

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

БУДДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ КИТАЯ, ТИБЕТА, МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ – 4

СБОРНИК СТАТЕЙ

Ответственный редактор
Л.Е. Янгутов, д-р филос. наук, профессор



Улан-Удэ
2014

УДК 294.321
ББК 86.39
Б 90

Ученый секретарь
Ч.Ц. Цыренов, канд. ист. наук

Рецензенты
С.П. Нестеркин, д-р филос. наук, доц., **Л.Г. Сандакова**, д-р
филос. наук, проф., **Л.Б. Четырова**, д-р филос. наук, проф.

Издание подготовлено при финансовой поддержке программы президиума РАН «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции» (направление 4 Программы фундаментальных исследований президиума РАН № 33) № гос. регистр. 01201252890

Б 90 **Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии – 4:** сб. ст. / отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2014. – 200 с. ISBN 978-5-9793-0704-0

Сборник посвящен исследованию буддийских текстов, созданных в ареалах их распространения на китайском, тибетском и монгольском языках, в контексте анализа их влияния на перспективу культурной эволюции Китая, Тибета, Монголии и Бурятии. Рассматривается взаимодействие и взаимовлияние культур этих стран, влияние их традиционных ценностей на дальнейшее развитие письменной традиции буддизма.

Сборник предназначен для историков, философов, буддологов и востоковедов.

Buddhist texts of China, Tibet, Mongolia and Buryatia – 4: col. of papers / sci. ed. L.E. Yangutov. – Ulan-Ude: Buryat State University Publishing Department, 2014. – 200 p. ISBN 978-5-9793-0704-0

The collection of articles is devoted to the study of Buddhist texts created in areas of its distribution in Chinese, Tibetan and Mongolian languages in the context of the analysis of their impact on the perspective of cultural evolution of China, Tibet, Mongolia and Buryatia. The articles give a detailed analysis of the interaction and mutual influence of cultures of these countries, the influence of traditional values in the further development of the literary tradition of Buddhism.

The collection is designed for historians, philosophers, buddhologists and orientalists.

УДК 294.321
ББК 86.39

ISBN 978-5-9793-0704-0

© ФГБУН ИМБТ, 2014

Письменные источники буддизма в культурном контексте Китая, Тибета, Монголии и Бурятии (вместо предисловия)¹

Данный сборник статей представляет собой четвертый выпуск сборника статей из серии «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии», подготовленный в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Как и предыдущий третий выпуск, он издается при финансовой поддержке программы президиума РАН «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции (направление 4 Программы фундаментальных исследований президиума РАН № 33).

Исследование буддийских текстов в статьях третьего выпуска было осуществлено в контексте анализа их влияния на перспективу культурной эволюции Китая, Тибета, Монголии и Бурятии. Было отмечено, что буддизм, которому характерна весьма развитая письменная традиция, отразившая духовное богатство индийской цивилизации, во многом определил перспективу дальнейшего развития культур в ареале своего распространения. Письменные традиции буддизма были продолжены в других странах.

Данный выпуск является заключительным в работе над программой президиума РАН «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции (направление 4 Программы фундаментальных исследований президиума РАН №33). Он продолжает намеченные в предыдущем сборнике исследовательские направления.

В ходе работы над проектом его участниками была определена стратегия сравнительного исследования тибетской и китайской традиций буддизма (структура тибетской и китайской версий Канона Слова Будды, базовые тексты и учения, понятийно-терминологическая система). Была предпринята попытка выявить общие и специфические закономерности их формирования.

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке программы президиума РАН «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции» (направление 4 Программы фундаментальных исследований президиума РАН № 33) № гос. регистр. 01201252890.

Исследование текстов на китайском языке охватывало как ранний, так и поздний период становления письменной традиции Китая. Было рассмотрено, что формирование буддийской письменной традиции в Китае было обусловлено широким использованием категорий традиционной китайской культуры, в первую очередь философской. В китайские категории вводилось сотериологическое содержание, которое не вытесняло старое, но вместе с тем становилось доминирующим. Синтез традиционно китайского и индобуддийского мировосприятия, отраженный в буддийских категориях, сформированных на китайской культурной почве, дал возможность синтеза учений двух школ махаянского буддизма – мадхьямики и йогачары.

