Она особым образом имеет дело с тренировкой сознания, которое является самой важной частью целого человеческого бытия. Так как сознание – это предтеча или первоначальный источник всех действий, физических и умственных, его необходимо правильно культивировать и развивать. Целью буддийской медитации является не только временное успокоение и спокойствие сознания, но очищение сознания от загрязнений и негативных влияний, таких как чувственное желание, страсть, ненависть, неведение. Она воспитывает и доводит до совершенства полезные и положительные качества сознания, как доверие, сострадание, мудрость, внимательность, концентрация и проницательность. Дхьяна также является практикой, через которую понимается Дхарма и предельной целью которой является совершенное просветление и достижение состояния Нирваны. Это необходимая дисциплина на всех уровнях познания, от обычных мирских забот повседневной жизни до высочайших познаний и трансцендентных духовных знаний.

Дхьяна, по существу, является эмпирической деятельностью, а не схоластическим предметом, который познается с помощью книг или через опосредованную информацию. Буддийская медитация означает внимательность и мудрость во всем, что мы делаем, говорим и думаем; она означает большую сознательность и более высокую возможность самоконтроля. Следовательно, это не духовная практика, предназначенная только для монахов и аскетов, а одно из самых ценных практических умений, которые существуют для самосовершенствования каждого в повседневной жизни.

Это форма психической активности, обеспечивающая погружение человека в особые трансовые состояния. Широкое рас-

пространение и развитие дхьяна получила на Востоке, став неотъемлемой частью как религии, так и всей культуры в целом.

Медитативная практика буддизма направлена на последовательное преодоление жажды телесной жизни и складывается из целенаправленного подавления, выправления эмоций, воли, словесного мышления. Идя этим путем, буддийский монах стремится достичь состояния самадхи и узреть свою истинную природу (чжэнь син) и мир духовных сущностей, открытый Буддой. Медитирующий полностью погружается в объект медитации, становится одним целым с ним. Этот вид сосредоточенности является фундаментом дхьяны или созерцания.

В Китай буддизм проник в I веке в форме переводов буддийских сутр. В середине эпохи Восточая Хань в Китай одновременно проникают хинаянские и махаянские практики медитаций. Причем на ранних этапах распространения учения о медитации переводились в основном хинаянские каноны. Хинаянская традиция медитативной практики прослеживается достаточно четко. Несмотря на это, среди китайских буддистов все же преобладал махаянский подход к медитации. Причиной этого явился тот факт, что большинство китайцев не признавали хинаянскую концепцию перерождения.

Знакомство с буддийским учением, в том числе и с медитацией, началось с переводов буддийской литературы на китайский язык. Первыми известными переводчиками были буддийские миссионеры Ань Шигао (II – начало III вв) и Локаракша (Чжи Лоуцзячань) (II век), прибывшие в Китай во времена правления Хуань-ди. Ань Шигао прибыл из Парфии в Китай чуть раньше, чем Локаракша, поэтому считается самым первым переводчиком буддийской литературы на китайский язык.

Ань Шигао был наследником короля Парфии. В 13 цзюане «Ань Шигао чжуань» («Жизнеописание Ань Шигао») «Записей из Трипитаки» («Чу саньцзан цзици») говорится, что он «в детстве был добрым, почитал родителей и слушался их, искренне уважал, был сострадательным и гуманным, был милостив к глупым, он заставлял говорить и сразу действовать, как будто соблюдать правила. К тому же стремился заниматься развитием ума, старательно изучал древнюю письменность других стран, постигая все

без исключения. Овладел признаками семи светил и пяти стихий, углом направления ветра, таким образом, вещей, постепенно впитывал все. Вместе с тем прекрасно понимал искусство врачевания, ловко ставил иглы в кровеносные сосуды, распознавал виды болезней, подбирал лекарства, которые обязательно помогали. И даже птицы и звери, восхваляя задушевно, пели и кричали. Его удивительно красивое имя было почитаемо и известно всем во всех соседних странах. В дальнейшем король скончался, и будущий наследник государственного престола глубоко постиг страдание и пустоту, когда траур закончился, оставил свой титул в пользу дяди и ушел в монахи практиковать Дао». Далее в тексте говорится: «В начале правления ханьского императора Хуань-ди с начала до середины лета странствовал по многим государствам, чтобы просвещаться»¹. Вскоре, приехав в Китай, изучив китайский язык, он начал свою переводческую деятельность.

Прибыв на втором году правления императора эпохи Восточной Хань Хуань-ди (в 148 году) в Лоян, Ань Шигао перевел более тридцати буддийских сутр. Но не все переводы Ань Шигао дошли до нас.

Его основными переводами буддийский сутр являются «Инь чи жу цзин» («Сутра о скандхах, включающих аятаны»), «Аньбань шоу и цзин» («Сутра о вдохах и выдохах и сосредоточении»), «Дао ди цзин» («Сутра о состоянии Нирваны») и «Жэнь бэнь ю шэн цзин» («Сутра о возникновении человеческих желаний»). Из всех буддийских текстов он особенно углубленно изучал Абхидхарму и Дхьяну. Среди переводов, принадлежащих к Абхидхарме, известны такие сутры, как «Апитань уфа син цзин» («Сутра об осуществлении пяти дхарм абхидхармы»), «Апитань цзю ши ба цзе цзин» («Сутра о девяносто восьми узах Абхидхармы»). Главные сутры, переведенные Ань Шигао, были посвящены практике медитации: большая и малая «Ши эр мэнь цзин» («Сутра двенадцати врат»), «Сю син Дао ди цзин» («Сутра о правильной практике»), «Мин ду у ши цзицзяо цзин» («Сутра пятидесяти обсуждений Праджняпарамиты») и большая и малая «Аньбань шоу и цзин» («Сутра о вдохах и выдохах и сосредото-

¹ Хун Сюпин. Чжунго фоззяо вэньхуа личэн. – Пекин, 2005. – С. 42.

чении») относятся к хинаянской практике медитации, причем, последняя сутра является первым в Китае руководством по практике медитации. Представления о практике медитации «Сутры о правильной практике» широко распространились в то время в районе к западу от Хуанхэ и оказали непосредственное влияние на учение о медитации Даоня, Чжи Дуня и других буддийских учителей середины эпохи Восточной Цзинь. Многие китайские исследователи буддийских сутр отмечают, что переводы Ань Шигао отличаются ясностью, четкостью, простотой в понимании и ценны тем, что они сравнительно точно передают смысл буддийского учения.

Уже в V веке н.э. в Китае существовала мощная переводческая традиция, позволявшая весьма точно передавать содержание буддийских сутр. Успех переводчиков буддийской литературы был тесно связан с именами Кумарадживы (Цзюмолошэ) (ок. 344 – ок.413), Бодхидхармы (Путидамо) (кон.V – нач.VI в.). Переведенные ими и их учениками сочинения впоследствии легли в основу формирования в Китае многих буддийских школ.

Но, несмотря на то, что к VII веку н. э., в период правления династии Тан (618 - 906) в Китае полностью сложилась традиция переводов буддийских текстов с санскрита на китайский язык, проблема перевода специальных буддийских терминов осталась актуальной. Один и тот же переводчик мог использовать целый ряд вариантов перевода. В силу особенностей китайского языка термины и понятия китайского буддизма характеризовались, с одной стороны, полисемантизмом, с другой, семантической тождественностью (пересеченностью), что весьма затрудняет понимание буддийского текста и требует предельной осторожности при переводе текста и анализе учения в целом.

В китайском буддизме главный сотериологический ориентир был сформулирован Дао Шэном, выдвинувшим тезис о внезапном и мгновенном достижении состояния Будды, подразумевающим возможность достижения спасения в настоящей жизни. Проблема достижения спасения в настоящей жизни была весьма актуальной конфуциански настроенного менталитета китайцев, ориентированного на ценности только настоящей жизни вне кон-

текста перерождений.¹ Поэтому неудивительно, что содержание многих сочинений китайских буддистов было посвящено разработке этой проблемы, а поскольку идея спасения в настоящей жизни была созвучна праджняпарамитским текстам, то закономерным было развитие письменного творчества китайцев в праджняпарамитском направлении.

Кумараджива и Даоань внесли большой вклад в распространение и развитие способов медитации, способствовали объединению учения о медитации с традиционными китайскими верованиями. Даоань объединил две линии буддийского учения, возникшие в эпоху Хань – учение о медитации (чань сюэ) и учение о праджне (баньжо сюэ). Он считал, что глупость и мудрость определяют правильность или неправильность действий, мудрость праджни – это руководство к практике, она руководит конкретными практиками созерцания. То есть практика медитации обязательно должна быть связана с мудростью праджни.²

Переведенные Кумарадживой сутры: «Сутра о самадхи сидячей медитации», «Объяснение способов медитации», «Сутра об Амитаюсе», «Шурамгама-сутра», «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра», «Вималакирти-нирдеша-сутра» также оказали большое влияние на развитие практики медитации.

Сутра «Цзо чань сань мэй цзин» («Сутра о самадхи сидячей медитации») представляет собой смесь различных практик медитации. Основной установкой Кумарадживы в медитации является созерцание истинного вида всех дхарм – сущностной пустоты с помощью мудрости праджни, то есть единство пустоты и условного существования. Мудрость праджни должна быть главной в практике медитации, высшее состояние медитации состоит в применении мудрости праджни для созерцания пустоты и отсутствия собственной природы всех феноменов. Кумараджива выступал за такую практику медитации, называя ее медитацией истинного вида.

¹ См.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. – С. 40.

² См.: Фан Литянь. Чжунго фочзяо чжэсюэ яои. – Пекин, 2002.

Кумараджива также является автором перевода «Мяо фа лян хуа цзин» («Саддхарма-пундарика-сутры»). На русском языке – как «Сутра Лотоса Благого закона». Именно этот вариант перевода был канонизирован школой Тяньтай.

Согласно традиции, в конце V века н.э. легендарный буддийский патриарх Бодхидхарма привез с собой в Китай новый метод религиозной практики – дхьяну, или медитацию, которая впоследствии стала считаться в школе чань одним из главных средств достижения конечной религиозной цели и на которой строилась вся ее теория и практика.

Все это способствовало широкому распространению буддийской медитации в Китае и развитию ее в различных школах и направлениях. Причем, наиболее последовательное развитие практика медитации получила в школах чань и тяньтай. Школа чань, в большей степени, известна тем, что ее основное внимание направлено на психику человека. Учение чань базируется на методах религиозной практики, так как медитация по чань-буддистам является главным средством достижения сотериологической цели. «Большинство направлений чань предписывало монахам пребывать в состоянии созерцания при любых формах деятельности, даже во время занятий физическим трудом, бывшим обязательным для всех чаньских монахов. А продвинутые монахи должны были уметь заниматься созерцательной практикой даже во сне»¹.

Также известно другое название школы – «фосиньцзун» («школа сознания Будды»), которое отражает ее чрезвычайную психологизированность. Главное внимание школы было направлено на человеческую психику, которая, согласно адептам школы чань, скрывает в себе сознание Будды. Психологизированность школы – это прямое следствие чрезмерного увлечения медитацией. Метод медитации, который внедрил Бодхидхарма, в Китае называется «цзо чань би гуань» («сидеть в медитации, уставившись в стену»). Цзочань (яп. дзадзэн) – одно из смешанных санскритско-китайских буддийских терминов. На китайском языке термин «цзо» означает «сидеть», а «чань» происходит от термина

¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб., 2000. – С. 198.

«дхьяны», или «джханы». Полностью термин звучит как чаньна, но для краткости используется один иероглиф. Сочетание слов «цзо» и «чань» основывается на том факте, что дхьяна всегда практиковалась сидя со скрещенными ногами. Эта поза считалась индийцами наиболее подходящей для длительного нахождения в медитации. Цель цзочань заключается не в полном освобождении от чувственного восприятия и введении в состояние транса, а наоборот, подобное созерцание предполагало чуткое опознавание всех восприятий, что и освобождает от привязанности к физическому миру.

Однако подлинная история школы начинается в VII веке, когда по смерти V патриарха чань, имевшего около 500 последователей, школа раскололась на южную и северную ветви, а высокое звание VI патриарха оспаривали двое – Шэнь Сю и Хуй Нэн. Согласно учению северной школы, просветление – это закономерный результат длительных усилий, напряженных раздумий в условиях сосредоточения, медитации, под руководством опытного мастера. Совершенно иной характер был у южной школы, основателем которой по праву считается Хуй Нэн, автор «Сутры помоста шестого патриарха», которая стала классическим произведением чань-буддизма, излагающим основы этого учения. Согласно Хуй Нэну, главное в постижении истины – это внезапное озарение (дунь у). Разумеется, это озарение снисходит не на каждого. Человек должен стремиться к нему, быть посвященным и подготовленным. Однако к подготовленному человеку просветление приходит внезапно, как озарение, как интуитивный толчок. Еще вчера, еще минуту назад ты мучительно размышлял, терзался, стремился постичь непостижимое – и вдруг на тебя нашло нечто, и ты сразу же все постиг. Отсюда следовал вывод кардинальной важности, коренным образом перестроивший всю практику медитации по методу дхьяны: коль скоро просветление приходит в виде внезапного озарения – нет необходимости в длительной неподвижной медитации. Сидеть без движения – это вовсе не гарантия просветления, оно может прийти к человеку в любое время, при любом его состоянии. Вот в этом-то отрицании основ индийской школы дхьяны и заключалась сущность не только южной школы Хуй Нэна, но и всего последующего чань-буддизма.

Наиболее эффективными средствами подготовки ученика к отказу от мышления в словах и выходу на принципиально новый уровень восприятия считались следующие: 1) беседы с учителем; 2) занятия сидячей медитацией; 3) решение парадоксальных, алогичных задач.

Чаньская диалектика имела сугубо сотериологическую направленность, которой свойственен махаянский тезис о тождестве нирваны и сансары, означающего, что индивид, находясь в сансаре, в то же время потенциально пребывает в нирване. Идея тождества нирваны и сансары явилась теоретическим базисом для выводов о возможности достижения нирваны в настоящей жизни, минуя многочисленные перерождения. В действительности же нет подлинного различия между рождением и смертью, субъектом и объектом, тем и этим. Задача индивида заключается в том, чтобы осознать недualность, недвойственность мира.

Таким образом, суть спасения заключалась в приведении индивидом своего сознания в качественно новое состояние, когда перед ним отступает иллюзорный, эмпирический мир и предстает мир истинной реальности.

Школа дхьяны призывала своих последователей время от времени как бы отрешиться от мира, от внешней обстановки, этой вечной «суеты сует», и сосредотачивать свои мысли на определенной точке. Достижение высокой квалификации в этом занятии, когда в процессе медитации человек фактически впадает в транс, считается наивысшей целью дхьяны, путем просветления и пробуждения истины. Среди ранних последователей учения дхьяны в Китае были Дао Ань и Хуй Юань.

Медитация – путь к миру и счастью. Причина же того, что многие заболевают и чувствуют недомогание, кроется в незнании, неумении их правильно подготовиться к этому упражнению. Если же они поймут и усвоят все эти предписания, они без особого напряжения достигнут не только легкости тела, но и остроты духа, что приведет в конечном итоге к очищению сознания.

Помимо чань еще одним сотериологическим учением, делающим основной акцент на практике медитации, была школа тяньтай. В отличие от школы чань, школа тяньтай делала упор не только на религиозную практику, но и на теоретическую сторону

буддийского учения. Школа тяньтай сформировалась в период династии Суй (581 – 518), это самая ранняя созданная школа, которая не имела аналогов в Индии. Она получила свое название из-за того, что Чжи И начал проповедовать ее учение у подножия горы Тяньтай (современная провинция Чжэ Цзян, уезд Тяньтай). Ее каноническим текстом является «Саддхарма-пундарика-сутра» – «Лотосовая сутра» («Мяо фа лянъ хуа цзин» - «Сутра Лотоса Благого закона»), поэтому школа также носила название «Лотосовая школа» («Фа хуа цзун»). Сутра неоднократно переводилась на китайский язык. Но канонизирован был вариант перевода Кумарадживы. Главными предшественниками этой школы были Хуй Вэнь и Хуй Сы, но фактическим основателем был Чжи И, который систематизировал учения своих предшественников и разработал основные принципы школы. После него важными представителями были Гуань Дин и Чжан Жань. Основными сочинениями школы тяньтай являются «Мяо фа лянъ хуа цзин сюань и» («Сокровенный смысл сутры Лотоса благого закона»), «Мяо фа лянъ хуа цзин вэнь цзюй» («Письмена и фразы сутры Лотоса Благого закона») и «Мохэ чжигуань» («Большой чжигуань»), которые получили известность как «Три больших текста школы тяньтай».

«Текст «Лотосовой сутры» не был единственным теоретическим источником тяньтайского учения. Тяньтайские мыслители обращали пристальное внимание и на праджняпарамитские тексты. Так, Чжи И принадлежит ряд комментариев к ним. Также на формирование взглядов тяньтайцев оказало влияние учение мадхьямиков, тексты которых пользовались большой популярностью в тяньтай. Например, шастра Нагарджуны «Мадхьямика-карика» («Чжун лунь»), «Большая праджняпарамита сутра» («Да чжи ду лунь») и другие. Учение школы начало формироваться только тогда, когда его первые патриархи соединили положения индийской Махаяны с практикой медитации»¹.

Школа тяньтай содержала идею состояния Будды для всех и каждого, идеи доктрины «в одном акте сознания – три тысячи

¹ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. – С. 103.

миров» (и нянь сань цянь), концепцию «едино ума» (и синь; экачитта), а также концепцию единой колесницы. В отличие от других школ китайского буддизма, в школе тяньтай уделяли одинаковое внимание и на философско-теоретический, и на религиозно-практический аспект. Связующим звеном между теорией и практикой служила концепция чжигуань, восходящая к раннебуддийской практике шаматха – випашьяна (успокоение и аналитическое созерцание), но приобретающая в рамках школы Тяньтай специфические формы.

Чжигуань – это способ достижения спасения, представляющий собой буддийскую медитацию, состоящую из двух частей: чжи и гуань. «Чжи» представляет собой перевод на китайский язык индо-буддийского понятия «шаматха» («покой, тишина, успокоенность сознания, отсутствие страсти, усилие на прекращение страстей и желаний»), а также «самадхи» (погруженное состояние, сосредоточение мысли на одной точке созерцания, успокоение сознания). Но тяньтайское «чжи» соответствовало «шаматхе». Оно означало приведение своего ума в такое состояние, когда от него отступают иллюзии предметов и явлений внешнего мира, состояние отрешенности от сансары. Здесь выполняется задача прекращения воздействия иллюзий внешнего мира. Но для достижения конечной цели этого прекращения недостаточно. Тут появляется другой элемент – гуань. «Гуань» представляет собой перевод «випашьяны» (истинное видение), суть которого состоит в распознавании иллюзий феноменального мира¹.

Доктрина чжигуань разъясняет сущность просветления для спасения живого существа от всех зол мирского. Суть медитации – обнаружение истинного в омраченном. Обнаружение ведет к нирване. Чтобы понять нирвану в сансаре, нужен тренинг ума.

Психопрактика школы тяньтай, прежде всего, раскрывается в трактате Мохэ чжи гуань (Маха шаматха випашьяна) – «Большой чжигуань» в 16 цзюанях, одном из трех основных трудов Тяньтай («Тяньтай да Сань бу»), «Сюси чжигуань цзочань

¹ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995. – С. 104.

фаю» («Основные принципы сидячей медитации для овладения чжигуань» или «Сяо чжигуань» - «Малый чжигуань» в 1 цзюане) и «Лю мяо фа мэнь» («Шесть врат бланой Дхармы»). В этом тексте утверждается, что методы созерцания были унаследованы школой тяньтай благодаря тайной устной передаче двух методов йоги: метода «золотого устного наставления», передаваемого от Будды Шакьямуни, и «метода нынешнего учителя», передаваемого от Нагарджуны.

Изложение основ психопрактики сопровождается в трактате Чжи И детальным анализом всех положений тяньтайского учения и категории философии данной школы. По мнению патриархов Чжи И и Хуй Сы, чжигуань имеет три вида, которые называются «тремя чжигуань». Сочинения Чжи И «Мохэ чжигуань» и «Сяо чжигуань» комментируют эти три вида чжигуань. Последователь Чжи И Чжан Ань в предисловии к «Мохэ чжигуань» сказал: «Школа тяньтай проповедует три вида чжигуань Нань Юэ (южная вершина, то есть патриарх Хуй Сы): первый – постепенный (цзяньцы); второй – неопределенный (будин); третий – полное и внезапное совершенствование в учении (юаньдунь). Все они связаны с истинной сущностью, все носят одно название – чжигуань. Постепенный следует от мелкого к глубокому, как по лестнице. Неопределенный – это когда переднее и последующее взаимозаменяют друг друга, словно относятся с безразличием к алмазу (в полдень). У полного и внезапного начало и конец едины, словно ведущий поднимается ввысь»¹.

«Постепенный чжигуань – это начальное соблюдение правил, практика пребывания в состоянии созерцания и последняя практика истинной сущности. Это восхождение от низкого к высокому, словно по ступенькам. Соглашаясь с вышеуказанным, Чжи И сказал, что это «Врата дхарм системы созерцания парамиты». Неопределенный чжигуань говорит о том, что в ходе усвоения стабильного буддийского учения о «Шести благих вратах», а именно, 1) количество (шу), 2) следование (суй), 3) прекращение (чжи), 4) созерцание (гуань), 5) возвращение (хуань), 6) очищение (цзин), не соблюдать устоявшийся в разное время порядок, а по-

¹ Фан Литянь. Чжунго фозяо чжэсюэ яои. – Пекин, 2002. – С. 936.