Ранний период рассматривался в плане изучения комментаторской литературы вокруг классических буддийских сутр в китайской традиции. В связи с этим было выявлено, что для трактовки важнейших буддийских положений в сочинениях раннего свода буддийских текстов «Хунминди» (Собрание сочинений, поясняющих великий путь [Будды]) использованы понятия традиционной китайской философии. В этих трактовках отразился процесс взаимодействия буддийских сотериологических принципов и религиозных верований китайцев, обусловивший основные направления адаптации буддийских ценностей к культурной среде китайцев, что предопределило новые горизонты для развития религиозно-философской мысли в средневековой китайской культуре.

В ходе выполнения данного проекта Ч.Ц. Цыреновым были введены в научный оборот и переведены с китайского языка сочинения: Хуэйюаня «Мин бао ин лунь» (О разъяснении учения о воздаянии); Чжэн Даоцзы «Рассуждения о бессмертии души» (Шэньбуме лунь); сочинения Хэ Чэнтяня «Да син лунь» (达性论, О постижении природы) и Янь Яньчжи «Ши да син лунь» (释达性论, Комментарии [к сочинению] «О постижении природы»).

Помимо ранних сочинений китайского буддизма исследованы классические буддийские сутры Махаяны: «Саддхарма-пундарика-сутра», «Нирвана-сутра» и «Аватамсака-сутра», был использован новый методологический подход, предложенный Л.Е. Янгутовым, рассматривающий сотериологическое содержание этих сутр в праздняпарамитском философском контексте.

Было показано, что тексты этих сутр создавались в концептуальной последовательности в контексте развития махаянских идей широкого пути спасения. Выразившись в сотериологическом плане в

постулатах: «Саддхарма-пундарика-сутры» о тождестве нирваны и сансары; «Нирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем; «Аватамсака-сутры» о тождестве всего сущего, содержащего в себе целостную природу Будды, – в философском плане они явились дальнейшим развитием праджняпарамитского учения о пустоте (шунье), таковости (татхате), единстве абсолютной и относительной истин (парамартха-сатьи и самврити-саитьи). Главной идеей философских концепций, выраженных в текстах этих сутр, стала идея единства, гармонии и тождества всего сущего.

На сотериологическую и философскую интерпретацию текстов «Саддхарма-пундарика-сутры», «Нирвана-сутры» «Аватамсака-сутры» в Китае оказали большое влияние социокультурные установки традиционного менталитета китайцев, сформированного под влиянием конфуцианских и даосских ценностей, определивших дальнейшее развитие буддизма Махаяны на Дальнем Востоке. В свою очередь, идеи этих сутр оказали большое влияние на конфуцианские и даосские ценности, определив тем самым перспективы дальнейшей эволюции традиционной культуры Китая.

В плане исследования тибетских текстов было установлено, что в тибетской буддийской традиции большое значение придавалось аутентичной устной трансмиссии буддизма и устной передаче (*lung, dbang*) буддийских текстов и практик по линиям преемственности. Поэтому для адекватного воспроизведения системы тибетского буддизма и понимания его специфики совершенно недостаточно ограничиться изучением лишь памятников буддийской письменности Тибета. Текстологические и филологические подходы изучения буддийских текстов недостаточны, если не сочетаются с систематическим изучением устной традиции тибетского буддизма.

Сотериологические ориентиры тибетцев были сформулированы индийским *пандитой* Дипамкара Шриджняной, знаменитым Атишей, прибывшим в Тибет в XI в. Суть этих ориентиров была изложена в его сочинении «Светильник Пути Просветления», в котором утверждалась идея постепенного пути просветления. Это сочинение положило начало формированию в Тибете письменных текстов класса «Ламрим». И.С. Урбанаева пишет: «К классу ‘Ламрим’ относятся многочисленные тибетские сочинения, посвященные объяснению *Постепенного Пути Просветления*, в заголовках которых присутствует либо этот термин «Ламрим», либо понятие о постепенном Пути или этапах Учения» (Урбанаева, 2013, с. 106). По е

словам, «тибетцы перенесли огромные трудности ради приезда Атиши в Тибет. Когда, в конце концов, этот Мастер Дхармы, являвшийся в Индии того времени признанным столпом подлинного Учения Будды, прибыл в Тибет, один из главных учеников, инициаторов приглашения Атиши, дхармараджа тибетского княжества Нгари Лхалама Чанчуб Вё, попросил его дать учение, которое принесло бы пользу тибетцам» (Урбанаева, 2013, с. 107).