слушаться основной системе, произведенной людьми, взвесить обстоятельства и действовать. В соответствии с этим, у Чжи И есть сочинение «Шесть благих врат». «Полный и внезапный чжигуань» изначально неделим, [практикующий] сразу и всецело достигает истинной сущности. Об этом Чжи И написал в «Мохэ чжигуань». Среди трех видов чжи гуань, полный и внезапный чжигуань воплотил самую зрелую мысль Чжи И, это своеобразная система воззрений Чжи И очень важна. Школа тяньтай также называется школой Юаньдунь [полного и внезапного совершенствования], так как методом обучения является полный и внезапный чжигуань».¹

Буддийские миссионеры своими переводами позволили не только дхьяне – буддийской медитации, но и целому учению очень глубоко внедриться в китайскую культуру. Причем они не просто передали содержание текстов, а смогли адаптировать основные принципы буддизма в традициях конфуцианства и даосизма, с которыми буддизм расходится во многих положениях.

Список литературы

1. Торчинов Е.А. Введение в буддологию / Торчинов Е.А. – СПб., 2000.
2. Фан Литянь. Чжунго фоцзяо чжэсюэ яои / Фан Литянь. – Пекин, 2002.
3. Фэн Ю Лань. Чжунго чжэсюэ цзяньши / Фэн Ю Лань. – Пекин, 2004.
4. Хун Сюпин. Чжунго фоцзяо вэньхуа личэн / Хун Сюпин. – Пекин, 2005.
5. Янгутов Л.Е. Аньшигао и Локаракша в истории распространения буддизма в Китае // История и культура народов Сибири, стран Центральной и Восточной Азии. – Улан-Удэ, 2007.
6. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Янгутов Л.Е. – Новосибирск, 1995.
7. Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1986.

¹ Там же.

8. Sunthorn Plamintr. Getting to Know Buddhism. – Bangkok, 1994.

Занданова Т.А.

«БИ ЯНЬ ЛУ» И ПРАКТИКИ СПАСЕНИЯ ШКОЛЫ ЧАНЬ

«Би янь лу» («碧岩录») - «Записки у Лазурной скалы», или «Речения с Лазурного утеса» представляют собой одно из самых блестящих собраний чаньских парадоксальных рассказов - гун-ань. Этот сборник был составлен в XII веке чаньским монахом Юанью Кэцином и вобрал в себя сто рассказов, представляющих собой диалоги. К некоторым из них были написаны комментарии и гатхи (颂) - восхваления, славословия. Полное название этого произведения «Записки речений у Лазурной скалы чаньского наставника Фого Юанью» «佛果園悟禅师碧岩录» («Фого Юанью чаньши би янь лу»).

Гун-ани своими истоками восходят к случаям, произошедшим с наставником и его учениками, одним или несколькими, в которых получили свое отражение отдельные приемы и методы наставников в процессе обучения. Такие случаи, как правило, содержали диалог. Они запоминались и записались, после чего становились общественным достоянием или же «общественным случаем» (гун – ань公案). Таково буквальное значение слова «гун-ань». Постепенно вошло в практику применять их в качестве метода обучения. Наставники зачитывали их своим ученикам, либо сами ученики исследовали гун-ани самостоятельно. Первым, кто начал использовать этот метод, был девятый патриарх школы чань Ма Цзу.

История о встрече легендарного основателя школы чань Бодхидхармы с лянским императором У-ди фактически является первым гун-анем. Она вошла в сборник «Би янь лу» («Записок у Лазурной скалы»).

«Би янь лу» делится на четыре этапа. Сам текст родился внутри нескольких чаньских школ, которые восходили к знаменитому Линь-цзи Исюаню. Центральную часть «Би янь лу» соста-

вили сто чаньских диалогов, которые использовал когда-то сам Линь-цзи и другие мастера VIII – XII веков, наставляя своих учеников, и которые собрал воедино последователь школы Линь-цзи наставник Фэньян Шанчжао (946-1024). К некоторым из них он составил гатхи.

Следующий этап формирования текста связан с именем выдающегося наставника чаньской школы юньмэн (облачных врат) Сюэдоу 雪窦 (980-1052). Свое имя этот мастер получил от названия монастыря Сюэдоусы в провинции Сычуань, где был настоятелем. А.А. Маслов пишет: «Сюэдоу одним из первых стал использовать примеры из жизни старых наставников чань, комментируя их диалоги и через это непосредственно указывая на скрытую суть их мудрости. Благодаря своему блестящему литературному дарованию, точности и афористичности формулировок Сюэдоу оказал заметное влияние на формирование всей чаньской литературной традиции. Комментарии Сюэдоу на чаньские речения стали самым популярным литературным произведением чань»¹. Однако долгое время, они не представляли собой целостного текста. И, лишь другой наставник Юаньу Кэцин (1063-1135), прозванный Фога – «Плоды Будды», выходец из Сычуани, соединил их воедино. Его учителем был мастер Фаянь, который передавал традицию школы Линь-цзи. Юаньу взялся редактировать труды Сюэдоу по просьбе мирянина-буддиста Чжан Шэнина. Юаньу поселился в монастыре Линцюаньсы провинции Хунань, где диктовал своим ученикам комментарии. Свое название «Би янь лу» сборник получил от названия горы, находившейся рядом с монастырем.

Когда сборник был впервые опубликован еще при жизни Юаньу (в 1126 году), он пользовался большой популярностью, и только позже чуть не погиб от рук его последователя Дахуэя Цзунгао, который сжег все обнаруженные им копии сочинения и уничтожил печатные доски. В конечном счете, почти на двести лет это сочинение выпало из обращения, пока, наконец, в 1300

¹ Маслов А.А. Классические тексты дзэн. – Ростов н/Д. : Просвещение, 2004. – С. 446.

году мирянин Чжан Синюань не собрал все уцелевшие печатные доски и не осуществил новое издание.

Собственно «Записки» - это не столько чаньские рассказы, сколько примеры спонтанности чаньской мудрости. Этой цели подчинена и структура текста. Некоторые рассказы начинаются с раздела «Поучения наставника» «垂示» Юанью, содержащего краткое наставление, готовившего читателя к восприятию сути гун-аней. Затем следует сам диалог (举) с афоризмами-комментариями.

Для выявления конкретных практик спасения, применяемых в школе чань, проанализируем некоторые гун-ани.

Начнем с первого, известного как «Диалог лянского императора У-ди и буддийского патриарха Бодхидхармы».

Император У-ди спросил патриарха: «Каково первое значение святости»? Монах ответил: «Пустотность не может быть святой».

Император вновь спросил: «При строительстве монастырей и дарении пищи монахам, какие духовные добродетели могут быть приписаны его величеству?».

Ответ был: «Никаких духовных добродетелей».

Император опять задал вопрос: «Кто передо мной стоит?».

Бодхидхарма ответил: «Не знаю».

Император так ничего и не добился, а Бодхидхарма, переплавившись по реке, удалился в сторону царства Вэй.

Не случайно именно этот гун-ань открывает весь сборник «Би янь лу», так как здесь описан исторический факт пребывания первого патриарха школы чань Бодхидхармы в Китай и его встречи с императором. Как пишет об этом случае Т. Судзуки: «Бодхидхарма пересек границы Индии, для того чтобы непосредственно передавать учение Будды, что означало пробудить сердца тех, кто заблудился в сансарическом мире и окончательно запутался в шести чувствах, да так что не может отличить истинное от ложного, бесконечное от непостоянного»¹.

¹ Судзуки Т. Основы Дзэн-буддизма. Дзэн-буддизм / пер., сост. и науч. ред. В.Н. Шариев. – Бишкек : Одиссей, 1992. – С. 87.

Суть диалога правителя У-ди, спросившего Бодхидхарму: «При строительстве монастырей и дарении пищи монахам, какие духовные добродетели смогут быть приписаны его величеству?» и Бодхидхармы ответившего: «Никаких» заключается в демонстрации тщетности намерений правителя, который полагал, что строительством монастырей и дарением пищи монахам правитель может приблизиться к спасению.

Ответ Бодхидхармы на вопрос императора: «Кто передо мной стоит?» считается первым употреблением в чаньской практике метода хуатоу (话头) - метода вопрошания, используемого для пробуждения. Данный метод является частью гун-ани, однако имеет свои различия. Он является центральной точкой общения, которая затем выделяется в качестве объекта для созерцания. Хуатоу话头 (букв. «голова речи») – это вопрос, который практикующий задает себе. Цель хуатоу – уменьшить рассеянные и блуждающие мысли в уме, все время спрашивая, ища ответ на него. Используя практику хуатоу, человек постоянно спрашивает себя, в чем смысл определенной фразы, и по-настоящему хочет знать ответ. Как пишет Т.В. Ермакова: «Благодаря этой практике вы полностью погружаетесь в себя, путем постоянного вопрошания можете достичь просветления»¹

В данном гун-ане центральной точкой является именно это вопрошание императора: «Кто передо мной стоит?» Бодхидхарма как наставник пытается ввести ученика, в данном случае, правителя в состояние напряжения. Решение этой проблемы достигается не посредством какого-либо процесса выбора, а намеренным усилием самого вопрошания до тех пор, пока не происходит прорыв. То есть, когда масса вопрошания возрастает до критической точки, она внезапно взорвется. «Вся вселенная разлетится вдребезги, и только ваша изначальная природа предстанет перед вами. Так вы пробудитесь»² Бодхидхарма пытался помочь правителю, но его разум оказался слишком ограниченным.

¹ Ермакова Т.В. Классические буддийские практики / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская. – СПб. : Востоковедение, 2001. – С. 82.

² Судзуки Т. Указ. соч. – С. 112.

Вот как описывает данный метод современный исследователь чань-буддизма К. Осака: «Так, взявшись за хуатоу, старайтесь все время поддерживать вопрошание: «Что видит?», «Что слышит?» и так далее. Прежде, чем начальное чувство вопрошания потускнеет, нужно заново поднять вопрос. Таким образом, процесс вопрошания может продолжаться, не прерываясь, с каждым следующим вопросом, накладываемым на предыдущий. Но это не означает, что вы просто механически повторяете вопрос, как если бы это была мантра. Бесполезно говорить себе день и ночь: «Что это такое?», «Что это такое?» Ключ в том, чтобы поддерживать чувство вопрошания, а не в повторении слов. Ум останется спокоен, хуатоу не будет забыто, и чувство вопрошания будет длиться непрерывно. Таким образом, пробуждение будет легким. В созерцании мудрость и сосредоточенность должны возвращаться в единстве. Если есть только мудрость без сосредоточенности, усилятся ложные взгляды. А если есть только сосредоточенность без мудрости, возрастает неведение. Созерцание можно уподобить сражению блуждающих мыслей и сонливости ума, с одной стороны, и хуатоу, с другой. Каждое утро решайте пробудиться и до наступления ночи. Усиливайте это намерение каждый день, пока оно не станет неисчерпаемо. Следите за тем, чтобы никогда не пренебрегать нравственными заповедями, которые служат основой вашей практики созерцания. Когда хуатоу начинает созревать и ум становится все острее и однонаправленнее, как хороший меч, жизненно важно продолжать свою практику с рвением нападающего бойца. Вы должны полностью вовлечься в хуатоу, исключив все остальное»¹.

Рассмотрим второй гун-ань: «Чжаочжоу: Путь к истине не труден».

Однажды чаньский учитель Чжаочжоу наставлял монахов: «Путь к истине не труден, только лишь усомнившись, сделаешь правильный выбор. Есть только речь, что выбрать? Вам понят-

¹ Осака К. Умиротворение ума // О практике Дзэн : сб. ст. / ред. и сост. Т. Маэдзуми, Б. Гласман ; пер. Н. Бок. – М., 2005. – С. 119.

но?» Монахи не поняли речи мастера. Чжаочжоу продолжал: «Вы еще чем-то дорожите и что-то бережете?»

В это время один монах спросил: «Мне не понятно, о чем идет речь, чем мне дорожить?» Учитель Чжоу ответил: «И я тоже не понимаю».

Тогда монах сказал: «Мы не поняли, почему все-таки истина не понимаема». Учитель: «Задаем вопросы, а служение уже закончилось».

В данном гун-ане сразу раскрывается главная идея о привязанности людей к вещам в этом мире. Чжаочжоу пытается разорвать привязанности у монахов. Привязанности держат их и мешают им пробудиться. Основополагающий постулат буддизма утверждает, что страдание имеет причину, которая кроется в привязанности к жизни. Привязанность к жизни – это результат неведения, допускающего мысль: «Это я, это мое». Человек в процессе своих бесконечных перерождений настолько вжился в собственное «я», что не может сразу избавиться от него. В соответствии с сотериологической теорией Махаяны, необходима долгая и упорная работа над собой с целью подавления в себе или же удаления различного рода эмоций, чувств, воли и мысли, порождающих жажду жизни, необходима абсолютная свобода индивида от всего того, что связывает его с этим бытием.¹ Чань-буддизм, наряду с этим постулатом, утвердил другой, совершенно противоположный, о «внезапном прозрении», когда прозрение с помощью какого-либо внешнего фактора наступает моментально. Однако чаньские наставники всегда утверждали, что просветление не будет мгновенным без долгой и упорной работы над своим сознанием, в котором и кроется неведение.

Говоря, что «путь к истине не труден», Чжаочжоу имел в виду идею Бодхидхармы «не опираться на письмена», то есть быть свободным от всяческих догм и постулатов, мешающих нам понять, что «путь к истине не труден». Бодхидхарма излагал в своей идее (в основе которой лежит теория Махаяны о «природе

¹ См.: Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о спасении в китайском буддизме // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1991.

Будды»), что нужно непосредственно указывать на изначальную природу человека, человек должен созерцать свою изначальную природу, чтобы стать Буддой. Опираясь на учение Бодхидхармы, чаньские наставники, однако, не шли путем полного отказа от изучения текстов, а наоборот, они разработали техники, в ходе которых любые «мудрые речения» доводились до абсурда. Утверждая при этом, что истина может быть достигнута здесь и сейчас, при помощи наставлений учителя. Слова, здесь будут препятствием, если пытаться понять их с помощью логического мышления.

Попыткой подтолкнуть к просветлению монахов в этом гун-ане был ответ учителя: «Я тоже не знаю». Но монахи не смогли проникнуть в суть слов и еще больше растерялись. Увидев, что все попытки тщетны, Чжаочжоу закончил служение.

Четвертый гун-ань состоит из четырех историй. Одна из них сообщает: Однажды Дэшань, дойдя до ворот, вдруг сказал: «Зачем мне входить и там и здесь все одинаково». Тут же стал суров лицом и погрузился в раздумья.

Здесь Дэшань хочет показать, что он ни в чем не видит отличия. «Там» и «здесь», как и «в», и «за» только термины сравнения. Для человека, достигшего прозрения, все становится одинаково. Комментируя схожий гун-ань, Н. Сэндзаки пишет о просветленном чаньском наставнике: «В сущности он ничего не слышит, ничего не видит, ничего не ощущает, не чувствует ни запаха, ни вкуса и ни о чем не думает»¹. Человек воспринимает этот мир через бинарную оппозицию. Из-за своих иллюзий человек часто строит ворота и лишь затем рассматривает, что же находится снаружи.

Шестнадцатый гун-ань: «Сянлинь: сиди долго медитируя, пока не достигнешь успеха». Как-то монах спросил у Сянлиня: «Что будет означать, если Будда придет с Запада?» Сянлинь ответил на это: «Сиди в медитации так долго, пока не достигнешь успеха».

¹ Сэндзаки Н. Железная флейта // Буддизм. Четыре Благородных истины : сб. ст. / сост. Я.В. Боцман. – М., 2002. – С. 112.

В данном гун-ане словосочетание «сидеть в медитации» передается термином цзочань «坐禪». Цзочань – это один из важнейших методов в практике чань, что значит «сидеть в медитации» или полное название практики «цзочань бигуань» («坐禪壁觀») - «сидеть в медитации, уставившись на стену». Метод цзочань был внедрен еще Бодхидхармой, затем непрерывно разрабатывался и совершенствовался его последователями. В данном гун-ане Сянлинь по вопросу ученика понял, что ученику не хватает усердия и самодисциплины для достижения просветления, и наказал ему заняться медитацией, так как, медитируя, человек полностью избавляется от ненужных мыслей.

Во время медитации уделяется внимание ровному естественному дыханию, не используется никаких дополнительных объектов, на которые концентрируется внимание (такие практики в основном используются в других школах китайского буддизма). Здесь стоит упомянуть о делении школы чань на две школы линьцзи и цаодун, которые сохранились до наших дней и представляют собой современное лицо чань-буддизма. Различны эти школы методами достижения просветления: в школе цаодун предпочтение отдается медитации цзочань, а в линьцзи – практике употребления гун-аней. Современный исследователь китайского буддизма Чжан Чжэнь-ци характеризует эти подходы следующим образом: «Подход к чаньской практике школы цаодун заключается в обучении последователя спокойному созерцанию своего собственного ума. Подход школы линьцзи, наоборот, состоит в следующем: он заставляет ум последователя работать над «решением» неразрешимой проблемы, известной как упражнение - гун-ань, или хуатоу»¹.

Как практика спасения сами гун-ани представляют собой неразрешимые парадоксальные задачи, загадки или вопросы, не имеющие логического решения с точки зрения дискурсивного мышления. Как литературный памятник гун-ань, содержит в себе описание целой ситуации, обычно диалога между наставником чань и его учениками. В гун-анях фиксируется прецедент про-

¹ Чжан Чэнь-ци. Практика дзэн. – СПб., 2000. – С. 86.

светления и предполагается, что в результате интуитивного понимания этого духовного опыта адепт, сосредоточенный над гун-ань также должен получить просветление. Вот как описывает данный метод С.П. Нестеркин: «Использование гун-ань в чань представляет собой исключительный феномен в истории религий; в других религиозных традициях ничего похожего не существует. Если чань можно считать китайским вариантом буддизма, то гун-ань можно назвать самым китайским из аспектов чань»¹.

Сейчас школа чань очень популярна на Западе, в силу того, что она предлагает своим адептам методы, способствующие гармонизации внутреннего состояния, в основном это практика медитации, некоторые чаньские наставники используют практику гун-аней, иногда эти методы практикуют отдельно, каждый сам по себе, иногда вместе, как бы в дополнение друг другу. По словам О.О. Розенберга: «Во время созерцания сидят лицом к стене со скрещенными ногами в позе лотоса. Иногда старший учитель руководит собранием, прочитывает и объясняет отрывок из парадоксального случая, подготавливая настроение. Затем наступает тишина. Сидящие погружаются в созерцание того, чего нельзя схватить мыслями, ни описать словами. Сидят час, два, три часа, иногда больше. Раздается звонок – постепенно созерцатели пробуждаются, встают, принимают пищу, исполняют работы в монастыре и опять собираются для созерцания»².

Десятый гун-ань: «Му Чжоу спрашивает монаха о пространстве». Однажды чаньский наставник Му Чжоу спросил у монаха: «Близко или далеко пространство?» На это монах ответил пением. Му Чжоу сказал: «Продолжай петь». Монах продолжил петь. Затем Му Чжоу спросил: «Что ты будешь делать, после того как споешь еще 3-4 песни?» Услышав это, монах замолчал. Учитель на это действие огрел его палкой и сказал: «Это был удар по пустой голове».

¹ Нестеркин С.П. Гун-ань как метод чаньской практики психической саморегуляции // Психологические аспекты буддизма : сб. ст. – 2-е изд. – Новосибирск, 1991. – С. 117.

² Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М. : Наука, 1991. – С. 38.

В данном гун-ане представлен метод вэньда «问答», который переводится как вопрос-ответ. Это парадоксальный диалог, в ходе которого происходит обмен логически непонятных высказываний, реплик и восклицаний, иногда даже и вовсе без каких-либо слов со стороны собеседника, как в данном случае, монах просто запел, таким образом, он ответил на вопрос.

Практика гун-аней и практика вэньда схожи, однако вэньда все же различается от гун-аней. Если решение гун-аней требует индивидуальных усилий, нередко в течение длительного времени, то в процессе вэньда наставник оказывает на сознание ученика более активное и непосредственное воздействие, иногда требуя мгновенного ответа на внезапно заданный вопрос. В сущности, во всех гун-анях, где есть диалог, представлены описания метода вэньда, который затем могли использовать чаньские наставники в обучении учеников. Используя этот метод, наставники старались не повторять ситуации, не брать их из гун-аней, а создавать в процессе общения, чтобы ученик встретился с еще не изученным.

С помощью высказываний, соединяющих противоречивые понятия или взаимоисключающие установки, и вопросов, не имеющих формально-логического решения, наставник, используя данный метод, вводит адепта в состояние резкого когнитивного диссонанса, постепенно усиливаемого посредством других методов психофизического воздействия – неожиданных ударов, криков, восклицания и т.д. Психофизическое напряжение приобретает характер ограниченной ситуации, единственно возможным позитивным выходом из которой является «просветление»¹. В данном гун-ане монах так и не смог достичь просветления, возможно, напряжение было так велико, что он просто не выдержал.

Семьдесят второй гун-ань: «Диалог Дэшаня и монаха Сюэфэна». Как-то раз монах Сюэфэн, в будущем великий наставник чань обратился с вопросом к своему учителю Дэшаню: «Согласно высшему учению, различаются ли между собой ученики?»

¹ Ринчино Л.Л. Некоторые психологические аспекты «чаньской практики» / Ринчино Л.Л., Шестаков В.И. // Общество и государство в Китае. – М., 1979. – Ч. 1. – С. 47.

Дэшань тут же огрел его палкой и спросил: «Что ты сказал?» «Я сам не знаю», - ответил ученик. «Мы не облачаем в слова наше учение, потому нет единого способа наставлять людей», - воскликнул учитель. Услыхав это, Сюэфэн достиг просветления.

В школе чань наставники проповедовали «передачу помимо сознания», «передачу помимо учения», непосредственно от сознания к сознанию, все это для достижения внезапного просветления. Дэшань, отвечавший ударом на вопросы ученика, хотел привести его к одной непреложной истине школ чань, что всякое рассудочное мышление неизбежно ведет к омрачению сознания. Поэтому Сюэфэн, осознав это намерение учителя, ответил, что не знает, подтверждая тем самым отсутствие у себя каких – либо мыслей. Его словесный ответ все же не удовлетворил мастера, поэтому он решил огреть его палкой, то есть воздействовать на сознание ученика, в нужном направлении сказав, что в их учении не прибегают к словесной форме. Только так заглянув в собственное сознание, Сюэфэн мог обрести озарение.

Дэшань и другой чаньский наставник Линь-цзи были схожи способами поучения учеников, однако наставник Линь-цзи прославился своими криками: «Хэ!» Существует даже одна чаньская поговорка: «Окрик Линь-цзи, что посох Дэшаня». Бывало, что, когда он входил в зал для произнесения проповеди, он кричал: «Хэ!» Пробужденные монахи отвечали ему «Хэ!» Учитель вновь кричал: «Хэ!» Монахи подходили к нему, чтобы отвесить поклон, а учитель бил их своей палкой. Так, цель этих наставников была одна: остановить логическое и эмоциональное объяснение ученика, отсечь все рассуждения, уничтожить слово, привязанное хоть к какому-нибудь атрибуту в сознании адепта¹.

В чань также существует практика исключительной направленности сознания на один объект, не упомянутая в гун-анях из сборника «Би янь лу», известная как цаньшето «參舍头», приводящая к состоянию сосредоточенности. Монахи пристально всматриваются в круг из земли или глины, в сосуд с водой, или же смотрят на огонь, на вершину дерева, покачиваемую ветром,

¹ Ширапова Г.В. Молчание в чань // Мункуевские чтения – 2. – Улан-Удэ. 2004. – Ч. 2: Буддология, тюркология и синология. – С. 96.

либо же они могут направлять свое внимание на цветное, пространственное или световое пятно. Они всматриваются до тех пор, пока «знак» объекта не впечатывается в их сознание настолько глубоко, что они могут отчетливо видеть его даже с закрытыми глазами. Данный вид медитации схож с медитацией созерцания мандалы школы мицзун.

Проанализировав гун-ани из сборника «Би янь лу» мы пришли к выводу, что методами практики спасения школы чань являются цзочань, хуатоу, вэньда и метод самих гун-аней. Появление и развитие данных методов явилось прямым следствием того, что школа чань акцентировала внимание на психологических аспектах самосовершенствования индивида.

Список литературы

1. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Г. Дюмулен ; ред. Е.П. Темлякова. – СПб. : ТОО ОРИС, 1994.
2. Ермакова Т.В. Классические буддийские практики / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская. – СПб. : Востоковедение, 2001.
3. Нестеркин С.П. Гун-ань как метод чаньской практики психической саморегуляции / С.П. Нестеркин // Психологические аспекты буддизма : сб. ст. / АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. ин-т обществ. наук ; отв. ред. Н.В. Абаев. – 2-е изд. – Новосибирск, 1991.
4. Маслов А.А. Классические тексты дзэн / Маслов А.А. – Ростов н/Д. : Просвещение, 2004.
5. Осака К. Умиротворение ума // О практике Дзэн : сб. ст. / ред., сост. Т. Маэдзуми, Б. Гласман ; пер. Н. Бок. – М., 2005.
6. Судзуки Т. Основы Дзэн-буддизма. Дзэн-буддизм / Т. Судзуки ; пер., сост. и науч. ред. В.Н. Шариев. – Бишкек : Одиссей, 1992.
7. Сэндзаки Н. Железная флейта // Буддизм. Четыре Благородных истины : сб. ст. / сост. Я.В. Боцман. – М. : Эксмо-Пресс, 2002.
8. Ринчино Л.Л. Некоторые психологические аспекты «чаньской практики» / Ринчино Л.Л., Шестаков В.И. // Общество и государство в Китае. – М., 1979. – Ч. 1. – С. 47.
9. Розенберг О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг ; ред. В.Г. Лысенко ; сост., вступ. ст. А.Н. Игнатович. – М. : Наука, 1991.
10. Ширапова Г.В. Молчание в чань / Г.В. Ширапова // Мункуевские чтения – 2 : материалы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию Н.Ц. Мункуева / отв. ред. Л.Л. Абаева. – Улан-Удэ, 2004. – Ч. 2: Буддология, тюркология и синология.
11. Чжан Чэнь-цзи. Практика дзэн / Чжан Чэнь-цзи. – СПб., 2000.
12. Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о спасении в китайском буддизме // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1991.

**ЭЛЕМЕНТЫ БУДДИЙСКОЙ ТАНТРЫ
В КИТАЕ, ТИБЕТЕ И БУРЯТИИ***

Согласно традиции, Будда преподавал полное учение освобождения, в котором были уже заложены основы трех колесниц - Хинаяны¹ (hīṃayaṇa – «Малая колесница»), Махаяны (mahāyāna – «Великая колесница») и Ваджраяны (vajrayāna – «Алмазная колесница»). Учение Ваджраяны, зародившееся и оформившееся в Индии в середине I тыс. н. э., традиционно имеет несколько названий: Мантраяна или колесница мантр, Тантраяна – колесница Тантр, Тантра, тантризм. В данной работе предполагается определить наиболее существенные элементы буддийской Тантры и проследить за их распространением и особенностями применения в Китае, Тибете и Бурятии в контексте двух основных значений этого термина.

Термин «Тантра» употребляется в двух основных значениях: учение и текст. «Тантра» буквально переводится с санскрита «непрерывность, длительность, нить». В своем первом значении этот термин обозначает учение Ваджраяны. Непрерывность и длительность являются важнейшими характеристиками сознания и единого бытия, так как Тантра может трактоваться в качестве высшей природы Абсолюта.² Можно предположить, что здесь первостепенен акцент на непрерывность сознания в учении Тантры.

* Работа выполнена при поддержке гранта РФНФ 07-03-62301а/Т

¹ Термин «Хинаяна» - «Малая колесница» по отношению к своим идеологическим противникам начали применять сторонники Махаяны, с целью показать узость и ограниченность толкования ими учения Будды, которое проявлялось в ограничении вступления на путь спасения кругом монашеских общин. В контексте нашей работы термин «Хинаяна» не несет уничижительного значения для сторонников ее учения, последователей школ Тхеравады, Вайбхашики и Саутрантики, а применяется для обозначения их идеолого-мировоззренческих позиций.

² Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003. – С. 62.

Второе значение термина «Тантра» - текст, в котором излагается учение Ваджраяны. Тантрические тексты считались если не закрытыми, то, вне сомнения, сокровенными.

Датирование зарождения, становления и окончательного формирования Ваджраяны в Индии является сложной проблемой. Существуют большие расхождения в вопросе определения времени оформления элементов тантрических практик в единую систему. Разными учеными датируется с весьма существенными расхождениями. Э. Конзе возникновение Ваджраяны относил к 300 г.н.э., а оформление ее в единую систему – к VII в.н.э.¹ Е.А. Торчинов начало оформления тантрических практик в особую йогическую систему относит к IV — V вв., а окончательное складывание Ваджраяны - к середине VIII века, и связывает это с появлением тантр наивысшей йоги.² С.В. Пахомов также считает, что появление литературы Тантр, причем одновременно и буддийских, и индуистских, возможно еще в IV-V вв.³

На наш взгляд, проблема времени оформления Ваджраяны в Индии должна решаться в контексте соотнесения с проникновением элементов Ваджраяны из Индии в Китай.

Произведения, содержащие скрытые элементы буддийского тантризма, получившего в Китае название «тайного», «эзотерического» учения - *мицзяо*, начали проникать в Поднебесную наряду с другими буддийскими текстами, начиная с III в. н. э. Это были сочинения, содержащие дхарани - *толони*, *цзунчи*. В первой половине VIII в. в Китае уже сложилась школа Ваджраяны. Таким образом, поскольку процесс проникновения эзотерических текстов в Китай был исторически непрерывным, можно утверждать, что элементы Тантры в Индии начали систематизироваться во II-III вв. и в качестве системы оформились к концу VII в.

Значительная часть эзотерических произведений, проникших в Китай в период с III по VII в. н. э., представляют собой

¹ Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб., 2003. – С. 237.

² Торчинов Е.А. Введение в буддизм : курс лекций. – СПб., 2005. – С. 185.

³ Пахомов С.В. Индуистская тантрическая литература // Восток. – 2005. – № 2. – С. 26.

дхарани. Дхарани являются предшественниками тантр. В.П. Васильев описывает их и как «небольшие тексты», и как «заклинания от страха, эпидемии, влияния злых созвездий, от отравления и т.п.», дхарани в мистических произведениях выступают в роли подарка, с которым будды отправляют к Шакьямуни бодхисаттв. Кроме вышеперечисленных значений, дхарани могут также представлять собой буквы, некий непосредственный предвестник мантр, В.П. Васильев упоминает об обряде созерцания дхарани или букв, которые составляют сущность будды или бодхисаттвы, причем буквы следует представлять на своем теле либо на сердце и притом так, чтобы каждая из них имела разный цвет.¹ Имена и эпитеты различных будд и бодхисаттв также могут рассматриваться в качестве дхарани, поскольку они употребляются в молитвах и славословии. Дхарани - сочетания звуков и слогов, кодирующих содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект. Что касается сути метода дхарани, то он является непосредственным предшественником метода мантр. Определяя дхарани в качестве учения «о мистических выражениях и формулах», В.П. Васильев точно распознал его суть: «Дхарани не есть лишь заклинания... всякое существо, даже всякое понятие выражается в этих формулах (кодах) и усваивающий их простым неоднократным повторением (а впоследствии созерцанием букв) приобретает власть над этим существом и получает те понятия, которые дхарани выражают алгебраически».² А. Говинда указал на то, что дхарани «функционально не отличались от мантр», если не считать их формы, иногда достаточно пространной и включающей порой сочетание многих мантр или квинтэссенцию какого-либо священного текста. Они были равно и продуктом и средством медитации».³

¹ Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. – СПб., 1869. – С. 177-180.

² Там же. – С. 142.

³ Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма (согласно эзотерическому учению великой мантры ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ). – СПб., 1993. – С. 213.

VIII в. в Китае – время проникновения тантрийских текстов Крия, Чарья и Йога тантр. Что касается вопроса классификации тантр, то в истории было предпринято немало попыток к решению этой проблемы. Окончательная классификация сложилась достаточно поздно, в XI-XII вв., и не в Индии – на родине буддийской Тантры, а в Тибете. Знаменитый тибетский ученый, также почитаемый в качестве одного из выдающихся учителей Тантры, Будон Ринчендуб (1290-1364) отредактировал и систематизировал имеющиеся в его распоряжении буддийские книги и составил два раздела: Ганджур и Данджур. Впервые разделить тантры на четыре раздела предложил ученик Атиши Бронтонпа (992-1074), а, согласно традиции, данная классификация восходит к Нагарджуне. В процессе классификации буддийских текстов Будон систематизировал раздел буддийских тантр. Ученый разделил Тантры на четыре класса: Крия-тантры (kriyā - «тантры действия»), Чарья-тантры (saṃyā - «тантры пути» или «тантры исполнения»), Йога-тантры (yoga - «тантры йоги») и Ануттара-йога-тантры (anuttarayoga - «тантры непревзойденной йоги»). В настоящее время этой классификацией пользуются как в научном, так и в религиозном мире.

В первой половине VIII в. в Китай проникли, были переведены и восприняты китайской культурой Тантры первых трех классов. В период правления династии Тан (618-907) оформилась школа Тантры в Китае – жэньянцзун (школа истинных слов) или Мицзун (тайная школа). Ее основание принадлежит трем индийским монахам, прибывшим на территорию танской империи в VIII в. н. э. – Шубхакарасимхе (637-735) (кит. имя Шань Увэй), Ваджрабодхи (670-735) (кит. имя Цзинь Ганчжи) и Амогхаваджре (705-774) (кит. имя Букун Цзиньган). Содержание текстов «Дажицзин», «Цзиньгандинцзин» и «Сусидицзин», переведенных патриархами Шань Увэем, Цзинь Ганчжи и Букуном, стало основной философской базой чжэньян и основой для религиозной практики ее адептов. «Дажицзин» - «Махавайрочана-сутра» представляет текст Чарья-тантр (кит. синми), а «Цзиньгандинцзин» - «Ваджрашекхара-тантра» - класс Йога-тантр (кит. юйцзя ми).

В традиции Ваджраяны учение Тантры – это проявление Дхармакаи на уровнях Самбхогакаи и Нирманакаи с помощью

слов, символов и текстов эзотерических практик.¹ Познакомить с текстом Тантры, ввести в начало практики, может только духовный учитель – Гуру. Происходит это путем специальных церемоний посвящения и устных наставлений. Учитель не просто выдающаяся личность, ведущая ученика по опасному пути Тантры, он представляет традиционно-преемственную линию великих учителей той или иной традиции. Как правило, такая линия-цепочка уходит вглубь веков. По этой причине существует целая система правил взаимоотношений «Учитель-ученик», согласно которым Учитель узнает в ученике сосуд, достойный нектара Учения, а ученик избегает опасности вверить себя недостойному человеку, действующему из эгоистических побуждений. Таким образом, наличие Гуру в буддийской Тантре надлежит считать важным элементом традиции.

Традиция соблюдения линии преемственности в качестве важнейшей основы сохранения учения перешла и в Китай. В VIII в. в школе чжэньянь начала складываться традиция передачи Учения от учителя к ученику, столь важная в буддизме Ваджраяны. Согласно традиции Мицзун, учение Тантры было передано Татхагатой Вайрочаной Ваджрасаттве, от него учение перешло к Нагарджуне, учеником Нагарджуны был Нагаджяна, непосредственный учитель Ваджрабодхи. Таким образом, первым патриархом Мицзун считается центральное божество школы – Махавайрочана, вторым – Ваджрасаттва. Ваджрабодхи считается четвертым патриархом в линии передачи Мицзун, или первым, официально возглавившим секту, реально существовавшим историческим лицом.² Шань Увэя, Цзинь Ганчжи и Букуна в истории Китая с уважением называют «Кайюань саньдаши» - «Три великих наставника эпохи Кайюань (713-741)».

Результатом деятельности в Китае трех индийских монахов-миссионеров Шань Увэя и Цзиньган Чжи и Букуна был, прежде всего, перевод важнейших канонических произведений эзотерического учения на китайский язык. За короткий период вре-

¹ Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003. – С. 62.

² Eliot Ch. *Hinduism and Buddhism*. – London, 1921. – Vol. 3. – P. 317.

мени с 716 года, времени прибытия Шань Увэя в Чанъань, и до 774 года, года ухода Букуна, школа Ваджраяны в Китае полностью сформировалась. Данное утверждение доказывают следующие формальные характеристики, которыми обладали в основном все школы китайского буддизма. Во-первых, наличие собственных канонических текстов чжэньян цзун: «Дажицзин», «Цзиньгандинцзин», «Сусидицзин», а также обширного комментария к «Дажицзин» - «Дажицзиншу», составленного китайским монахом И Сином. Во-вторых, в рамках сложившейся в Китае традиции составления классификации буддийских учений, в которой Ваджраяна (и, следовательно, Мицзун) занимает высшее положение. Третьим показателем организационного оформления школы явилось складывание линии преемственности от патриарха к патриарху. Более того, вокруг Мицзун сконцентрировалось большое число верующих, включающих все слои населения от простого народа до императорского двора и самого императора и его семьи.

Далее учение буддийской Тантры из Китая получило распространение и в западном – в Тибет, и в восточном направлении. Достоверно известно, что корейский монах по имени Букэ Сын закончил незавершенный И Сином комментарий к каноническому сочинению мицзун «Дажицзин» и написал комментарий к последней главе сутры, текст которого вошел в состав китайской Трипитаки.¹ Этот факт говорит о глубоком знании корейским монахом теоретической базы мицзун. Некоторые корейские монахи, такие как Букэ Сын и Хуэй Чао, под руководством патриархов мицзун в Китае на высоком уровне овладели теоретической базой Ваджраяны, но не сумели либо не ставили перед собой задачу основать школу Ваджраяны в Корее, аналогичную мицзун. Отдельные элементы Ваджраяны в виде культов божеств пантеона мицзун, таких, как Вайрочаны (кор. *Пирочхана*), Манджушри (кор. *Мунсу*), Майтреи (кор. *Мирык*), Кшитигарбхи (кор. *Чиджан*), Самантабхадры (кор. *Пёхон*), проникли на территорию Кореи и получили известное распространение. В конце VIII века

¹ Тайсё синсю Дайдзюкё = Китайская Трипитака, заново изданная в годы Тайсё. – Токио, 1960-1977. – Т. 39, No. 1799.

буддизм направления Ваджраяны продолжил свое продвижение на Восток, в Японию. В начале IX века была основана дочерняя по отношению к Мицзун школа японского буддизма Сингон (яп. истинные слова), которая в период средневековья завоевала настолько прочные позиции в японской культуре, что является одной из самых крупных и влиятельных буддийских школ в Японии и в наши дни.

Ранний период распространения буддизма в Тибете освещен в ряде исследований, которые, как правило, опираются на тибетскую историографическую традицию. Однако тибетские источники, отражающие период проникновения буддизма в Тибет были составлены почти на пять столетий позже описываемых событий, поэтому не могут быть абсолютно достоверными.¹ Так, уже упомянутый выше тибетский историк XIV в. Будон Ринчендуб связывает первое упоминание о буддийском учении с именем одного из первых царей Тибета Лхатотори Ньянцена, жившего в IV-V вв. Когда царю было шестнадцать лет, с неба упала шкатулка, внутри которой обнаружили «Карандавьюха-сутру», «Сто наставлений, касающихся почитания» и золотую чайтью². Шкатулка получила название «таинственного помощника» и почиталась царем, который дожил до ста двадцати лет и стал свидетелем начала Высшего Учения. Лхатотори Ньянцену во сне было пророчество о том, что значение священных чудесно полученных текстов смогут узнать лишь в пятом поколении.³ Несомненно, отдельные культовые предметы могли появляться в Тибете IV-V вв., но, скорее всего никто не понимал их значения, и если они использовались, то в качестве священных предметов-фетишей, о чем свидетельствует название шкатулки с буддийским текстом – «таинственный помощник». Кроме того, упоминание о том, что

¹ Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003. – С. 30.

² Санскр. «чайтя» - буддийский храм-молельня, молитвенный зал, часто пещерный, служащий для поклонения ступе. Здесь скорее всего имеется в виду сама золотая ступа.

³ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / пер. с тибет. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. – СПб., 1999. – С. 248.

прочесть сутру можно будет только через пять поколений, создаст впечатление «подгонки» упомянутых сведений под официальную версию принятия буддизма в годы правления Сронцзангамбо.

Согласно официальной версии ортодоксальных тибетских источников начало распространения буддизма в Тибете связывается с именем царя Сронцзангамбо. Согласно тибетской летописи «Светлое зеркало царских родословных», процесс создания государства в Тибете сопровождается привнесением буддизма на его территорию. В VII в. н. э. знаменитый царь Тибета Сронцзангамбо заложил основы для создания единого могущественного государства. Сронцзангамбо считается первым реальным историческим лицом в истории царствующих династий Тибета, данные о нем подтверждаются танскими династийными хрониками. Из китайских и тибетских источников известно, что Тибет в период правления вел успешные завоевательные войны с Непалом и Китаем. Угрожая Непалу уничтожением, тибетский царь потребовал себе в жены непальскую принцессу и получил согласие. Однако, непальская сторона выдвинула ряд условий: распространение буддизма в Тибете, строительство храмов и т. д. Условия были приняты, и дочь непальского царя прибыла в Тибет. В 634 году тибетский посол прибыл к китайскому императору с требованием отдать в жены Сронцзангамбо китайскую принцессу. Тибетскому царю было отказано, в ответ последовало вторжение тибетцев в Китай. Вскоре китайская сторона предложила возобновить переговоры. Император Китая согласился выдать свою дочь за тибетского царя с тем же условием, что и непальский царь в идентичной ситуации: в Тибете должна распространиться буддийская вера. Согласно истории Тибета, с прибытием обеих принцесс началось успешное распространение буддизма. Установление родственных связей правителя Тибета с царствующими династиями Непала и Китая способствовало укреплению отношений с этими странами. Как утверждает И.Б. Кузнецов, из Китая в Тибет начали проникать ремесла, более высокая техника, знания, была заимствована административная система.¹

¹ «Светлое зеркало царских родословных» / пер. с тибет., вступ. ст. и

Наиболее ранние упоминания о проникновении буддизма в Тибет относятся к IV-V вв., вся официальная тибетская историография ориентирует нас на период правления Сронцангамбо – VII в. По сообщениям Го-лоцзавы, царь Сронцангамбо придерживался тантрийских садхан на различные мирные и гневные божества. После смерти Сронцангамбо в 649 г. в течение двухсот лет происходила борьба между сторонниками принятия буддизма – царями и их окружением и приверженцами религии бон – представителями знатных и сильных тибетских кланов.¹

Время распространения буддизма в Тибете совпадает с периодом проникновения в Китай учения буддийской Тантры. Если в период правления Сронцангамбо Тибет начал свое ознакомление с буддизмом, то в эпоху правления царя Тисрондэвцэна с 755 по 797 г. н. э. началось реальное распространение буддизма. Согласно тибетской летописи «Светлое зеркало царских родословных», его матерью была китайка, принцесса Гьямшин. Как повествует летопись, у жены тибетского царя Меагцома (703-755) родился сын. Он был настолько совершенен, что в Тибете не смогли найти для него подходящей невесты и решили поступить по примеру предка Сронцана (Сронцангамбо). Так, дочь китайского императора отправилась в Тибет, чтобы стать женой тибетского наследника. Пока она находилась в пути, случилось несчастье, ее жених, тибетский принц Джалцанхабон погиб. Гьямшин известили об этом печальном событии, но она пожелала продолжить свое путешествие. Приехав в Чинцу, она пожелала стать женой царя Меагцома, и вскоре у нее родился сын – будущий царь Тибета Тисрондэвцэн.²

В VII в. н. э. буддизм в Китае переживал период наивысшего расцвета, уже оформились его основные школы и Китай, в свою очередь, стал центром распространения буддизма в сопредельные регионы. Китайские буддисты-миссионеры – представи-

коммент. И.Б. Кузнецова. – Л., 1961. – С. 14.

¹ Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003. – С. 33.

² «Светлое зеркало царских родословных» / пер. с тибет., вступ. ст. и коммент. И.Б. Кузнецова. – Л., 1961. – С. 15.