Сотериологические принципы, изложенные в сочинении Атиши, получили дальнейшее развитие и систематизацию в учении выдающегося мыслителя, реформатора Чже Цонкапы. Им было дано «наиболее основательное с теоретической и практической точек зрения изложение системы «Ламрим» в контексте классических линий преемственности» (Урбанаева, 2013, с. 107). Чже Цонкапа составил в этом русле три сочинения: «Большой Ламрим», «Средний Ламрим» и «Малый Ламрим». Из всех этих сочинений наиболее почитаемым является «Ламрим чен-мо». Это сочинение, по словам Пабонгка Ринпоче, является «высшей презентацией всего безупречно целостного учения Чжово (Атиши) в качестве глубинных, особенных, несравненных инструкций, позволяющих реализовать Единство на уровне Более-Не-Учения за одну короткую жизнь в эпоху упадка» (цит. по: Урбанаева, 2013, с. 115).

На основе исследования тибетских текстов Пабонгка, Джамьяна Шепы, Ламы Цонкапы была выявлена система презентации Учения Будды и буддийской философии, характерной для школы Гелуг. Определены наиболее существенные моменты буддийской философии, получившие отражение в этих текстах, которые характеризуются развитием сложной и тонкой системы достоверного познания и принципиальной взаимообусловленностью философии и медитации, теории и практики, гносеологии и сотериологии.

Было установлено, что в тибетской буддийской традиции большое значение придавалось аутентичной устной трансмиссии буддизма и устной передаче (lung, dbang) буддийских текстов и практик по линиям преемственности. Поэтому для адекватного воспроизведения системы тибетского буддизма и понимания его специфики совершенно недостаточно ограничиться изучением лишь памятников буддийской письменности Тибета. Текстологические и филологические подходы к изучению буддийских текстов недостаточны, если не сочетаются с систематическим изучением устной традиции тибетского буддизма.

И.С. Урбанаевой переведены с тибетского языка главы из второго тома труда Пабонгка Ринпоче «Lamrinrnamgrollagbcangs», а также перевод главы «Lagmthong (Випашьяна) текста «Byangchublamrimchungbabzhugssо».

Участниками проекта была предпринята попытка сравнительного анализа формирования письменной традиции в Китае и Тибете. Проникновение буддизма в Китай и Тибет было тесно связано с проникновением туда его письменных текстов и становлением там собственной буддийской письменной традиции, отразившей сотериологические особенности формирующегося в этих странах нового религиозного учения. Эти особенности обусловили, в свою очередь, особенности направления и содержания их буддийского письменного творчества.

О характере буддийской письменной традиции в Китае и Тибете мы можем судить по сочинениям местных авторов, вошедшим в состав раздела буддийского канона китайцев «Цза цзан» и тибетского канона «Данчжур» и текстов категории «Сумбум». В этих сочинениях проявилось самостоятельное творчество китайцев и тибетцев в контексте буддийского мирозерцания с примесью национального колорита, отражающего специфические особенности китайского и тибетского буддизма.

Традиции буддийской письменности Китая и Тибета определялись тем положением, которое занимал буддизм в каждой из стран. В Китае даже во времена своего наивысшего расцвета буддизм оставался лишь одним из учений, имеющим свою определенную сферу. Рамками этой сферы ограничивалось письменное творчество буддистов. Поэтому, несмотря на свое влияние на литературу, искусство, традиционную философию, буддизм никогда не выходил за рамки религиозной сферы, его тексты всегда оставались сотериологически направленными.

В Тибете буддизм сумел заполнить все сферы жизнедеятельности общества, включая и сугубо светские. Поэтому тексты «Данчжура» и «Сумбумы» – это гораздо больше, чем религиозный канон. Это энциклопедия знаний. Мировоззренческий аспект всегда в ней занимал одно из центральных мест, поэтому буддийская письменность в Тибете не была сотериологически детерминированной.