тели различных школ, в том числе Чань, с большим или меньшим успехом оказывали свое влияние на население соседних стран, в том числе Тибета. Особой популярностью там стало пользоваться учение школы Чань, центральным пунктом которого было моментальное достижение состояния будды. В VII в. н. э. в Тибете в области буддийского вероучения развернулась острая борьба между представителями индийского и китайского течений. Апогеем этой борьбы стал диспут в монастыре Самье. Позже, каждая заинтересованная сторона в сочинениях пыталась трактовать факты, связанные с диспутом в свою пользу, а иногда попросту искажала их. Главой индийского течения был Шантаракшита, приглашенный в Тибет царем Тисрондэвцэном ставший первым настоятелем Самье. Согласно тибетским источникам, перед смертью он рекомендовал своего преемника Камалашилу для участия в диспуте с еретиками-дхьянистами. Группу «еретиков» возглавлял знаменитый хэшан Махаянадэва, представитель школы чань китайского буддизма. Основным пунктом критики в учении Махаянадэвы сторонники Шантаракшиты и Камалашилы считали мгновенность достижения состояния будды, сами они выступали за постепенный путь к просветлению. Какой же путь является истинным – постепенный или мгновенный? Этот вопрос и должен был разрешиться в процессе традиционного диспута между Камалашилой и Махаянадэвой, который состоялся в 794 году при дворе Тисрондэвцэн. Известный буддолог Джузеппе Туччи посвятил подробное исследование диспуту в Самье. Он обратил внимание на разночтения не только между тибетскими и китайскими источниками, но и на большие разногласия в тибетских источниках по вопросу о результатах данной полемики. Так, согласно тексту «Зерцало, проясняющее генеалогию тибетских царей», «...Махаянадэва не нашел более ответа и, признав себя побежденным, надел гирлянду на шею Камалашиле. Царь заключил, что взглядам Махаянадэвы не должно следовать»¹. Диспут в Самье не был забыт в течение долгого времени, две точки зрения – мгновенное освобождение и постепенный путь – продолжали ос-

¹ Цит. по ст.: Дж. Туччи. Полемика в монастыре Самье // Гаруда. – 1997. – № 1. – С. 42.

таваться темами более поздних трактатов тибетских учителей. Джузеппе Туччи выявил ряд тибетских сочинений, на основании которых сделал окончательное заключение о том, что победителем в знаменитом диспуте стал китайский монах Махаянадэва.¹

Итак, Тисрондэвцэн пригласил Шантаракшиту, который в свой первый приезд не смог противостоять грозным боннским духам и посоветовал пригласить тантриста Падмасамбхаву. Падмасамбхава в Тибете подчинил враждебные бонские божества и заставил их дать клятву защищать буддизм. Что касается оценки деятельности Падмасамбхавы, то мнения на этот счет весьма различны. Так, имеет место точка зрения о несущественной роли Падмасамбхавы в процессе утверждения буддизма в целом и направления Ваджраяны, в частности в Тибете. Однако именно он почитается старейшей буддийской школой Ньингма в качестве своего основателя. Гуру Падмасамбхава был в Тибете представителем традиции махасиддхов и оставил наследие большее, нежели мастера диспутов Шантаракшита и Камалашила.

История тантрийского буддизма в Тибете в изложении тибетских авторов излагалась как история сотрудничества между тантристами и сторонниками классического интеллектуального направления Махаяны. Так, монастырь Самье, согласно легенде, был построен совместными усилиями Шантаракшиты и Падмасамбхавы.² Согласно традиции школы Ньингма, учение Тантры и учение Дзогчен были привнесены в Тибет в VIII в. Падмасамбхавой, Вималамитрой и переводчиком Вайрочаной. Несмотря на то, что Ньингма является старейшей школой буддизма в Тибете, организационно она оформилась позже других школ. Последователи Ньингмы остались верны переводам тантр первой волны и составили собственную классификацию буддийских учений в целом и тантр в частности. Древняя традиция первого этапа перевода тантр, она же школа Ньингма, делит все учения на девять колесниц: три колесницы причины, три колесницы внешних тантр и три колесницы внутренних тантр.

¹ Там же. – С. 46.

² Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003. – С. 54.

Колесницы причины:

- 1) колесница шраваков,
- 2) колесница пратьекабудд,
- 3) колесница Бодхисаттв.

Колесницы внешних тантр:

- 1) Крия-тантра,
- 2) Упайя-тантра (чарья-тантра),
- 3) Йога-тантра.

Колесницы внутренних тантр:

- 1) Маха-йога,
- 2) Анну-йога,
- 3) Ати-йога или дзогчен.

Огромную роль в школе Ньингмапа играют тексты из так называемых «кладов» - тертонов. Считается, что эти тексты были спрятаны самим Падмасамбхавой, поскольку в его время тибетцы еще не могли понять их, а иногда их прятали сами буддисты во время гонений Лангдармы. В Тибете существует большое количество свидетельств открытия таких текстов. Тертоны стали активно «открываться» в XIV веке, это время и может считаться периодом организационного оформления этой школы.

Тантры периода проникновения буддизма первой волны позднее не были признаны аутентичными рядом более поздних классификаторов буддийских текстов, в частности Атишей, Будоном. Они вошли в так называемый раздел старых тантр. Причиной непризнания старых тантр послужил период гонений на буддийское учение в годы правления в 40-х годах IX в. царя Лангдармы, когда санскритские оригиналы, с которых были выполнены тибетские переводы, были утрачены. В X-XI вв. при новом всплеске деятельности буддистов целый ряд буддийских текстов на тибетском языке, в том числе многих эзотерических произведений, не были подтверждены санскритскими оригиналами. Поэтому Атиша (982-1054) и его сподвижники вновь пересмотрели и даже перевели буддийский канон, и школы, образованные после этого, стали называться «школы новых переводов» (Сармапа), в них вошли Кадампа, Сакьяпа, Гелугпа, Кагьютпа.

Как отмечает Е.А. Торчинов, ранняя традиция буддизма в Тибете была гетерогенной и сочетала в себе элементы как индий-

ского, так и китайского буддизма. А с XI в. тибетцы стали ориентироваться исключительно на индийские образцы. Еще одной особенностью второй волны распространения буддизма в Тибете было то, что по сравнению с первой волной (VII-XI вв.) долгого и трудного утверждения буддизма, началось стремительное и продуктивное усвоения буддийского учения из Индии в его поздне-махаянской форме.¹

Восстановление буддийской традиции в Тибете шло по двум направлениям: восстановление монастырской системы и распространение форм тантрического буддизма. В созданной Атишей школе Кадам были возрождены строгие принципы основы монастырской жизни – винаи, а также в рамках монастырей изучалась практика тантрической йоги. Вторая линия восстановления буддийской традиции восходила к тантрийской традиции махасиддхов. В Тибет учение индийских йогов Тилопы и Наропы принес йогин и переводчик Марпа, ставший основателем школы Кагью. Известнейшим учеником Марпы был йогин, подвижник, поэт – Миларепа, положивший начало традиции отшельничества в суровых горах Тибета. Преемником Миларепа был Гамбопа, после которого школа разделилась на несколько ветвей, наиболее важной из которых стала возглавляемая Кармапой Карма-кагью.

В конце XII века самой влиятельной школой тибетского буддизма становится основанная еще в XI в. школа Сакья (дословно — «Желтая Земля» по названию местности, где в 1073 г. был возведен первый монастырь этой школы). Школа Сакья играла существенную политическую роль в Тибете в XIII-XIV веках. Доктрина школы Сакьяпа восходила к учению индийского махасиддхи Вирупы, провозгласившего принцип «плод — результат», согласно которому цель пути непосредственно реализуется в процессе его прохождения. Огромное значение традиция Сакьяпа придавала практике йоги промежуточного состояния между рожденьями (*бардо*). По философским взглядам последователи Сакьяпа придерживались синтеза умеренной мадхьямики

¹ Торчинов Е.А. Введение в буддизм : курс лекций. – СПб., 2005. – С. 221.

и йогачары. Центральной для этой школы тантрой является «Хеваджра тантра».¹

В рамках школы Сакья существовало несколько направлений, в частности, Джонанг-па (также по названию центрального монастыря этого направления). Уникальностью Джонангпа является ее исключительная ориентация на сутры, провозглашающие учение о Татхагатагарбхе в качестве высшей и окончательной доктрины, что роднит ее со школами китайского буддизма. Придавали большое значение джонагпинцы и практике тантр, уделяя особое внимание «Калачакратантре». В XVII веке школа Гелугпа ввела запрет на следование направлению Джонанг по причине использования в его рамках небуддийских элементов. Истинной причиной преследования и дальнейшего угасания Джонанг явилась политическая борьба феодальных кланов, поддерживавших Джонанг, против теократии Далай-лам. В результате переводческой деятельности XI — XIV веков была создана тибетская Трипитака — Ганджур и Данджур, включившая собрание переводных индийских шастр, религиозно-философские сочинения тибетских авторов, индийские сочинения по грамматике, астрономии, астрологии, математике, медицине, памятники классической индийской литературы и т. д. Если тексты Ганджура в основном совпадают с текстами, вошедшими и в китайскую Трипитаку, то Данджур является тибетским оригинальным сводом текстов.

В середине XI века на тибетский язык был переведен текст «Калачакра тантры» («Тантра Колеса Времени»). «Калачакра тантра» является одной из главных тантр в Тибете. Ее содержание посвящено идее неразрывной связи человека и Вселенной, микрокосма и макрокосма. Много внимания в тексте Тантры уделено космологии, астрологии и календарному исчислению времени. Идеи «Калачакры» произвели такое впечатление на тибетцев, что они провели реформу календаря, введя систему шестидесятилетних циклов, принятую уже более тысячи лет в Китае. Причиной заимствования китайского календаря послужило то обстоятельство, что календарь «Калачакры» также основывается на шестидесятилетнем цикле, хотя и несколько ином, чем цикл ки-

¹ Торчинов Е.А. Указ. соч. – С. 226.

тайского календаря. За точку календарного отсчета (первый год первого цикла — рабджуна) был взят 1027 г., когда махасиддха Чилупа принес текст «Калачакры» из страны Шамбала¹.

«Калачакра тантра» относится к разделу ануттара-йога тантр, поэтому подлинный смысл учения может быть раскрыт ученику только при непосредственной передаче от наставника.

В XIV веке в тибетском буддизме наступило время реформ, связанное с именем ламы Цзонхавы (1357-1419 гг.). Цзонхава путем реформ стремился установить гармонию между йогой, философским дискурсом и монашеской дисциплиной в рамках одной школы — школы Гелугпа. Вначале Цзонхава считал себя только продолжателем Атиши и поэтому назвал свою школу Новой Кадампой. Однако впоследствии название школы изменилось, и она вошла в историю под названием Гелугпа, то есть школа монастыря Гэ, имеется в виду монастырь Гэндан, в котором жил лама Цзонхава.

С именем ламы Цзонхавы связано начало расцвета и последующего распространения буддизма школы Гелуг на территории Монголии и Бурятии. Цзонхава ввел строгую монашескую дисциплину в рамках школы, а символом возвращения к аскетизму и смирению стали желтые монашеские одежды и головные уборы вместо преобладавших в течение последних столетий красных.

Основополагающие принципы реформаторской деятельности Цзонхавы:

- 1) религиозно-организационное наследие Атиши;
- 2) признание мадхьямика-прасангики высшей формой философского дискурса;
- 3) введение обязательного религиозно-философского образования для монахов;
- 4) практика тантрической йоги только после завершения общефилософской подготовки, получения солидного схоластического образования и принятия в том или ином объеме монашеских обетов.

¹ Торчинов Е.А. Указ. соч. — С. 223.

Цзонхава оставил огромное количество сочинений, посвященных разным аспектам буддизма — от логики до тантрической йоги, самым знаменитым из которых является его трактат «Ламрим чэнмо» - «Великий трактат об этапах пути к пробуждению», труд по теории и практики буддизма, почитаемый практикующими и в настоящее время. Преемником Цзонкхавы стал его любимый ученик Хайдуб. Другим известным учеником Цзонкхавы был Гэндундуб, провозглашенный посмертно Далай-ламой I. Гелугпинцы создали сеть образовательных центров – дацанов, в которых обучение велось на трех факультетах: философском (цанид), тантрическом (джуд) и медицинском. Укрепление монашеской дисциплины, основанной на правилах винаи, обеспечение высокого уровня религиозного образования, строгое соблюдение иерархии в рамках школы стали базой для укрепления позиций Гелугпы не только в духовной, но и политической жизни Тибета. Теократическая форма правления была реализована при V Далай-ламе Нгаван Лобсан Гьятцо (1617-1682 гг.). Гелугпа объединила под своей властью практически весь Тибет и начала распространять свое влияние на сопредельные регионы. Официально началом распространения тибетского буддизма на территории Монголии является 1252 год – дата подписания договора о разделе сфер влияния между светской и духовной властью и между ханом Хубилаем и Пагба-ламой, представителем школы Сакьяпа. Однако лидер во всех сферах общественной жизни Тибета – Гелугпа - утвердила приоритет своей школы и на территории Монголии, а затем и Бурятии. Вторая волна распространения буддизма в Монголии началась в XVI веке. Она связана с именем Алтан-хана. В 1576 году Алтан-хан созвал съезд князей и нойонов всей Монголии возле озера Кукунор (ныне провинция Цинхай в КНР). На этот съезд был приглашен иерарх школы Гелугпа – Соднам Джамцо, настоятель монастыря Дрепунг в Тибете. Результатом этого съезда было издание Алтан-ханом манифеста о принятии буддизма во всей Монголии. Поскольку граница между Монголией и бурятскими землями была весьма условной, то историческое событие 1576 года имело прямое отношение и к бурятским племенам.

Официальной датой принятия буддизма в Бурятии, а следовательно и на территории России, является 1741 год, когда императрица Елизавета Петровна приняла Указ, согласно которому признавалось существование «ламайской веры» и утверждалось количество дацанов числом 11 со 150 штатными ламами. Буддизм был официально принят государственной религией в Российской империи.

До 1938 года на территории Бурятии действовали 47 дацанов и дуганов, в которых было более 10 тысяч монахов и хуваров. С 1937 года в Забайкалье не было официально действующих буддийских религиозных центров. Благодаря усилиям вернувшихся к 1945 году из ссылки и лагерей старых лам, в декабре 1945 года было разрешено открыть Хамбинское сумэ в селении Верхняя Иволга. С течением времени из небольшого Хамбинского сумэ он вырос в монастырский комплекс с резиденцией Хамбо-ламы, главы буддистов России. В течение долгого времени Иволгинский дацан был единственным действующим дацаном на территории СССР.

В 1991 году при Иволгинском дацане был открыт буддийский университет «Даши Чойнхорлин» имени Дамба Даржа Заяева, первого Пандито Хамбо-ламы ламаистской церкви Восточной Сибири и Забайкалья. 16 июня 1999 года буддийский университет получил лицензию высшего учебного заведения. «Даши Чойнхорлин» является уникальным учебным заведением, в котором нашли воплощение и применение принципы образования традиции Гелугпа, введенные еще Цзонхавой и основы современного высшего образования.

В университете обучаются более ста хуваров-студентов из разных регионов России, которые осваивают буддийскую философию – цанид, правильное исполнение обрядов, основы тантры, изучают медицину, астрологию. Студенты изучают тибетский, старописьменный монгольский, английский языки. Кроме того, хувары участвуют в молебнах, проводимых в Иволгинском дацане, получая тем самым необходимые практические навыки ведения службы.

Таким образом, учение буддийской Тантры в настоящее время изучается на тантрийском факультете буддийского универ-

ситета «Даши Чойнхорлин» в рамках традиции Гелугпа. Нужно отметить, что, несмотря на жестокие репрессии 1937-1938 годов, закрытие дацанов и преследование верующих на протяжении десятилетий, и философское, и, в большей степени, религиозное направления буддизма были сохранены. Особая роль в сбережении традиций Тантры принадлежит Бидие Дандаровичу Дандарону (1914-1974 гг.) – йогину и ученому. Б.Д. Дандарон, признанный перерожденцем настоятеля одного из тибетских монастырей Джаягсы-гэгэна, будучи семилетним ребенком, был объявлен Лубсан Сандан Цыденовым наследником его духовной власти. Был проведен соответствующий ритуал и праздничное моление. Так хубилган (перерожденец) обрел высокий и единственный в Бурятии титул Дхармараджи – Царя Учения. Молодые и плодотворные годы своей жизни Бидия Дандарович был вынужден провести в лагерях. Лишь с ноября 1957 года Дандарон начал работать в бурятском филиале СО АН СССР в секторе тибетологии в качестве внештатного сотрудника. Так началась его непродолжительная официальная научная работа, принесшая ему известность. Но научную деятельность Б.Д. Дандарон начал еще раньше в период ссылок и репрессий. Традиционную трактовку буддийского учения он пересмотрел с точки зрения современных достижений науки и назвал свое прочтение необуддизмом. В отличие от бурятских лам того времени он был открыт и доступен не только бурятам. Так, в окружении Дандарона появились первые ученики, приехавшие к своему буддийскому Учителю из европейской части СССР. Такой буддийский тантрический кружок не мог не привлечь внимания властей, и в 1972 году за создание религиозной буддийской группы Дандарона приговорили к пяти годам лишения свободы в колонии общего режима. В Выдринской колонии пятидесятисемилетний Бидия Дандарович по давней традиции продолжал работать над рукописью своей книги «О четырех благородных истинах Будды». 26 октября 1974 года Дандарона не стало. Б.Д. Дандарон был настоящим подвижником-реформатором, стремившимся объединить все традиции тибетского буддизма. Кроме большого вклада в тибетологическую науку, Б.Д. Дандарон выполнил тяжелую миссию медиатора, носителя и проводника буддийского знания, тантрий-

ской традиции в долгий период официального запрета религиозной деятельности на территории нашей страны.

Список литературы

1. Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / Будон Ринчендуб ; пер. с тибет. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. – СПб., 1999.
2. Ветлужская Л.Л. Тибет в период распространения буддизма: взаимодействие с Китаем // Вестн. Бурят. ун-та. Сер. 18. Востоковедение.– Улан-Удэ, 2006. – Вып. 2.
3. Пахомов С.В. Индуистская тантрическая литература // Восток. – 2005. – № 2.
4. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература / Васильев В.П. – СПб., 1869.
5. Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма (согласно эзотерическому учению великой мантры ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ) / Лама Анагарика Говинда. – СПб., 1993.
6. Дандарон Б.Д. Общая схема совершенствования по пути мантраяны // Гаруда. – 1994. – № 1.
7. Дандарон Б.Д. Постоянные элементы в буддийской философии // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока : сб. ст. – Улан-Удэ, 1996.
8. Дандарон Б.Д. 51 психический элемент виджнянавадинов // Гаруда. – 1994. – № 2.
9. Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956-1959 гг.) / Дандарон Б.Д. – СПб., 1995.
10. Дж. Туччи. Полемика в монастыре Самье // Гаруда. – 1997. – № 1.
11. Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета / Гарри И.Р. – Улан-Удэ, 2003.
12. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие / Конзе Э. – СПб., 2003.
13. Торчинов Е.А. Введение в буддизм : курс лекций / Торчинов Е.А. – СПб., 2005.
14. Хуан Чаньхуа. Да жи цзин = Махавайрочана-сутра // Чжунго фочзяо да гуань = Общее обозрение китайского буддизма. – Харбин, 1995.

15. Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. = Основное содержание учения буддийских школ / Хуан Чаньхуа. – Тайбэй, 1973.

16. Чжоу Илян. Тандай мицзун = Школа Тантры эпохи Тан / Чжоу Илян. – Шанхай, 1996.

17. Чэн Чжилян. Чжунго фоцзя = Школы китайского буддизма / Чэн Чжилян, Хуан Минчжэ. – Бэйцзин, 1996.

18. Чжунго фоцзяо да гуань = Общее обозрение китайского буддизма. – Харбин, 1995.

Ветлужская Л.Л.

О СУТРЕ «ДА ЖИ ЦЗИН»*

В первой половине VIII в. в Китай проникли и были переведены буддийские тантрические тексты. В период правления династии Тан (618-907) оформилась школа Тантры в Китае – *Чжэньяницзун* (школа истинных слов) или *Мицзун* (тайная школа). Согласно традиции, её основали три индийских монаха – Шубхакарасимха (637-735) (кит. имя *Шань Увэй*), Ваджрабодхи (670-735) (кит. имя *Цзинь Ганчжи*) и Амогхаваджра (705-774) (кит. имя *Букун Цзиньган*), прибывшие на территорию танской империи в VIII в. н. э.

Первым основополагающим текстом Мицзун стал текст «Да жи цзин», перевод которого принадлежит индийскому монаху Шань Увэю. Согласно общепринятой классификации, Тантры делятся на четыре класса: Крия-тантры (kriyā - «тантры действия»), Чарья-тантры (saṃyā - «тантры пути» или «тантры исполнения»), Йога-тантры (yoga - «тантры йоги») и Ануттара-йога-тантры (anuttarayoga - «тантры непревзойденной йоги»). «Дажицзин» - «Махавайрочана-сутра» представляет текст Чарья-тантр (*синми*).

Шань Увэй добрался до столицы танского Китая, города Чанъань в 716 г., когда ему было уже 79 лет. Биография Шань Увэя, как и жизнеописания всех известных монахов, насыщена легендами и описаниями различных сверхъестественных собы-

* Работа выполнена при поддержке гранта РФНФ 07-03-62301а/Т

тий. Так, например, когда монах прибыл в Китай, оказалось, что танский император Сюань-цзун (712-756) уже ждет его, так как раньше он видел во сне, что «придет великий мудрец». Поэтому Шань Увэю был оказан при дворе особый прием, также ему было даровано звание «*Гоши*» - «наставник страны».¹ Цзань-нин, автор жизнеописания Шань Увэя, так описывает это событие: «В первые годы периода под девизом Кай юань (713-741) император Сюань-цзун увидел во сне, что встретил монаха с необычной внешностью. Император, потребовав краски, изобразил увиденного во сне монаха на стене своего зала. Когда Шань Увэй прибыл, его внешность совпала с изображением на стене. Обрадовавшись удивительной встрече, Сюань-цзун приказал украсить дворцовый зал для Шань Увэя, и оказал ему почести как великому Учителю». По прибытии в Чанъань он остановился в монастыре Синфу, позже ему приказали остановиться в монастыре Симин.² Император оказывал достойному монаху покровительство, неоднократно посылал к нему справиться о здоровье и преподносил дары. С одной стороны императорская власть всячески покровительствовала монаху, с другой - он находился, судя по всему, под ее неусыпным контролем. Лишь через восемь лет после приезда из Индии Шань Увэй закончил перевод текста «Махавайрочана-сутры», ставшего каноническим для школы мицзун. Очевидно, несколько лет у него ушло на овладение китайским языком. Он просил императора прислать к нему известных монахов, которые могли бы обсуждать с ним содержание текстов как на китайском языке, так и на санскрите. Следуя примеру своих предшественников-миссионеров на Севере, сначала он перевел текст «*Сюйкунцзан цювэнь чифа*» – «Методы принесения молитв-дхарани бодхисаттве Акашагарбхе», в ней содержались дхарани, которыми призывали Акашагарбху, а он, в свою очередь, мог удовлетворить просьбы о мирских делах. Копию текста поднесли в подарок императору Сюань-цзуну, тот одобрил перевод, и издал указ, согласно которому, Шань Увэй должен был подарить ему

¹ Чэн Чжилян, Хуан Минчжэ. Чжунго фочзя. – Бэйцзин, 1995. – С. 279.

² Тайсё синсю Дайдзюкё (Китайская Трипитака, заново изданная в годы Тайсё), далее – ТСД. – Токио, 1960-1977. – Т. 50.715.6 7-8

все тексты, которые монах привез из Индии.¹ Что касается «Махавайрочана-сутры», то индийский монах, согласно жизнеописанию, якобы также получил приказ о ее переводе, сопровождая императора в Лоян. Вся переводческая деятельность Шань Увэй, начиная с этого момента, представлена как строго регламентированная императорской властью, в чем стоит усомниться по нескольким причинам: трудно предположить, что император Китая был знатоком буддизма и его канона, дабы издавать указы о переводе каких-либо конкретных сочинений. Скорее всего, Шань Увэй руководствовался собственными целями при выборе текстов для перевода, издание же указов подчеркивало подчиненное положение буддизма в танском Китае, и указы могли либо издаваться задним числом, либо согласовываться с самим переводчиком.

Полный вариант «Махавайрочана-сутры» на санскрите содержал 100 тысяч строф. Полное название «Дажицзин» - «*Да Пилучжэна чэнфо шэнь бянь цзячи цзин*». То, что перевел Шань Увэй, было обобщением, квинтэссенцией ее смысла. Сутра была изложена на китайском языке в семи главах (цзюанях) и названа «Дажицзин» («Сутра [Татхагаты] Великое солнце»)² Шань Увэй переводил ее устно, а записывал перевод его китайский ученик И Син. Почтенный монах в течение своей жизни в Китае проделал огромную работу по переводу буддийской литературы. Почти за 20 лет пребывания в Китае Шань Увэй перевел 17 объемных текстов. Важным для школы мицзун стал также переведенный им текст «*Сусидицзело цзин*» (санскр. Сусидхикарамахатантра). И в «Да жи цзин», и в «Сусидицзело цзин» содержался полный набор правил поведения и запретов для последователей школы Ваджраяны. Например, те, кто не прошел обряда посвящения, не могли читать эти тексты и слушать по ним наставления.³

Содержание текста «Да жи цзин» составляют наставления Татхагаты Махавайрочаны, находящегося во дворце Ваджрадхату

¹ ТСД. – Т. 50.715.6 10-13

² ТСД. – Т. 18, № 848.

³ Chou Yi-liang. *Tantrism in China* // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. – Cambridge, 1945. – Vol. 8. – № 3, 4. – P. 266.

(Цзиньганцзе), бодхисаттве Ваджрапани (Цзиньганшоу).¹ Сутра раскрывает наличие чистого сознания - бодхи (*цзи путисинь*) во всех живых существах, по этой причине можно войти в чистое измерение мандалы Цзиньганцзе, используя метод (*фанбянь*) трех таинств - тела, речи и ума (*шэнь, юй, синь саньми фанбянь*). Всего в сутре 16 глав, первая - «Глава о вхождении во врата Мантраяны [через] установление сознания» (*Жу чжэньбянь мэнь чжу синь пинь*). В ней описываются 8 и 16 видов сознания, 10 земель бодхисаттвы, 10 видов йоги.² Три фразы (*сань цзю*) раскрывают суть этой главы:

1) «*путисинь вэй инь*» – причиной [достижения просветления] является просветленное сознание;

2) «*дабэй вэй гэньбэнь*» – [его] основа – великое сострадание;

3) «*фанбянь вэй цзюцзин*» – метод (упая) приводит к границам [его] познания.³

В тексте представлено учение о пути восхождения по ступеням совершенствования, которое наглядно отражено в иерархии божеств, будд и бодхисаттв, образующих структурированную картину мироздания – «Гайцзанцзе маньгуло» («Гарбхадхату-мандала»).

Философская доктрина мицзун получила свое наглядное символическое отражение в мандалах – Гарбхадхату (*тайцзанцзе*), описанной в «Да жи цзин», и Ваджрадхату (*цзиньганцзе*), представленной в тексте «Цзиньгандин цзин». Стремительному росту популярности школы мицзун в Китае способствовал разработанный ритуал, требующий использования разнообразных предметов, атрибутов. Церемония посвящения, после прохождения которой человек получал полномочия на занятия медитативной практикой по методам мицзун, получила на китайском языке название «*гуаньдин*» – «поливание макушки [головы]». В назва-

¹ Хуан Чаньхуа. Да жи цзин // Чжунго фочзяо да гуань. – Харбин, 1995. – С. 87.

² Там же. – С. 87.

³ Да жи цзин = Махавайрочана – сутра // Мицзун гун сючи яофа = Методы практики Ваджраяны. – Сиань, 1993. – С. 2-3.

нии отразился ритуал поливания посвящаемого водой из пяти сосудов, символизирующих пять видов мудрости в соответствии с пятью Татхагатами мандалы Цзиньганцзе или Тайцзанцзе.

Культы божеств мицзун стали популярны в Китае, а затем в Корее и Японии во многом благодаря изобразительному искусству – живописи мандала, которое занимало в ритуальном комплексе мицзун важное место. Мандала является символическим отражением пути йоги, а также опорой для созерцания. Мандала – это олицетворение вселенной в ее чистом аспекте, диаграмма мироздания. Мандала может быть визуализирована, нарисована на ткани или выполнена из цветного песка, построена в виде объемной композиции. Путь восхождения по ступеням совершенствования пути бодхисаттвы символически отражен в мандале Гарбхадхату (Тайцзанцзе). Путь мгновенного просветления в «Цзиньгандин цзин» отражен в «Цзиньганцзе маньтуло» – «Ваджрадхату мандала».¹

Мандалы Гарбхадхату и Ваджрадхату представляют обширный пантеон божеств школы Мицзун. Состав будд и бодхисаттв, представленных в мандалах Гарбхадхату и Ваджрадхату, различается в названиях и способах изображения некоторых божеств, но, по сути, они практически идентичны.

Все восемь великих бодхисаттв Мицзун имеют индийское происхождение, но в китайской иконографической традиции они обрели новые внешние черты и атрибуты, изображение каждого бодхисаттвы и сопровождающего его животного имеет, как правило, множество вариантов. Мандала Ваджрадхату включает в общем 37 буддийских божеств, из числа которых пять татхагат и восемь великих бодхисаттв являются наиболее почитаемыми и известными в народе. Несмотря на то, что школа Мицзун не является широко распространенной в Китае, ряд божеств из ее пантеона стали чрезвычайно популярны и их культ приобрел самостоятельный характер. Прежде всего, это относится к культу будды Амитабхи, поклонение которому в Китае носит внесектарный характер, его мантра (*намо Амитофо*) без преувеличения является наиболее широко известной. Бодхисаттва Гуаньинь – воплощение

¹ Там же. – С. 138.

сострадания, обрела в Китае большое количество вариантов иконографического и скульптурного изображений. Остальные буддистские статуи, о которых выше шла речь, также остаются объектами поклонения китайцев, если не в системе единой структуры мандалы, то в качестве самостоятельных божеств, которых почитают и к которым обращаются с теми или иными просьбами.

Список литературы

1. Ветлужская Л.Л. Тибет в период распространения буддизма: взаимодействие с Китаем // Вестн. Бурят. ун-та. Сер. 18. Востоковедение. – Улан-Удэ, 2006. – Вып. 2.
2. Игнатович А.Н. Буддизм в период Хэйан / Игнатович А.Н., Фесюн А.Г. // Буддизм в Японии. – М., 1993.
3. Хуан Чаньхуа. Да жи цзин = Махавайрочана-сутра // Чжунго фоцзяо да гуань = Общее обозрение китайского буддизма. – Харбин, 1995.
4. Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и = Основное содержание учения буддийских школ / Хуан Чаньхуа. – Тайбэй, 1973.
5. Чжоу Илян. Тандай мицзун = Школа Тантры эпохи Тан / Чжоу Илян. – Шанхай, 1996.
6. Чэн Чжилян. Чжунго фоцзя = Школы китайского буддизма / Чэн Чжилян, Хуан Минчжэ. – Бэйцзин, 1996.
7. Чжунго фоцзяо дагуань = Общее обозрение китайского буддизма. – Харбин, 1995.
8. Да жи цзин = Махавайрочана – сутра // Мицзун гунсючи яофа = Методы практики Ваджраяны. – Сиань, 1993.
9. Тайсё синсю Дайдзюкё (Китайская Трипитака, заново изданная в годы Тайсё. Т. 50. – Токио, 1960-1977.
10. Chou Yi-liang. Tantrism in China // Harvard Journal of Asiatic Studies. – Cambridge, 1945. – Vol. 8. – № 3, 4.

Жамбаева У.Б.

ПРАКТИКА ПРЕОБРАЖЕНИЯ СОЗНАНИЯ

Среди всех буддийских учений особое место занимает «практика преобразования сознания». Это учение не было открытым для всех во времена Будды. Оно предназначалось только для

особых учеников, способных понять его глубину. Учение о «преображении сознания» является сущностным наставлением по религиозной практике Махаяны. Тибетское учение «практика преобразования сознания» берёт своё начало от великого индийского мастера Атиши (982-1054), который прибыл в Тибет в 1042 году и распространял это учение в Тибете последние двенадцать лет своей жизни. Практика преобразования сознания, проповедуемая Атишей включает в себя семичленную практику, состоящую из семи пунктов. «Семичленную практику Атиша проповедовал открыто, всем желающим. По этой практике было довольно много работ, которые в более поздний период Чекава объединил в «Ложонг дондума»; этот текст стал самым полным изложением практики и на него появилось много комментариев»¹. Текст такого типа относится к разряду сущностных наставлений, или инструкций. Здесь каждая фраза в тексте описывает отдельную тему практики, которая сама по себе требует соответствующих знаний и освоения. Объектом нашего внимания является тибетский текст сочинения «Практика преобразования сознания» («Blo sbyong», «Бло сбёнг», который был написан известным буддийским мастером Джалсой Тхогме Зангпо. Этот текст имел большую популярность в Бурятии, в нем наиболее ясно и доступно были изложены основные принципы семичленной практики.

Сочинение начинается со следующего вступления: «Поклоняюсь великому состраданию, поклоняюсь стопам несравненного Учителя, являющегося украшением макушки головы держателей Учения, распространяющегося в десяти сторонах Учения, пришедшему в блаженстве, практикующего три совершенно чистые практики и бодхичитту! Индивиды желающие достичь несравненное, совершенное просветление, должны породить бодхичитту и усердствовать в созерцании относительной и абсолютной бодхичитты»².

¹ Нестеркин С.П. Комментарии к тексту Дхармаракшиты «Боевая Чакра» Махаянское преобразование мышления [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://shoudoukan.narod.ru>.

² Джалса Тогмед Занбо. Перевод коренного текста «Практика преобразования сознания» - конец 1 л. Б.

Последователи Атиши распространяли это учение в обширной, средней и сжатой формах, однако суть полностью отражена в сочинении Джалсой Тхогме Занпо. В тексте говорится о том, что: Наставления «Практики преобразования сознания» происходят от трёх великих учителей Атиши: Гуру Майтрийогина, который в действительности мог забирать на себя страдания других; Гуру Дхармаракшиты, который осознал природу пустоты, медитируя на любви и сострадании вплоть до того, чтобы мог отдать свою собственную плоть, и Гуру Дхармакирти, жившем на Серлинге, Острове Золота (часть современной Индонезии), который посвятил всю свою жизнь практике бодхичитты.¹

Здесь подробно излагается учение об относительной бодхичитте.

Относительная бодхичитта практикуется на основе обычного, концептуального ума и может быть в совершенстве реализована даже начинающим. Когда эта относительная бодхичитта доведена до совершенства, реализация «не я» возникает сама собой. Это то, что в традиции кагью называют махамудрой, а в ньингма – дзогченем. Можно представить относительную бодхичитту, как имеющую два аспекта: мудрости и сострадания. Основываясь на практике сострадания, мы не задержимся на «Путих шраваков (слушатели) и пратьекабудд (одинокие просветленные), у которых не завершено устранение и постижение, они устранили омрачения клеш, но не устранили помраченность неведения»². Опираясь на воззрение пустоты, не будем блуждать в трёх мирах сансары. Фактически, совершенное Пробуждение свободно как от сансары, так и от нирваны. Медитация на пустоте без сострадания не является путём Махаяны, а медитация на сострадании без аспекта пустоты вообще не является путём.

Суть «семичленной практики Атиши состоит в следующем:

1. Подготовительная практика: учение об основополагающих дхармах.

¹ Джалса Тогмед Занбо Перевод коренного текста «Практика преобразования сознания» - конец 2 л. А.

² Нестеркин С.П. Указ. соч.

2. Осуществление, культивирование бодхичитты.
3. Использование в пути просветления неблагоприятные факторы.
4. Практиковать учение в течение всей жизни.
5. Мера практики преобразования ума.
6. Обязательства практики преобразования ума.
7. Указания практики преобразования ума».¹

Сочинение начинается с подготовительной практики, в которой разъясняются три положения: драгоценность рождения человеческим существом; факт непостоянства; проблема сансарического существования. Рассмотрим все эти три положения более подробно.

Драгоценность рождения человеческим существом. Это означает, что в настоящий момент мы обладаем драгоценным человеческим существованием, которое очень трудно достижимо. Для обретения человеческого рождения с наличием свобод и благ, как опоры для реализации дхармы, необходимо создать причину: накопить совершенное собрание добродетелей. Так как среди живых существ мало выполняются совершенные добродетели, трудно обрести свободы и блага. Можно было бы достичь этого лишь теоретически. Поэтому в мыслях необходимо созерцать следующее:

Я сейчас обрел свободы и блага человеческого рождения,
Чтобы не утратить их бессмысленно,
Я должен реализовать совершенно чистую Дхарму².

С точки зрения того, кто стремится к Пробуждению, гораздо лучше быть человеком. При обретении человеческого рождения, есть возможность повстречаться с буддийской Дхармой, вступить на Путь и получить учение. Однако, если нет способности практиковать Дхарму, а просто слушать учение, это не дает возможность выйти из сансары, это не будет полезным, при столкновении с трудностями рождения, старости, болезни и смерти.

¹ Джалса Тогмед Занбо Перевод коренного текста «Практика преобразования сознания» - 2 л. Б.

² Там же. – конец 2 л. Б.

Факт непостоянства означает то, что человеческая жизнь хрупка и непостоянна. Смерть и причины, приводящие к ней неизвестны, поэтому человек может умереть в любой момент.

Далее, приобрести человеческое существование гораздо сложнее, чем приобрести животное существование. Значит нужно прожить свою жизнь осмысленно, внимательно подробнейшим образом изучить все возможности обретения «Пробужденного сознания».

Проблема сансарического существования подразумевает тот факт, что от добродетелей и недобродетелей рождаются плоды блаженства и страданий. Даже мельчайшее насекомое, живущее в траве, хочет быть счастливым. Но оно не знает, ни как создать причины счастья, ни как избежать причин страдания. Когда животные убивают и едят друг друга, они инстинктивно совершают негативные действия. Они хотят счастья, но всё, что они делают, это создают причины своего собственного несчастья и не испытывают ничего кроме страдания. Такова степень их неведения и омраченности. Но если бы их истинная суть была бы показана им, тогда даже не заботясь о собственной жизни, они устремились бы к той истинной добродетели, которую опознали бы как причину своего счастья.

Любое негативное действие надо признавать сразу же, а все позитивные поступки следует посвящать другим. Настолько, насколько это только возможно, следует отказываться от неверных действий и пытаться накапливать благо.

Большая значимость в сочинении придается бодхичитте. Бодхичитта является безошибочным методом для достижения Пробуждения. Она имеет два аспекта: относительный и абсолютный. Относительная бодхичитта практикуется с использованием обычных умственных процессов, и развить её сравнительно легко. Тем не менее, польза от неё неизмерима, потому что сознание, в котором была порождена драгоценная бодхичитта, никогда не упадёт в низшие миры сансары. Наконец, все многочисленные качества пути Махаяны, обширные как океан, сконцентрированы и собраны в бодхичитте, уме Пробуждения.

Поскольку количество существ безгранично, польза от желания блага им всем также безгранична. Поэтому не следует

ограничивать свою бодхичитту лишь каким-то определённым числом существ. Везде, где есть пространство, есть и существа, и все они живут в страдании.

На протяжении наших жизней со времени без начала до настоящего момента мы блуждали в сансаре, накапливая зло. Если же удаётся породить желание и мысль, чтобы привести всех существ к пробуждённому состоянию Будды, то мгновенно начнется рождаться бодхичитта устремления. Нужно произносить семичленную молитву из Молитвы Совершенного Действия и затем, сев прямо, считать свои дыхания до двадцати одного раза без пропусков, помех и отвлечений на что-либо.

Абсолютная бодхичитта - это драгоценное человеческое тело, хотя и является наивысшим инструментом для достижения Пробуждения, само по себе - переменчивое явление. Никто не знает, когда и как придёт смерть. До того как заняться практикой, обычно человек тратит всё своё время в миру, никто не может знать, когда эта жизнь просто-напросто прекратится. И, когда однажды драгоценное человеческое тело останется позади, поток сознания, продолжая своё существование, примет перерождение среди животных, или в одном из адов, или божественных миров, где духовное развитие невозможно. Даже божественная жизнь, в которой всё легко и свободно, является неподходящей для практики, ввиду постоянных рассеянности и отвлечённости, характерных для состояния богов. В первую очередь сознание, формирующей индивид, в совершенствовании которого участвует феноменальное бытие, имеет возможность преобразовать элементы-скандхи в действительные формы абсолюта изначально существующими, суть которых шунья. Шунья – первоначально это «пустота», «полное отсутствие чего – либо», «ничто». Но относительное восприятие с точки зрения объективного осознания указывает, что лишь правильное видение вещей возможно лишь на основании мудрости, как обратной стороны неведения. Отсюда абсолютное их существование также можно определить, что каждый из пяти элементов это есть пять мудростей. Поскольку в индивиде присутствует как дух, так и материя, то, в конечном счете, и сознание, и явления взаимозависимо совершенствуются. Суть истинного бытия может быть раскрыта абсолютной истиной (ис-

тиной просветленных, святых). Эта истина, «которая отражает природу вещей в том виде, в каком он есть на самом деле, ее нельзя ни выразить словами, ни охватить мыслью. Она не может иметь какую-либо вербальную опору. Она может быть постигнута непосредственно целиком и полностью, поскольку она не может быть расчленена на части. Постигание ее означает освобождение от иллюзорного материального мира, то есть достижение нирваны, или спасения, для которого в философии Нагарджуны есть и другой термин – сама шуньята»¹.

В настоящее время внешняя вселенная - земля, камни, горы, скалы и утесы - представляется чувственному восприятию твёрдой и постоянной. Фактически, ничего твёрдого нет вообще. Всё это - ничто иное, как город снов.

Что такое омраченность? Как возможно определить её? В действительности все вещи отличаются от обыденных представлений. Сами по себе вещи не обладают ни малейшей степенью реальности. «В философском подходе при рассмотрении практики буддизма, основной начальный этап заключается в выработке нравственно-этического мировоззрения, способного заложить фундамент в осознании себя человеком, полностью зависящим от природы. Через размышление и осознание, можно полностью очистить сознание от неправильных взглядов, устранив неведение и обрести мудрость»².

Что же создаёт эту иллюзию? Ум, и он делает это, когда принимает за реальное то, что на самом деле является иллюзорным и не существует. То, что принято считать умом, на самом деле вообще нет. Если бы это действительно было чем-то, оно должно было бы иметь характеристики, такие как цвет. Оно должно было бы быть белым, жёлтым или каким-то ещё. Или оно должно было бы иметь форму, как колонна, или ваза. Оно должно было бы быть большим или маленьким, старым или молодым или каким-то ещё. Ум ни начинается, ни прекращается, ни оста-

¹ Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. – М., 1981. – С. 35.

² Аюшева Д.В. Философские решения глобальных проблем в традиции тибетской Тантры. – СПб., 1999. – С. 9.

ётся где-либо, он не имеет цвета и формы и не может быть обнаружен ни внутри, ни снаружи тела. Ум не существует как какой-либо предмет. При достижении реализации, есть возможность осознать, что в пустоте нет ни боли, ни страдания.

Состояние ума, думающего «я», не имеет под собой вообще никакой действительной основы. Тем не менее, принято считать, что при испытывании чего-то реального и твёрдого, это называется «я», которое поддерживается телом с его пятью чувственными способностями и восемью видами сознания. Например, когда глаз воспринимает форму, видимость появляется благодаря зрительному сознанию. Действительность же такова, что все эти внешние события, которые видятся происходящими «там», «снаружи», фактически происходит «здесь», «внутри». Они произведены нашим умом. «Такие понятия как Я индивида, Я явлений составляют основные категории в обыденном понимании. Твёрдая привязанность к ним со стороны индивида порождает эгоизм, стремление отставания собственных умозрительных позиций, борьбу за выживаемость и многое другое. Насилие и войны возникают на эгоцентрическом, а не как принято сглаживать их оправданием в пользу кого-либо или человечества в целом».¹

Относительно того, где теперь находится наш ум, можно сказать, что он привязан к нашему телу, и именно благодаря такой комбинации, существует способность речи. Тело, речь и ум - временно вместе. Когда приходит смерть, ум окажется в бардо, тело будет оставлено, а речь полностью прекратит своё существование, ум при этом не будет сопровождать ни то, что накопили за свою жизнь, ни родители, ни родственники, ни друзья. Сознание будет находиться в полном в одиночестве, обременённый добродетелями и недобродетелями, и от чего уже невозможно больше избавиться, как и невозможно избавиться от собственной тени.

Тело, оставшееся после смерти, называют трупом. Будь оно телом родителя или останками учителя, это просто труп. Хотя труп имеет глаза, он не может ими видеть. Не может он ни

¹ Там же. – С. 6.

слышать ушами, ни говорить ртом. Труп не обладает возможностью переживать все явления. Он бессознателен как камень и не испытывает ни счастья, ни печали.

Когда ум позитивен, тело и речь, будучи слугами ума, также позитивны. Когда ум представляет собой реальную сущность, это ещё не говорит о том, что ум обладает знаниями о пустой природе. Поэтому нужно покоиться в пустой природе ума вне всяких умственных построений, в состоянии, свободном от цепляния, в ясности - за пределами всех концепций.

В завершение этого описания абсолютной бодхичитты коренной текст говорит: «Вне медитации воспринимай явления как иллюзорные»¹.

После выхода из медитации, все явления - вселенная и её обитатели, возникают как иллюзия. Когда великие Бодхисаттвы приходят в мир для осуществления блага существ через приведение их на Путь Освобождения, они делают это не из-за силы их кармы или загрязнённых эмоций. Как можно прочесть в описаниях его предыдущих жизней, Будда, будучи ещё Бодхисаттвой, принимал рождения среди птиц и оленей, чтобы учить их и привести на Путь добродетели. Так же он рождался как вселенский правитель, практиковавший великую щедрость, и позднее в своих поисках Дхармы ради слышания лишь нескольких строк учения мог сжечь своё тело или прыгнуть в огонь или в воду, не будучи привязанным, к той жизни. Поскольку он осознал пустоту, он не испытывал никакого страдания. Однако, не достигая той или иной степени реализации и держась за идею, что всё постоянно и стабильно, такие вещи приводят в лабиринт бесконечного омраченного сознания. «Восприятие и ощущение сознания объектов ценности отличном от каждого переворачивается в равное ощущение, не содержащего в себе деления на извлечение из объекта ощущение ценностных форм по признакам положительных или отрицательных качеств необходимости или отбрасывания по не-

¹ Джалса Тогмед Занбо. Перевод коренного текста «Практика преобразования сознания». – конец 3. л. Б.

обходимости того или иного объекта. Такая мудрость устраняет страсть»¹.

Список литературы

1. Аюшеева Д.В. Философские решения глобальных проблем в традиции тибетской Тантры / Аюшеева Д.В. – СПб., 1999.
2. Джалса Тогмед Занбо / [пер. коренного текста «Практика преобразования сознания»] – Л. 1Б.
3. Нестеркин С.П. Комментарий к тексту Дхармаракшиты «Боевая Чакра». Махаянское преобразование мышления.
4. Тибетский буддизм: теория и практика / ред. Н.В. Абаев. – Новосибирск, 1995.
5. Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии / Чаттопадхья Д. – М., 1981.

Чимитова Ц. В.

О СУТРЕ «СУВАРНАПРАБХАСОТТАМА» И ЕЁ МОНГОЛЬСКОЙ И БУРЯТСКОЙ ВЕРСИЯХ

Одной из самых почитаемых в Бурятии буддийских сутр является сутра «Qutuytu degedü altan gerel-tü erke-tü sudur-nugudun qaγan neretü yeke kölgen sudur», сокращенно называемая «Алтан Гэрэл». Санскритское название «Suvarnaprabhasottama sutra» - Сутра «Золотого Света». Сутра «Алтан Гэрэл» относится к числу наиболее ранних источников буддизма Махаяны. Время первого появления сутры «Алтан Гэрэл» исследователи предположительно относят к III- IV вв.² Сутра «Алтан Гэрэл» популярна практически во всех странах Азии, включая Китай, Японию, Монголию и другие традиционно буддийские регионы, где распространился буддизм Махаяны.

Сутра «Золотого Света» неоднократно переводилась на китайский язык. Самый ранний ее перевод (417 г.), известный под названием «Цзинь гуан мин цзин» принадлежит Дхармаксе

¹ Тибетский буддизм: теория и практика / ред. Н.В. Абаев. – Новосибирск, 1995. – С. 49.

² Бира Ш. Монгольская историография. – М., 1978. – С. 173.

(385- 433). Хотя этот перевод считается неполным по сравнению с санскритским текстом, но именно он приобрел наибольшую популярность в Китае. В 703 г. появилась последняя китайская версия сутры: «Цзиньгуан мин цзуй шэ Ван цзин», принадлежащая И Цзину, в основу которой был положен санскритский текст, не сохранившийся до настоящего времени. Однако версия И Цзина, несмотря на многие ее преимущества перед более ранними переводами, особой известности в Китае не приобрела. И Цзиновскому варианту сутры суждено было стать авторитетнейшим текстом в Японии, где во второй половине VIII в. он практически полностью вытеснил перевод Дхармаксемы.¹

На начальном этапе распространения буддизма в Японии наибольшее почитание получили три сутры, способствовавшие укреплению и защите государства - сутра «Золотого Света», сутра «О человеколюбивом царе» и сутра «Лотоса благого закона». В период нара сутра «Золотого Света» стала пользоваться наибольшим авторитетом.²

Сутра «Золотого Света» является одной из тех сутр, которые предписывают почитать и декламировать в местах, куда только проникает или где возрождается буддизм, в сутре перечисляется множество «всяческих благ», получаемых правителем в результате почитания самой сутры и того, кто проповедует её. Поэтому в период проникновения буддизма в Тибет, не удивительно, что одной из первых сутр, переведенных на тибетский язык, была сутра «Золотого Света».

Распространение первых буддийских сочинений в Монголии началось в эпоху Юаньской династии, когда на заре монгольской государственности (XIII в.) буддизм проник в эту страну через тибетских монахов, поддерживаемых Хубилай-ханом (1260-1297) и монгольской аристократией. В период распространения буддизма и книжной культуры во времена правления Алтан-хана Туметского (1507-1582) был предпринят централизованный перевод буддийского канона на монгольский язык. Огромное количество канонических произведений буддизма, в том числе и сутра

¹ Игнатович А.И. Буддизм в Японии. – М., 1988. – С. 178.

² Там же. – С. 109.

«Золотого Света», была переведена на монгольский язык с тибетского языка в этот период. Переводы, выполненные при Алтан – хане, были использованы при переводе «Ганджура» на монгольский язык в 1628-1629 гг. группой переводчиков из 35 человек под руководством Гунги-Одзера во времена Лигден-хана.

Миролюбивая концепция буддизма, проповедующая мир и согласие между царями, широко изложенная в сутре, была как раз актуальна для монголов, длительное время страдавших от взаимных распрей между феодальными правителями. Сутра «Золотого Света» на монгольский язык переводилась как «Алтан Гэрэл». В ней подробно говорится о пользе, которую царь получит, следуя её наставлениям и стремясь к исполнению всех её предписаний, будет пользоваться всеми благами: его государство будут охранять великие хранители четырех сторон света, в нем наступит период счастья, благоденствия, мира и спокойствия, а сам царь найдет нужное себе покровительство у всех богов, его жизнь продлится и т.д. Подобные суждения сутры привлекли внимание Алтан-хана и представителей тех слоев монгольской знати, которые были заинтересованы в усилении центральной власти. В коллофонии безымянный монгольский переводчик указывает, что запись монгольского перевода сутры «Алтан Гэрэл» была осуществлена по указанию Алтан-хана в 1579 году. Это случилось через три года после того, как Алтан-хан официально принял ламаизм¹. По мнению С.Ю. Лепехова, немаловажную роль в предпочтении, оказанном Алтан-ханом именно этой сутре, а не какому-либо другому тексту, сыграло совпадение названия сутры с именем самого хана, 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-хану, он опирался на неё как на идейный и сакральный фундамент своей власти².

¹ Бира Ш. Монгольская историография. – М., 1978. – С. 175.

² Лепехов С.Ю. Праджняпарамита и мадхьямика в монгольской и бурятской культурной традиции // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ, 1997. – С. 129.

Перевод на монгольский язык был осуществлен с расширенного варианта текста сутры «Золотого Света» и значительно объемнее сохранившегося санскритского текста из-за наличия многочисленных подробностей. В данной версии, прежде всего, резко увеличивается число «дхарани», также находятся пространственные рассуждения о нирване, о «трех телах» Будды, о шуньяте, о десяти ступенях пути Бодхисаттвы и соответствующих им десяти парамитам, описывается церемония проведения затворничества и начитываний мантр различных божеств. Текст монгольского перевода сутры «Алтан Гэрэл» состоит из 29 глав, каждая глава имеет свое название, которое дается в конце главы, есть деление на 10 разделов.

Сутра «Алтан Гэрэл» пользуется огромной популярностью и в Бурятии. Книга, или буддийский текст, является объектом культового почитания верующих как материальное выражение Учения Будды. В традиционной композиции буддийского алтаря тибетца, монгола или бурята книга занимает более почетное положение, чем изображения буддийских божеств. Буряты и монголы не только закупали литературу в тибетских центрах, но и активно издавали сами. Сутра «Алтан Гэрэл» была издана в двух дацанах: Агинском и Эгитуйском.

Каждая бурятская семья стремилась иметь текст сутры «Алтан Гэрэл» на своем алтаре, независимо от того, на каком языке она была написана, тибетском или монгольском. Постичь мудрость сутры «Алтан-Гэрэл» не так просто, истинный его смысл, так же, как и во множестве других учениях Будды, скрыт мистической завесой. И поэтому 1-2 раза в год домой приглашали местных буддийских монахов, которые вслух читали этот текст не только с целью передать благословение его мудрости, но и разъяснить смысл сутры. Официальным языком буддийской культуры в пределах распространения северного буддизма был и остается до сих пор тибетский язык. Традиционно в бурятских дацанах чтение сутр проводится на тибетском языке, так как считается, что сила благословения является при этом более эффективной. На всей территории проживания монгольских народов от Таежной зоны Прибайкалья до пустынь Ордоса и Алашани известно лишь о двух буддийских центрах, вся литургия и учебно-

образовательный процесс которых проводился на монгольском языке: Мэргэн-сумэ в Ордосе и Цагаан-уулын хийд в Чахарской долине¹.

В связи с активным возрождением интереса к буддийской культуре и стремлением постичь смысл Учения на родном языке предприняты переводы буддийских текстов на бурятский язык. В частности, на бурятский язык переведены со старописьменного монгольского языка «Алмазная сутра» - «Доржо Жодбо», «Польза от чтения Алмазной сутры», сутра «О мудрости и глупости» - «Ульгэр далай» и другие. По инициативе Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» была переведена сутра «Алтан Гэрэл» на бурятский язык со старописьменного монгольского языка и издана параллельно с тибетским текстом. Известный по своим переводам сочинений Цзонхавы «Большое руководство к этапам пути пробуждения» на русский язык Альгирдас Кугявичус перевел данную сутру на русский язык и издал её совместно с калмыцким текстом.

Согласно тексту сутры, её почитание «искореняет все дурные деяния, приносит всевозможное счастье, уничтожает все страдание», «сокрушает все обитатели голода, уничтожает все обитатели болезни, устраняет все дурное влияние планет, создает высшее спокойствие, полностью избавляет от зла и омрачений (клеш)»². Эти слова, неоднократно повторяющиеся в тексте, способствовали особому почитанию и распространению сутры. В самой сутре можно найти предписания по почитанию и декламации текста, желающий «пусть окропит (место) разными благовонными водами и осыпит пол цветами. А затем пусть приготовит там высокий трон для проповедника Дхармы, украшенный дивными украшениями. Пусть украсит прелестно то место раз-

¹ Сыртыпова С.Д. Буддийское книгопечатание Бурятии XIX - начала XX вв. / Сыртыпова С. Д., Гармаева Х. Ж., Базаров А. А. – Улан-Батор, 2006. – С. 12.

² Qutuγtu degedü altan gerel-tü erke-tü sudur-nugud-un qaγan neretü yeke kölgen sudur. – Ксил. изд. Агин. дацана, – Гл. 11, 27а.

ными зонтами, стягами победы и флагами. Те существа, которые слушают эту сутру, посадят немало корней добродетели».¹

Сутра «Алтан Гэрэл» содержит богатый материал практически по всем разделам философии и сотериологии Махаяны. Философские части сутры можно рассматривать в качестве самостоятельных законченных произведений, сравнимых в определенной степени с трактатами. В сутре объясняется доктрина о «трех телах» Будды и рассматривается функциональное значение каждого «тела», и утверждается абсолютная истинность и, следовательно, совершенство «Дхармакаи», а два других трактуются как его отражения, имеющие условный, временный характер.

Большая часть сутры «Алтан Гэрэл» посвящена проблемам спасения. Но, предлагая различные варианты путей к спасению, буддизм при этом оставлял неизменной саму суть, ее главное содержание, ее основные принципы.

Нирвана в буддийской сотериологии имеет исключительное значение. В тексте поднимается вопрос о нирване и выделяются три группы признаков, в каждой по десять, и высказываются важные для Махаяны положения, что истинная таковость или абсолютная реальность тождественна феноменальному бытию, и что в природе всех дхарм и природе нирваны невозможно обнаружить никаких различий. Так как Дхармакайя не имеет атрибутов, т. е. пуста, поэтому называется нирваной, то сущность пустоты и есть истинная Дхармакайя.

Согласно традиции, сам Будда отказывался объяснять её значение, полагая, что словесные характеристики не могут донести истинного смысла нирваны, постичь ее можно, лишь непосредственно погрузившись в неё. Но, несмотря на это, термин «нирвана» широко употребляется адептами всех школ и направлений и толковался в зависимости от доминирования тех или иных представлений о спасении.

В сутре описываются многообразные средства достижения Просветления и спасения живых существ, которыми располагает Махаяна: десять ступеней, которые необходимо пройти Бодхисаттве; следование парамитам; произнесение мантр, раскаяние

¹ Там же. – Гл. 12, 10а.

в содеянных проступках, сорадование благим деяниям и т. д. Даются предписания по улучшению кармы. Кроме того, в ряде глав рассказывается о деяниях различных божеств, благодаря которым живые существа достигли Просветления.

Сутра «Золотого Света» не утратила своей значимости и в наши дни. Об этом свидетельствует симпозиум, посвящённый изучению сутры «Золотого Света», состоявшийся 20-22 ноября 2006 г. в Пекине в Национальной Библиотеке Китая. Симпозиум был организован Британской Библиотекой при поддержке Фонда Форда в рамках Международного Дуньхуанского Проекта и стал первым из трёх симпозиумов по вопросам передачи буддийской письменности и культуры из Индии в страны Дальнего Востока и Центральной Азии. Большую роль в организации симпозиума сыграли китайские ученые из Китайской Академии общественных Наук и Национальной Библиотеки Китая. Следующие два симпозиума пройдут в Санкт-Петербурге и Индии.

В Пекинском симпозиуме приняли участие китайские, индийские (во главе с д-ром Локешом Чандрой) и российские ученые (делегация из шести человек во главе с д.и.н. М.И.Воробьевой-Десятовской), а также американская исследовательница сутры «Золотого Света» Н.Гуммер.

В ходе 3-дневных слушаний были представлены многочисленные доклады, посвященные различным аспектам функционирования данного текста, как на языке оригинала, так и в многочисленных переводах: на китайский, уйгурский, тангутский, тибетский, монгольский и другие языки.

В 2004 г. высшее духовенство Монголии при поддержке правительства и президента своей страны пригласило distinguished Сопу Римпоче и в течение трех недель в главном монастыре Улан-Батора «Гандан Тэгченлинг» были даны расширенные комментарии на сутру «Алтан Гэрэл».

Широкий интерес и обращение к данной сутре ученых, духовенства и верующих мирян, возросший за последние годы ещё раз подтверждает, что она является одним из важнейших классических памятников буддийской философской мысли. Сутра «Алтан Гэрэл» практически является «энциклопедией» Махаяны, содержащей богатый материал по философии и сотериологии.

И в заключение статьи предлагаем краткий вариант данной сутры, заключающий в себе всю её суть:

«Могущественную царицу сутр, весьма глубокую для слушания и для постижения, священную сутру «Золотого Света» излагаю:

Благословенное Буддами четырех сторон света: Акшобхьей на востоке, Ратнакету на юге, Амитабхой на западе, Дундубхисварой на севере, изложенное чтобы уничтожить все недобродетели, дарующее наивысшее счастье. Искореняющую все дурные деяния, приносящую всевозможное счастье, уничтожающую все страдания, основу всеведения, прекрасно украшенную всеми совершенствами, буду излагать благословляя.

Существа, чьи органы чувств неполноценны, чья жизнь приближается к концу или рушится, те, к кому пристают несчастные духи и кому не покровительствуют божества, ненавидят близкие, любимые люди, кому вредят окружающие, те, кто ссорится с другими, терпит разорение, испытывает страдания, страх и нищету, испытывают вредное влияние планет, звезд, злых духов, черной магии и тому подобные бесконечные страдания, видит плохие сны, возникающие от невыносимых мучений должны очистившись омовением слушать эту священную сутру.

Кто с благими, чистыми мыслями, нарядившись в чистые одеяния, слушает эту сутру - глубокое поле активности Будд, для тех она своим блеском постоянно успокаивает бесконечные страдания, и вред, причиняемый любыми существами. Стражи мира со своими министрами, и многомиллионной армией якшей. Великая Богиня Сарасвати, богиня – жительница реки Найранджана, праматерь духов бхути Харити, богиня земли Васундари, владыка Брахма, Индра, могущественные владыки наг, владыки киннар, владыки асур, а также владыки гаруд, вместе со своими мощными армиями и ездовыми животными, придут туда и будут днем и ночью неустанно их стеречь.

Глубокое поле активности Будд, таинство всех Пробужденных, сутру, которую трудно найти в течение миллионов кальп я буду излагать.

Кто слушает эту сутру, побуждает других ее слушать, сорадуется, и кто почитает ее тех Боги, наги и люди, также киннары

и множество асур и якшей будут чтить миллионы калып. Благодаря добродетели слушания этой сутры у этих существ зародится бесконечное, неисчислимое, неохватное мыслью множество заслуг. Совершенные Будды 10 сторон света, а также практикующие глубокое все Бодхисаттвы, возьмут их под свое покровительство. Украсив себя чистыми и благоуханными одеждами, испытывая любовь ко всем живым существам, неустанно почитайте ее. С чистыми, открытыми промыслами и умом и чтоб совершенно очистить ум слушайте эту священную сутру.

Те, кто слушает эту сутру, придут в людскую участь, обретут человеческое рождение и будут жить в счастье и спокойствии. Те, в чьих ушах звучит это учение, посадили много корней добродетели и восхваляются многими Буддами».¹

Список литературы

1. Qutuγtu degedü altan gerel-tü erke-tü sudur-nugud-un qayan neretü yeke kölgen sudur. – Ксил. изд. Агин. дацана.
2. Бира Ш. Монгольская историография / Бира Ш. – М., 1978.
3. Игнатович А.И. Буддизм в Японии / Игнатович А. И. – М., 1988.
4. Лепехов С.Ю. Праджняпарамита и мадхьямика в монгольской и бурятской культурной традиции // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ, 1997.
5. Сыртыпова С.Д. Буддийское книгопечатание Бурятии XIX – начала XX вв. / Сыртыпова С. Д., Гармаева Х. Ж., Базаров А. А. – Улаан-Батор, 2006.

¹ Qutuγtu degedü altan gerel-tü erke-tü sudur-nugud-un qayan neretü yeke kölgen sudur. – Ксил. изд. Агин. дацана, – 1 гл., 8b-10b.

Шоболова С.И.

ОСОБЕННОСТИ СОДЕРЖАНИЯ И СТРУКТУРЫ ПРОИЗВЕДЕНИЙ БУДДИЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ АВТОРОВ БУРЯТИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 19 ВЕКА*

Данная статья посвящена вопросам особенностей структуры и содержания сочинений религиозных авторов Бурятии второй половины 19 века в связи с их основной функцией по распространению знаний о доктринальных и нравственно-этических основах и пропаганде идей светского и религиозного традиционализма. Здесь мы попытаемся ответить на следующие вопросы:

- Существовали ли закономерности отбора произведений индийских и тибетских авторов для их переработки и перевода на монгольский язык?
- Действительны ли те же критерии для собственного творчества дацанских авторов?
- Прослеживается ли эта закономерность в вопросах жанровой структуры сочинений?

Мы попытаемся установить на конкретном материале наличие общих особенностей и закономерностей, позволяющих говорить о дацанской переводной и творческой деятельности на монгольском языке как целостном феномене, отображающем начавшийся в середине XIX в. процесс становления собственной бурятской буддийской просветительской литературы.

В нашем распоряжении находятся сочинения и творческие переработки бурятских просветителей Г-Ж.Дылгирова, Л-Д.Данжинова, Г-Ж.Тугульдурова, Р.Номтоева, Э-Х.Гальшиева и ряда анонимных авторов и переводчиков.

В отношении творчества Г-Ж.Дылгирова необходимо отметить доминирование у него переводных сочинений. Из 48 сочинений, в колофонах которых фигурирует имя Дылгирова¹, лишь 3 можно предположительно отнести его перу². Все осталь-

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 07-03-62301а/Г

¹ Дылгиров подписывался следующими именами: *Vaḡindr-a sumadi ḡalba bhadr-a d-a na* и *Öḡlige*.

² *Jiryuyan üsüg ma ni ungsiqu yosun orusiba* (М II, 196), *Abural burqan*

ные изданные им книги являются творчески переработанными переводами с тибетского.

Условно определенные нами авторские сочинения Дылгирова представляют собой следующие малообъемные сочинения:

- О способе чтения молитв «мани» (f. 1);
- Восхваление двенадцати деяний Будды Шакьямуни (f. 4);
- Сочинение о запрете ношения дорогостоящих и громоздких женских украшений (f. 3).

Сочинение, написанное в жанре магтал, или восхваление, написано с двумя очевидными целями. Несмотря на свой литургическо-литературный характер, в нем гораздо заметнее просветительская составляющая, призванная в краткой поэтической форме рассказать об основных этапах жизни основателя религии. Два других сочинения носят скорее дидактический характер, поскольку они направлены на воспитательное воздействие читателя, побуждают его к соблюдению элементарной мирской религиозной практике и отказу от роскоши в повседневной жизни. О личном стиле и идеологических принципах Дылгирова может свидетельствовать редкий документ, обнаруженный недавно в архиве Музея истории Бурятии им. М.Н.Хангалова. Речь идет о «Наказе» (монг. *Jarlıγ*)¹ Дылгирова верующим, существующем только в рукописной форме и, по всей видимости, никогда не издававшимся. В этом сочинении Дылгиров обращается к верующим с нравоучительной проповедью о необходимости совершать десять буддийских добродетелей и уклоняться от совершения 10 черных грехов: «...если мы будем воздерживаться от 10 черных греховных деяний, а будем совершать 10 благих белых деяний, то в будущем перерождении мы обязательно переродимся в благом теле небожителей-тэнгриев. Если же в этой жизни не совершать добродетелей, то вследствие греховной кармы мы можем переродиться в трех плохих перерождениях. Если переродитесь в трех

baγsi-yin gegen-ü arban qoyar jokiyal-un maγtaγal orusiba (М II, 26) и *Ün-e yeke-tü ülemji tomu daruuly-a süike qoriγsan bičig* (М II, 184).

¹ *Čügel-ün blam-a aqai delger-ün jarlıγ bičig*. Перевод любезно предоставлен д.и.н. Ц.П.Ванчиковой.

плохих перерождениях, то испытаете невообразимые страдания, поэтому, до того как закончится ваше нынешнее физическое тело, следует, принимая это во внимание, немедленно начать придерживаться учения». Однако главной темой произведения является призыв отказаться от употребления спиртных напитков, которые объявляются корнем всех 10 черных грехов, согласно буддийской этической концепции: «А именно необходимо совершать 10 благодеяний, а для этого необходимо предварительно прежде всего отказаться от 10 греховных деяний и от их корней, сотворенных деяниями шимнусов - от вредоносного (букв. ядовитого) алкоголя-архи. Если будете его пить, не сможете избежать 10 греховных деяний, от которых поистине проистекают все грехи, начиная с горделивости, ненависти, похоти, жадности, грубых и жестких слов». Аргументация Дылгирова подкрепляется ссылкой на авторитет Будды: «Об этом в одной из своих проповедей наказывал учитель Будда, говоря, что если вы даже попробуете архи, то вы не его ученик. Если вы не будете следовать наказу Будды, то не будет пользы от того, что вы придерживаетесь учения буддизма».

Интересно, что обращение к религиозному авторитету Будды Шакьямуни как к истине в последней инстанции становится одной из характерных черт творчества дацанских авторов. Столь же типичным представляется конструирование дискурса на каркасе буддийской классификации 10 добродетелей и 10 грехов с перечислением их кармических последствий. Подробное описание этой системы зафиксировано не в одном десятке произведений, в том числе и в переводных. Так, большая часть редакции неизвестного автора популярного в среде буддийских мирян Забайкалья сочинения «Украшение освобождения» посвящено рассмотрению именно этой тематики. В одной из работ Н.В.Цыремпилова поднимается вопрос о причинах перевода на монгольский язык произведения, являющегося центральным для традиции Кагью. По его словам, «Украшение освобождения» есть сокращенная версия классического тибетского трактата в жанре Ступеней Учения (тиб. *bsTan gim*), написанного в XII в. патриархом традиции Гамбопой Дагпо-Лхардже. Автор исследования полагает, что данный перевод восходит к XVI веку, когда негелугпинские традиции предпринимали попытки распространить

свою проповедь среди монголов. В целом, согласившись с аргументами Цыремпилова, мы можем добавить, что тенденция, включения в список переводной литературы патриархов и основателей тибетских традиций, не обязательно гелугпы, характерная для дацанской религиозно-просветительской деятельности, объясняется тем, что именно основатели и патриархи традиций становились авторами трактатов, в которых излагались фундаментальные принципы этих традиций. А этот вопрос, как мы уже заметили, особенно интересовал дацанских авторов и переводчиков кон. XIX в. Достаточно взглянуть на список имен авторов, чьи сочинения переводились Дылгировым: Нагарджуна, Атиша (972/982-1052), Дхармаракшита (1704-1788), Бромтон Чжалви-Чжунгнэй (1004/1005-1064), Сакья-пандита Гунга-Чжалцан (1182-1251), Падмпа Санчжай (XI в.), Чже Цзонхава (1357-1419), панчен Соднам-Дагба (1478-1554), Панчен-лама I Лобсан-Чойчжи-Нима (1570-1662), Чжамьян-Шадба II Гончог-Чжигмэд-Ванбо (1728-1791), Туган Чойчжи-Нима (1719-1800), Сумба-хамбо Ешей-Бальчжор (1704-1788), чтобы удостовериться в том, что большая часть этих авторов стояли у истоков различных буддийских школ и направлений. Сочинение «Джана-пошана-бинду», приписываемое основателю мадхьямики - великому буддийскому философу Нагарджуне, в монгольском переводе, равно как и творческие переработки сочинений Атиши и Чже Цзонхавы, характеризует обращенность к первоначальным постулатам этической части буддийской доктрины. Эти постулаты включают: реестр грехов и добродетелей, механизмы кармического воздаяния, преданность учителю, сострадание как базовый принцип совершенствования личности, базовые методы продвижения по пути к освобождению. При этом бурятские редакторы и переводчики намеренно выдвигают на передний план те части сочинений, которые посвящены этическим основам доктрины путем сокращения и даже купирования текстов. Так произошло в случае с «Украшением освобождения»¹, тибетский текст (тиб. *Thar pa'i rgyan pa*) которого включает в круг своего рассмотрения куда более широкий

¹ См. Полный английский перевод в *sGam po pa Dwags po lha rje. Gem of Liberation. Trans. by Guenther.*

спектр религиозно-философских вопросов, однако неизвестный редактор текста предпочел перевести лишь те фрагменты, которые относятся к фундаментальным основам Махаяны. Тот же метод был использован и при переводе «Джана-пошана-бинду» Нагарджуны, монгольский перевод которого (Arad-i tejigeküi rasiyan-u dusul kemegdekü yosun-u šastir) на самом деле является лишь адаптированной версией некоторых фрагментов сочинения основателя мадхьямики. Оригинальный текст «Джана-пошана-бинду» является компиляцией из канонических нравоучительных сборников «Хитопадешы» и «Панчатантры», в которой повествовательная часть сокращена за счет тезисных моральных сентенций в духе артхашастра, обращенной к низшему чиновничеству. В монгольской редакции сохранены лишь те сентенции, которые посвящены общечеловеческой морали и каждодневной буддийской практике. В ряде случаев переводчики адаптировали отдельные главы сочинений, издавая их в виде отдельных сочинений. Галсан-Жимба Дылгиров создал два сочинения на основе глав объемного исторического сочинения Сумба-хамбо Ешей-Бальчжора «Пагсам Чжонсан» - «Проповедь о возникновении и устройстве вселенной Сахалокадхату (Sabloğadatu yirtinčü-yin oḡun-u bayidal ba angq-a toytaisan yosun-u nomlaly-a) и «Легенда о посланце Неба Богдо Чингис-хане» (Tngri-eče jayayatai boyda činggis qaγan-u domuγ). Таким образом, в основу этих компиляций легли главы одного произведения. Первая работа посвящена космологическим представлениям буддизма Махаяны и носит просветительский характер, хотя и здесь допускаются нравоучительные пассажи, касающиеся, например, жадности и стяжательства, которые, по мнению буддистов, стали причиной возникновения государства и общества. Вторая работа интересна тем, что отражает взгляды духовенства на религиозные истоки происхождения монголов, приписывая Чингис-хану буддийские взгляды. Таким образом, бурятское духовенство предпринимало попытки использовать гелугпинскую историческую фальсификацию (миф об обращении Чингис-хана в буддизм) в целях усиления конфессионально-этнического самосознания бурят, что можно рассматривать как часть религиозной пропагандистской программы.

Однако наиболее распространенной формой творчества бурятских религиозных авторов стало создание работ в духе комментирования базовых трактатов Гелугпы, в особенности главного трактата ортодоксии желтошапочников – «Великие ступени пути к Просветлению» (тиб. Lam rim chen mo)¹ Чже Цзонхавы Лобсан Дагба. В форме толкований и иллюстрирования определенных аспектов этого сочинения написан целый ряд сочинений Данжинова, Гальшиева и анонимных авторов. Чем объяснялся повышенный интерес бурятских религиозных просветителей именно к этому сочинению? Помимо сектантской приверженности, так же как и в случае с «Украшением освобождения» Гамбопы авторов, несомненно, привлекала капитальность и системность изложения и расположения материала в этом произведении Цзонхавы, а также его религиозно-практическая направленность. Литература такого рода обеспечивала некий контекст для религиозной практики. В то же время литература этого жанра, так же как и Ламрим Цзонхавы, не содержит описания всей целостности практической стороны буддизма и исключает из круга рассмотрения ритуалистику, эзотерику и йогическую практику. Несмотря на то, что бурятскими дацанами был издан полный текст Ламрима на монгольском языке, тем не менее, наибольший интерес бурятские буддийские просветители сосредоточили на той части трактата, которая посвящена аспектам освобождения низшей личности. Как отмечают авторы монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX веков», «Учение о страдании как тотальной сущности бытия входило в программу средней ступени Пути и не предназначалось для рядовой массы верующих мирян. Их надлежало «просвещать» по программе низшей ступени Пути, в которую входили понятия о «бренности жизни», «смерти» - неизбежном конце всего живого, не о страдании вообще, как исходной философской сущности иллюзорного бытия, а только о страданиях в плохих перерождениях. Продвижение по Восьмеричному пути религиозного спасения заменено вручением всего своего существа (тела, мысли и слова) покровительству «Трех драгоценностей» - Будде, учению и общине монахов. Таким образом, ос-

¹ Далее в тексте Ламрим.

новная проективная цель буддизма – достижение нирваны – заключается из тематики популярного вероучения»¹. И это неудивительно. Как и в случае с упоминавшимися выше сочинениями дацанские просветители предпочитали брать из Ламрима тот комплект концептов и принципов, которые могли быть усвоены теми, на кого была направлена дацанская пропаганда. Далекое не все, о чем сказано в главе, посвященной низшему типу личностей (кстати, самой объемной), вошло в круг рассмотрения бурятских комментаторов. Так, в сочинении Л.-Д. Данжинова «Зерцало мудрости, разъясняющее живым существам вселенной, чему нужно следовать и что нужно отбросить» (Yirtinčü-yin amitan-u abqu oуиrqu-yi toduryuluуči nom-un toli), рассматривается лишь теория происхождения общества в тесной связи с теорией кармы: «Люди первой кальпы жили долго, были подобно тэнгриям, освещались своим светом, Солнца и Луны не было, летали на небесах, ничем не питались, кроме радостью созерцания. Пока они так жили, из земли вырос плод, подобный вкусному меду. Один человек попробовал его и так появилась первая пища. Пробуя его все больше и больше, тело этого человека стало тяжелым, свет его померк, мир стал темным. Когда стало темно, те люди опечалились и появилось Солнце, наступил день. Когда Солнце село, наступила ночь. Появилась Луна. В то время, те, кто съел много земного плода, стали некрасивыми, а те, кто съел меньше земного плода, были приятной внешности. Люди приятной внешности стали презирать некрасивых людей. Как только они начали презирать друг друга, земной плод исчез». При этом в начале сочинения Данжинов традиционно излагает этическую систему буддизма, рассказывая о все тех же грехах и добродетелях. Таким образом, теория происхождения общества и неравенства рассматривается автором как катастрофическое следствие нарушения людьми этических норм. Особое значение Данжинов традиционно придает почитанию родителей и старших: «Преподносите дары в монастырях, делайте пожелание за благополучие умерших родителей и других людей. Эта добродетель непостижима, так как родители учат своих детей языку и письменности, учат отличать добро от зла, учат

¹ Ламаизм в Бурятии XVII-XX вв. – Новосибирск, 1983.

почитать Три драгоценности, учат буддийской вере». Как мы видим, Данжинов использует типично буддийский контекст произведения для пропаганды норм традиционной морали, явно в Ламриме не прописанных и вообще буддийской этикой не подчеркиваемых. Но в целом дидактика Данжинова выдержана в классическом буддийском духе, с особым упором на добродетели воздержания: «Верь в буддийское учение, в Три драгоценности, соблюдай обет, совершай добродетель. Старайтесь не вести разгульный образ жизни (водка, курение и т.п.). Люди, избегайте грешного пути, творите добродетель, так как безгрешная жизнь даст в последующей жизни счастливую судьбу».

Сочинение неизвестного автора «Сутры, указывающей всем людям путь отвержения грехов» (Aṅad būkūn-ū kilinḥe-yi tebḥijū aju yabuqu mōr-i üjügülegsen sudur), опубликованное Сартульским дацаном, уже целиком посвящено этическим вопросам. В нем так же излагаются все этические категории, и устанавливается прямая взаимосвязь между их соблюдением и формой дальнейших перерождений или условий существования в настоящей жизни: «Они (добродетельные люди), совершая деяния, вспоминают о Трех драгоценностях, молятся, преподносят дары и все это сочтется им в следующем перерождении. Если будешь совершать эти добродетели, то будешь счастлив в последующей жизни. Верь в буддийское учение, в Три драгоценности, соблюдай обеты, совершай добродетели. Старайся не вести разгульный образ жизни (водка, курение и тому подобное). Люди, избегайте грешного пути, творите добродетель, так как безгрешная жизнь даст в последующей жизни счастливую судьбу. Как только наступает время несчастий, поведение живых существ становится плохим, жизнь становится короче, появляется много болезней, голод, так говорят мудрецы».

Перевод Дылгирова сочинения Панчен-ламы I Чойчи-Чжалцана «Песнь “Звуки небесного барабана”, наставляющая домохозяев, исполненных веры» выводит нравственно-этический дискурс из рассуждений о бренности бытия и ценности обретения рождения в человеческом обличье. Однако суть наставлений все та же: «Предаваясь мыслям о бренности мира, знай, что действия совершенные ради благополучия в этой жизни не станут помо-

щью в будущей. Так как жизнь коротка и истекает в один миг, задумайся о том, облик какого существа примешь ты в будущей жизни. Используя свои природные способности, постигай высшие учения, которые понадобятся в будущем. Вдаваясь в такие мысли, необходимо знать, что люди с избытком еды и богатства переродятся в образе животных. Так предсказывают мудрецы, осуждая их. Поэтому в это утро, встав с постели, сразу же избавляй сознание от воздействия аффектов, а то, что ночью оно не подвержено им, является заслугой ламы и Трех драгоценностей».

Не трудно заметить, что изложение во всех приведенных сочинениях строится на основе ряда базовых идей, которые становятся как бы основой для дальнейших наставительных пассажей:

- Архаичный буддийский вариант мифа о грехопадении, впервые появляющийся в таком раннем тексте как Аганья-сутра (входящей в Дигха-никаю). Мир изначальной гармонии был поврежден человеческой жадной жизни, что привело к хаосу всеобщей корысти и вражды. Этот мотив носит эсхатологический характер, включая мифы о неуклонном сокращении срока жизни и грядущей глобальной катастрофе, связанной с пришествием Будды Майтреи. Этот сюжет был весьма популярен среди бурятских буддистов.

- Страдание – как фундаментальное свойство бытия, его ткань, неотъемлемый спутник. Страх перед перспективой обретения дурного перерождения культивировался буддийскими проповедниками как лучшее средство от потери бдительности. В вышперечисленных сочинениях подробно рассматриваются детали и условия неблагих перерождений, избежать которые можно только через самодисциплину и бдительность.

- Кармическое воздаяние. При этом карма как философское понятие в буддизме существенно отличается от того, каким образом она описывается в популярной литературе. Диалектическая концепция о преемственности и взаимообусловленности дхарм заменена системой жесткой детерминированности, напоминающей концепцию о неотвратимости гнева Господня в авраамических религиях. При этом в отличие от последних у грешника отсутствует возможность быть прощенным, ибо закон кармы на-

поминает физические законы природы. Негативный эффект кармы может лишь постепенно нейтрализовываться количественным накоплением заслуг.

- Учение о десяти грехах и добродетелях. Детерминированность кармического закона традиционно иллюстрируется жесткой взаимообусловленностью определенных видов грехов или добродетелей с не менее определенными видами страданий, вплоть до обозначения конкретных названий адов, согласно абхидхарме. В таком виде этическая составляющая начинает напоминать реестр преступлений и наказаний, что в целом отвечает духу традиционного общества с его оформляющимся правовым сознанием. Система грехов и добродетелей имеет свои разделы и подразделы, структурируясь по общепонимаемому принципу: тело, речь и ум.

- Спасительность Прибежища в Трех драгоценностях. Тексты ритуальных молитв, сопровождающих обряд обращения в буддизм, издавались бурятскими дацанами в больших количествах. Тесно связанными с этим обрядом являются тексты, посвященные религиозным обетам, которые рекомендовались для принятия мирянами. Принятие прибежища и связанных с ними обетами накладывали религиозные обязательства на верующего. В текстах такого рода описывается ритуал принятия, обязанности, накладываемые на верующих в виде обетов. Таким образом, принятие прибежища объявляется не только великим благом и духовной защитой для верующих, но и шагом, сопряженным с долгом неустанного совершенствования личности.

Другим популярным жанром дацанской литературы являлись сочинения, написанные в жанре субхашит, или нравоучительных сентенций. Как известно, решающее влияние на развитие этого жанра индийской поэзии оказал трактат Дандина «Кавья-дарша», заложивший основы принципов и формы субхашит. Не случайно Сакья-пандита Гунга-Чжалцан, активно занимавшийся исследованием творчества Дандина стал автором самой блестящей работы в жанре субхашит «Драгоценная сокровищница изящных изречений (субхашит)», получившей исключительную популярность в Забайкалье. Так, составленный Риченом Номтоевым комментарий к этому сочинению - «Комментарий к Драго-

ценной сокровищнице изящных изречений, называемый «Ключ из камня Чинтамани, открывающий все двери» (Sayin nomlal-tu erdeni-yin sang subhasita-yin tayilburi sang-un egüden-i negegçi cindamani-yin tülkigür) – выдержал как минимум два издания. Нас же более интересуют собственные сочинения бурятских авторов в этом жанре как мощное средство религиозной пропаганды. Главное достоинство субхашит – захватывающий и доступный стиль изложения, выгодно отличающий их от сплошных текстов религиозного нравоучения в стиле комментариев на положения Лам-рима. Как правило, субхашиты состоят из основного двустишия, поднимающего проблему, и двух иллюстрирующих двустиший, использующих живые жизненные примеры и сравнения. Именно сочинения в жанре субхашит являются ценными источниками по психологии верующих, системе их ценностей и интересов. Дидактические цели в сочинения жанра субхашит достигались не посредством отвлеченных общих рассуждений, а преимущественно при помощи демонстрации примеров из повседневной жизни простых мирян. Четыре строфы должны были вызвать в читателе эмоции, и через них донести мысль проповедника. Самым значительным произведением в этом жанре, написанным бурятским автором, стало «Зерцало мудрости, рассказывающее о принятии и отвержении в сфере двух законов» (Qoуar yosun-u abqu oуugaqu-yi ögülegçi bilig-ün toli) Эрдэни-Хайбзун Гальшиева. Сочинение было написано на тибетском языке, но сейчас науке доступна только его монгольская версия. Мы взяли именно это произведение для примера описания сочинений в жанре субхашит по нескольким причинам. Во-первых, как мы уже упомянули ранее, это сочинение является оригинальным бурятским, а не комментарием к работе, написанной в несколько другой культурной и социальной среде. Соответственно, он гораздо точнее отражает ценности и реалии буддийской проповеди в Забайкалье. Во-вторых, это сочинение достаточно объемно, занимая около 75 страниц текста, что дает нам достаточно материала для анализа. В-третьих, нас привлекла форма изложения материала, когда автор в одинаковой мере обращается к вопросам светской жизни и религиозной сферы.

Как отметил видный исследователь истории средневековой Западной Европы А.Я.Гуревич, «ключи раскрывающие тайны картины мира и общественной психологии средневековых людей, следовало бы искать в тех произведениях словесности, которые, будучи созданы образованными, прежде всего духовными лицами, были адресованы пастве в целом, служили делу ее наставления. Не случайно в новейшей историографии наблюдается перемещение центра внимания от высшего уровня средневековой литературы... к ее второму «эшелону», к таким популярным жанрам, как агиография, видения потустороннего мира, проповедь, нравоучительный «пример».¹

Несмотря на то, что произведение Гальшиева отличается от других образцов бурятской религиозной литературы своей светской направленностью, тем не менее, в религиозных сентенциях нет недостатка. Это, кстати, стало причиной критики выводов Дугарнимаева о некоей атеистичности воззрений Гальшиева В.Ц.Найдаковым в его монографии «Традиции и новаторства в советской бурятской литературе». Как и в бурятских комментариях на Ламрим Цзонхавы, в «Зерцале мудрости» Гальшиев строит свои аргументы на идее неотвратимости негативных кармических последствий за совершение грехов:

Чем ты ни заболел и какая бы беда с тобой ни случилось,
Старательно замаливай грехи свои, являющиеся их причинами,

Все нежелательные мучения человека
Есть результат его грехов².

Сочинение Гальшиева ставит своей целью обрисовать портрет идеального мирянина-буддиста, но в отличие от требований авторов комментариев на Ламрим, Гальшиев значительно рационализирует образ мирского буддиста. Тем не менее, требования к нему остаются прежними:

Думая, что ты молод,
Не откладывая претворение Высшего Учения,

¹ Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М., 1989. – С. 5.

² Зерцало... С. 186.

Хотя ты молод, нет гарантий
И нет примера, что не умрешь сегодня днем

В добрые дни постоянно
Соблюдай обет с восемью заповедями,
Это – твоя пища и богатство в будущем перерождении,
Которую никто другой не отберет

Подобным образом время от времени снова и снова
Посвящай время выбранным маани-заклинаниям
Это – тоже никем другим не присваиваемая
Собственная провизия в будущем перерождении¹.

Через все религиозные сентенции проходит сквозная мысль, знакомая нам из других сочинений, но в «Зерцале мудрости» переданная живыми поэтическими средствами: накопление добродетелей для обретения лучшего перерождения, бренность бытия, краткость жизни и особые возможности, данные в настоящей жизни.

В отличие от монотонности и сухости изложения материала в ранее рассмотренных нами сочинениях, в «Зерцале...» и других сочинениях подобного рода религиозные нравоучения сопровождаются яркими иллюстрациями:

На худой конец пожертвуй собаке

Что она подаст тебе милостыню из пищи и питья в будущем перерождении

Наверняка получишь милостыню от собаки,

Что лучше, чем отдать человеку под проценты.

Бурятские сочинения в жанре субхашит могут произвести впечатление «наивности», «необработанности формы». Но своеобразие «Зерцала...» и других подобных сочинений и комментариев, их «некультивированность» могут только стимулировать исследовательское внимание культурологов и литературоведов: в них предстают свидетельства народной религиозности в непосредственных своих проявлениях. В них с особенной рельефно-

¹ Зерцало... С. 331-332.

стью мы наблюдаем не доктринальную и ниституализированную форму буддизма, а его реально человеческое содержание, обыденную практику, ценностное наполнение, его бытие в сознании и поведении члена патриархального бурятского общества конца XIX – начала XX веков.

Список литературы

1. Гальшиев И. Зерцало мудрости, разъясняющее и отвергаемое по двум законам / вступ. ст., рус. пер. и коммент. Ц.А. Дугар-Нимаева. – Улан-Удэ, 1966.

2. Ламаизм в Бурятии XVII – XXвв. – Новосибирск, 1983.

3. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М., 1989.

Бадмаева Д.Б-Ц.

О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ БУДДИЗМА С МЕСТНЫМИ РЕЛИГИОЗНЫМИ ВЕРОВАНИЯМИ В ПЕРИОД ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ В КИТАЕ

Буддизм проник в Китай на рубеже нашей эры. Однако, точных данных, которые свидетельствовали бы о времени его появления в Китае нет. О появлении буддизма в Китае существует множество самых невероятных легенд. Согласно одной из этих легенд, буддизм проник в Китай еще во времена правления императора Уди из династии Хань. Другая легенда гласит что, первые буддийские монахи появились в Китае еще в период правления императора Цинь Шихуанди. Следующая легенда связывает появление буддизма в Китае с вещим сном ханьского императора Мин-ди, после чего в страну прибыл монах Кашьяпа Матанга, который привез с собой сутру, которая называлась «Сутра 42 статей», образ царя Ашоки и статую Будды Гаутама. Согласно этой же легенде, монастырь Баймасы – «Храм белой лошади», (названный так в память о прибытии буддийского миссионера, приехавшего на белом коне) был построен для проживания в нем прибывшего монаха.

В исторических источниках сохранились свидетельства, согласно которым на рубеже нашей эры китайские правители направляли в страну юэчжи посольства за буддийской литературой.

Первыми проповедниками буддизма в Китае были монахи из Индии, Центральной и Средней Азии. Одним из первых реальных исторических деятелей, который сыграл огромную роль в проникновении и распространении буддизма в Поднебесной, является знаменитый буддист из Парфии Ань Ши-гао. Он принадлежал к знатному роду правящей парфянской династии Аршакидов. Ань Шигао прибыл в Китай в середине II в. н.э. и перевел на китайский язык множество буддийских сутр.

Вслед за Ань Ши-гао в Китай из царства Юэчжи прибыл Локаракша в конце правления ханьского императора Хуань-ди (147-164 гг.). «Аньшигао и Локаракша, положившие начало переводу буддийской литературы, стали родоначальниками становления двух великих буддийских традиций в Китае: Аньшигао – абхидхармической, а Локаракша – праджняпарамитской. Литература этих двух направлений дала возможность китайцам познакомиться с мировоззренческими основами буддизма Хинаяны и Махаяны»¹.

Буддизм, проникая и распространяясь в Китае, столкнулся с богатой и самобытной культурой. Духовные и материальные памятники, созданные китайцами, вошли в сокровищницу мировой культуры. Китайцы добились заметных результатов практически во всех сферах человеческой деятельности. Но наряду с этим, была и такая сфера, в которой китайцы значительно отстали от других народов. По словам Е.Воронцова, китайцы мало знали то, что «хорошо было известно семитам и арийцам»², т.е. в Китае отсутствовала развитая религия, подобная христианству и буддизму. Отсутствие же такой религии «оставляла многие запросы

¹ Янгутов Л.Е. Традиции праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – С. 24.

² Воронцов Е. Исторические судьбы буддизма в Азии со времени возникновения его до VII века // Вера и Разум. – Харьков, 1900. – № 8, 9. – С. 538.

духовной жизни человека, относящегося к бытию души по смерти, без разрешения»¹.

«Нельзя сказать, что ко времени знакомства с буддизмом, китайцы не знали религии вообще, однако их религиозные верования значительно отличались от верований «семитов и арийцев», значительно уступая им по степени своей развитости»².

Данные археологических раскопок (например, фигурка человека-рыбы: огромная голова рыбы с лицом человека или человеческая голова с ушами-рогами в виде рыбок из поселения Баньпо³), а также письменные источники свидетельствуют о существовании в древнем Китае тотемистических и анимистических воззрений, которые существовали в Китае на протяжении довольно длительного времени. В эпоху Шан-Инь анимистические космологические верования и обожествление сил природы продолжали играть важную роль. Благоприятная природа, богатый урожай и пр. рассматривались как результат поклонения духам сил природы, предкам и божеству Шан-ди. Археологические данные свидетельствуют о том, что в яншаоский и луншанские периоды уже существовал развитый погребальный обряд, который отражал верования неолитических земледельцев Китая в загробный мир. Представления о загробном мире получили дальнейшее развитие в эпоху Шан-Инь. Иньцы верили, что, умирая, их правители-ваны возносились на небо и соединялись с легендарным первопредком и верховным божеством Шан-ди, становились его помощниками-партнерами и наряду с ним решают судьбы людей. В древнем Китае не возникло культа великих богов сил природы, который был характерен для других цивилизаций древнего мира. Их заменили обожествленные предки во главе с легендарным первопредком Шан-ди.

¹ Там же. С. 547.

² Янгутов Л.Е. Традиции праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – С. 33.

³ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М., 2001. – С. 37.

Культ предков, получив свое дальнейшее развитие в эпоху Чжоу, «превратился в центральный пункт всей религиозно-этической системы Китая»¹.

Культ предков породил пышную обрядность и сложный церемониал, связанный с похоронами, поминаниями и жертвоприношениями. С этими обрядами, а также верой в загробную жизнь была тесно связана практика гадания, которая в древнем Китае имела особое значение и несла в себе определенную религиозную окраску. Посредством гадания на панцирях черепахи или костях крупного рогатого скота происходило общение с духами предков.

Другой важной стороной обряда похорон, поминания, жертвоприношения и верой в загробную жизнь явились представления о душе и духе. Согласно воззрениям китайцев, которые восходят к эпохе Чжоу, каждая личность включает в себя семь «земных» душ «*по*» и три небесные души «*хунь*».

Души «*по*», по представлению древних китайцев, возникают при зачатии ребенка, уходят в землю вместе с умершим телом и превращаются в нечистую силу — *зуй*. Небесные души «*хунь*» появляются при рождении ребенка, а после смерти превращаются в духов «*шэнь*». По словам О.Городецкой: «В целом семантика *по*, и *хунь*, степень их принадлежности конкретному индивидууму довольно расплывчаты. Целью чжоуских погребальных действий было, во-первых, уничтожение вредоносности *зуй*, а во-вторых, объединение трех *шэнь* в единую духовную субстанцию рода - *лин*, которому живые потомки затем приносили поминальные жертвы и, который воплощался в табличке с посмертным именем почивших предков. В отличие от *хунь* и *по*, *лин* принадлежал мертвому»². «*Лин*» - это та самая конкретная духовная субстанция, которой поклоняются и которой приносят жертвы.

Однако представления о загробном мире древних китайцев были «крайне неразработанными и в течение длительного

¹ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М., 2001. – С. 44.

² Городецкая О.М. Дух и тело в погребальных традициях древнего Китая // Проблемы Дал. Востока. – 2005. – № 2. – С. 135.

времени, вплоть до проникновения в Китай буддизма, оставались на уровне развития, характерном для наиболее ранних религиозных форм»¹.

В древнем Китае легендарный первопредок Шан-ди одновременно являлся верховным, высшим божеством. Однако, в эпоху Чжоу, в условиях формирующегося государственного образования, объединившего различные племена, появляется новое божество – Небо. Поклонение Небу, также как и поклонение Шан-ди, с самого начала, в полном соответствии с выработавшимся стилем древнекитайской цивилизации, носило рациональный, прагматичный характер.

С течением времени культ Шан-ди растворился в культе предков. Культ предков играл столь значительную роль в социальной жизни общества, что оказывал непосредственное влияние на социальную регламентацию китайцев, нашедшую свое отражение в учении о сыновней почтительности (*сяо*). Это учение было краеугольным в семейных отношениях китайцев. Согласно этому учению, «каждый обязан служить родителям, кормить их, заботиться о них при жизни и совершать моления и жертвоприношения в их честь после их смерти»². Учение о сыновней почтительности предписывало также заботу о себе, поскольку все, что имеет человек, получено от родителей. В «Книге о сыновней почтительности говорится, что «тело, волосы, кожу, получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать»³. Культ предков был также и культом родовой преемственности. Поэтому он предполагал заботу о продолжении рода. Согласно Конфуцию не иметь потомство, тем самым прервать свой род, есть крайнее нарушение принципа сыновней почтительности.

К иньскому периоду восходят культ Владычицы-Земли (Хоу ту) и культ плодородия. С культом плодородия связаны представления о супружестве Неба и Земли. В данном случае формирование этих представлений были обусловлены заботой

¹ Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб., 1999. – С. 183.

² Бяньвэнь о воздаянии за милости / пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. – М., 1972. – 4.1. – С. 76-77.

³ Моу цзы. Лихолунь // Хунминци. Сыбубэйяо. – Шанхай, 1936. – Л. 4а.

китайцев о своем будущем урожае. Другими словами, обусловлены потребностями хозяйственной деятельности китайцев. Например, пышный ритуал «священной свадьбы» Неба и Земли был приурочен первой вспашке земли¹.

Столкнувшись в Китае с развитой, самобытной культурой, характерной особенностью которой была богатая письменная традиция, буддизму с первых шагов пришлось принять это во внимание. Стали переводиться священные сутры, так как китайцы стремились понять чуждое учение. Несмотря на то, что деятельность Ань Ши-гао, положившего начало абхидхармической традиции в Китае, началась раньше, в начальный период распространения буддизма более всего были популярными традиции праджняпарамиты. «Становление буддизма в Китае началось со становления праджняпарамитских традиций»². Поэтому взаимодействие буддизма с местными религиозными верованиями можно рассматривать как взаимодействие сотериологических принципов праджняпарамиты с местными верованиями.

Хотя в начальный период своего распространения буддизм воспринимался как чужеземная религия, со временем, на фоне экономического и политического кризиса ханьской империи, голодных бунтов и волнений (восстание «желтых повязок»), кризиса официальной конфуцианской идеологии, буддийская идея спасения, которая обещала избавление от страданий, обретает популярность среди народных масс. К тому же распространение буддизма на новой территории сопровождалось его адаптацией к местным условиям: буддийские монахи учитывали в своих проповедях местные народные верования и суеверия.

Буддисты приспособливали те или иные народные верования к своему учению, без этого буддизм не мог бы рассчитывать на доверие со стороны народа.

Классическому буддизму было чуждо понятие «души», господствовало представление об отсутствии души – анатма, которое опиралось на теорию дхарм. Однако, попав в культурно-

¹ Кучера С. Китайская археология. – М., 1977. – С. 116-120.

² Янгутов Л.Е. Традиции праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – С. 251.

идеологическую атмосферу Китая, этот постулат был отвергнут. В протонародном китайском буддизме представление о душе остается таким, каким оно было в традиционных верованиях китайцев в добуддийский период. Душа стала «интерпретироваться как некий нематериальный двойник человека, при жизни заключенный в его физической оболочке, а после смерти существующий от этой оболочки обособленно»¹. Первые приверженцы Праздника парамиты в Китае «широко обсуждали вопрос о душе (синь), как о реальной духовной субстанции»².

Буддийское учение о перерождениях адептами буддизма проповедовалось не как нечто новое, а как не противоречащее китайским воззрениям.

Представления о душе тесно связаны с культом предков - центральный пункт всей религиозно-этической системы Китая. Всякая иноземная религия, которая исключила бы из сферы своих интересов культ предков, не могла бы рассчитывать на приток новых адептов на территории Китая. Буддизм делал акцент на проблеме индивидуального спасения, но в Китае он столкнулся с культом предков, которая была религией коллективной. Результатом взаимодействия буддизма с культом предков стала вера в то, что «душа умершего родственника имеет возможность обрести новое рождение в той же самой семье»³.

Представления о загробном мире в добуддийском Китае были крайне неразработанными. Самыми древними китайскими представлениями о загробном мире, «предположительно, являются представления о Древе мертвых – Императорском древе (*Диму*), на ветвях которого обитали души умерших царей»⁴. В эпоху Поздняя Инь и Ранняя Чжоу, представления о загробном мире изменились. Судя по надписям на гадательных костях и сосудах, души умерших правителей и знати отправляются на Небо. Доханьские и ханьские письменные источники сообщают о подзем-

¹ Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. – СПб., 1994. – С. 38.

² Янгутов Л.Е. Традиции праздника парамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – С. 81.

³ Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. – СПб., 1994. – С. 40.

⁴ Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб., 1999. – С. 184.

ном царстве – Хуань цюань (Желтый источник). Это царство находилось далеко на западе, под горой Кунлунь. Впоследствии, страной мертвых мыслилась гора Суншань. А по более поздним версиям, в этом качестве выступает гора Тайшань.

Для всех народов характерно такое явление как экстраполирование образа мира живых на представление о мире мертвых. И китайское народное сознание не является исключением. «Царство мертвых локализуется в глухом, окраинном, но действительно существовавшем уезде, который обладал реальным административным статусом, либо оказывается на дне колодца, пещеры, глубокой расщелины, где всякий может очутиться по неосторожности»¹.

Буддизм со свойственной ему способностью адаптироваться в иной культурной среде, вообрал в себя и переиначил представления о загробном мире

Идея загробного воздаяния, которая обуславливает участь в том мире земными добродетелями, сформировалась в Китае уже в буддийской традиции. Если в добуддийский период высокое положение в обществе гарантировало такое же положение в том мире, после смерти, то под влиянием буддизма возобладала новая идея – загробное воздаяние, которое ставит посмертную участь в зависимость от благих и неблагих деяний при жизни. Критерием же в оценке деяний служат вера в закон Будды и могущество буддийских божеств, поклонение Трем драгоценностям, а также накопление религиозных заслуг. Каждого, после смерти, ожидает загробный суд, решения которого всегда справедливы и основаны на соотношении религиозных заслуг и прегрешений мирянина. Земные дела мирянина подробно записаны представителями Шести отделов (аналог системы административного управления, реально существовавшей в Китае того периода).

Представления о том, ином мире, как упоминалось выше, имели место в китайских добуддийских народных верованиях. Иной мир это царство мертвых, обитель божеств, духов и пр. в китайской буддийской традиции это уже более сложный мир –

¹ Ермаков М.Е. Указ. соч. – С. 45.

земное узилище душ мертвых (ад), а также противоположная ему Страна счастья (Сукхавати).

В буддийской традиции ад предполагается низшей ступенью всего сущего в череде рождений. Ад – это место, где наиболее очевидно проявляется несвобода причинно-обусловленного существования. В простонародном китайском буддизме ад – это преисподняя, в которую неизбежно попадет тот, чьи грехи перевешивают религиозные заслуги. И только после отмеренных ему загробным судом мучений грешник получает возможность следующего рождения. Другими словами, ад – это промежуточное звено между прошлым и будущим рождениями. «Местоположение ада в потустороннем пространстве устанавливается лишь приблизительно и определяется низшим уровнем по вертикали относительно мира людей и райской сферы»¹. В простонародном китайско-буддийском представлении ад находится либо в основании горы Тайшань, либо горы Суншань.

Буддийская традиция предполагает рай как нирвану – состояние покоя, «которое не может быть описано словами, но оно не есть отсутствие чего бы то ни было, оно не есть полное ничто»². В простонародной китайском буддизме нирвана замещается образом рая, который становится высшим религиозным идеалом для буддиста-мирянина. Рай в представлениях буддиста-мирянина «предстает в образе западной (иногда юго-западной) небесной Страны счастья – Сукхавати, обитатели которой пребывают в вечном и сладостном блаженстве под покровительством Будды бесконечного света - Амиتابхи»³.

Некоторые аспекты буддизма, в его хинаянской (абхидхармической) форме, резко противоречили традиционному образу жизни китайца. Резкому осуждению были подвергнуты призывы отречься от мирской жизни, от семьи, от родителей и вступить в монашескую общину. Это было неприемлемо для китайца, который был воспитан в духе конфуцианского принципа «сыновней почтительности». Согласно этому принципу, о чем говорилось

¹ Ермаков М.Е. Указ. соч. – С. 63.

² Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М., 1991. – С. 29.

³ Ермаков М.Е. Указ. соч. – С. 73.

выше, каждый должен заботиться о родителях. Вступление в монашескую общину делало невозможным выполнение этих заповедей. Моу цзы (автор трактата «Лихолунь») считал, что «буддизм не против сыновней почтительности, что главное – это не соблюдение внешних признаков почтительности, а спасение ближнего. Именно в таком направлении впоследствии буддисты приспособливали данный принцип к своему учению, в конечном итоге перетолковав его как завет вывести родителей на путь «спасения», т.е. путь, указанный Буддой»¹.

В процессе распространения и укрепления позиций буддизма в Китае исконно китайские элементы наполняются буддийским содержанием. Так, например, «небесный император сохраняет за собой статус Верховного владыки запредельного мира, но осуществляет свою абсолютную власть исключительно во благо буддизму и сообразуясь с его постулатами»². Постулаты Праджняпарамиты, ассимилируясь, приобретают китайские черты. То есть параллельно с распространением буддизма происходило его качественное изменение, приспособление к условиям Китая. По словам Л.С. Васильева, большая часть всей почти двухтысячелетней истории буддизма в Китае — это история китаизации буддизма, переработки его учения и распространения выработанных новых идей и направлений не только внутри этой обширной страны, но и за ее пределами³. Буддизм в Китае не вытеснил традиционные китайские учения – конфуцианство и даосизм, а вместе с ними составил синкретический комплекс «трех религий» (сань цзяо), где каждое как бы дополняло два других.

Список литературы

1. Бяньвэнь о воздаянии за милости / пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. – М., 1972. – 4. 1.
2. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев ; Рос. акад. наук. – М., 2001.

¹ Янгутов Л.Е. Китайский буддизм : тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ, 1998. – С. 11.

² Ермаков М.Е. Указ. соч. – С. 50.

³ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М., 2001. – С. 312.

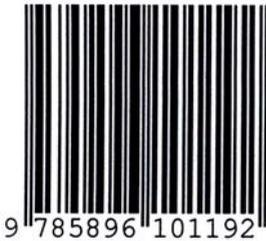
3. Воронцов Е. Исторические судьбы буддизма в Азии со времени возникновения его до VII века // Вера и Разум. – Харьков, 1900. – № 8, 9.
4. Городецкая О.М. Дух и тело в погребальных традициях древнего Китая // Проблемы Дал. Востока. – 2005. – № 2.
5. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма / М.Е. Ермаков. – СПб., 1994.
6. Кравцова М.Е. История культуры Китая / Кравцова М.Е. – СПб., 1999.
7. Кучера С. Китайская археология / Кучера С. – М., 1977.
8. Моу цзы. Лихолунь // Хунминцзи. Сыбубэйяо. – Шанхай, 1936. – Л.4.а
9. Розенберг О.О. Труды по буддизму / Розенберг О.О. – М., 1991.
10. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм : тексты, исследования, словарь / Янгутов Л.Е. – Улан-Удэ, 1998.
11. Янгутов Л.Е. Традиции праджняпарамиты в Китае / Янгутов Л.Е. – Улан-Удэ : Изд-во БГУ, 2007.

Научное издание

ТРАДИЦИИ АБХИДХАРМЫ,
ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ, ТАНТРЫ
И ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО
БУРЯТСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Библиографический редактор
И.А. Поняева

ISBN 978-5-89610-119-2



Лицензия ИД №04488 от 12.04.2001.
Подписано в печать 08.04.2008. Формат 60x84 1/16. Усл. печ. л. 11,0.
Уч.-изд. л. 11,02. Тираж 300. Заказ №1117. Цена договорная.
Отпечатано в ИПК ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 670031, г. Улан-Удэ,
ул. Терешковой, 1.

Для заметок

Для заметок

Для заметок