Текст сочинения великого индийского мастера Атиши «Светильник Пути Просветления», изложенный специально для тибетцев, оказал влияние на религиозную практику в Монголии и Буря-

тии. Закономерно то, что в последующие века основные принципы учения, изложенного в этом сочинении, стали и в монгольском мире основной формой экспликации и публичной презентации буддийского учения.

В Монголии, как и в Тибете, буддизм сумел заполнить все сферы жизнедеятельности общества, включая политические и светские, что обусловило формирование концепции «единства двух законов», которые были сформулированы Пагба Ламой в период правления Хубилай-хана.

Концепция единства «двух законов» была изложена в «Белой истории» (Цаган Теуке). Полное название этого памятника «Белая история о десяти добродетелях» (Бира Ш. Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М., 1979. С. 90). Учение о десяти добродетелях, которым противостоят десять негативных деяний, представляет собой этическую концепцию буддизма, занимающую одно из центральных мест в буддийской сотериологии. Оно получило детальную разработку в сочинении Цзонкапы «Ламримчен мо» (Великий Ламрим) как путь, ведущий последователей буддизма к спасению. Однако в «Белой истории» этот путь был предназначен прежде всего правителям, адресован правящей элите, высшим иерархам ламаистской церкви. По словам Ш. Бира, «Белая история» «являлась кормчей книгой монгольских хаганов, призванной, как говорится в монгольских источниках, внедрять законы десяти добродетелей» (там же).

В памятнике получила разработку проблема соотношения светской и духовной власти в виде «двух законов» в управлении государством. При этом признавался примат светской власти над буддизмом.

Единство двух законов распространялось не только на политическую сферу деятельности глав церкви, оно охватывало и повседневную жизнь простых людей, определив тем самым специфические особенности «социального лица» буддизма на монгольской земле. Это «лицо» было привнесено и на территорию Бурятии.

Принцип единства двух законов – светского и духовного – имевший большое значение в политических реалиях Монголии, в Бурятии теряет свою политическую окраску, становится популярным, главным образом, на социокультурном и бытовом уровне. Этот принцип обусловил синкретизм духовного и светского, явившийся важнейшим фактором становления и развития письменных

текстов буддизма, которые способствовали успешному внедрению буддизма в сознание бурят.

В плане исследования буддийских текстов в контексте их взаимодействия с традиционной культурой Монголии и Бурятии определено, что в рамках тибетско-монгольской письменной традиции в Бурятии была сформирована собственно бурятская просветительская литература, развивавшаяся в русле буддийских сотериологических и этических принципов. Наиболее популярным жанром просветительской литературы стал жанр субхашит, которому характерен доступный стиль изложения, выгодно отличающий их от сплошных текстов религиозного нравоучения в стиле комментариев на положения Ламрима. Именно сочинения в жанре субхашит являются ценными источниками по психологии верующих, системе их ценностей и интересов. Дидактические цели в сочинениях жанра субхашит достигались не посредством отвлеченных общих рассуждений, а преимущественно при помощи демонстрации примеров из повседневной жизни простых мирян.

В произведениях бурятских религиозных деятелей отразился процесс самосознания бурятского народа, который проходил на фоне распространения грамотности среди бурят, создания собственных письменных произведений и пропаганды через них светских и религиозных знаний. Уже в XVIII в. буряты были приобщены к старомонгольской письменности, а в XIX в. эта письменность получила достаточно широкое для того времени распространение. Параллельно со старомонгольской письменностью распространялась русская грамота. В этой обстановке было совершенно закономерным становление двух течений бурятского просветительского движения: одно в рамках тибето-монгольской, а другое – в рамках русской, преимущественно революционно-демократической культуры.

Тибето-монгольское течение по сути своей было буддийским. Оно включало в себя как собственно религиозное направление, так и светское, хотя и в рамках буддийского мировосприятия. Деление на светское и религиозное направления в рамках тибето-монгольского течения было весьма условным. Так, например, И.-Х. Галшиев в сочинении «Зерцало мудрости разъясняющее, принимаемое и отвергаемое по двум законам», предписывающем правила нравственности духовной, повседневной, практической жизни бурят, излагал их согласно двум законам – светскому и религиозному. При этом светский закон выносился вперед. Тибето-монгольскую ветвь про-

светительского движения в Бурятии представляли также Д. Данжинов, Р. Номтоев, Т. Тобоев, братья Н. и Ц.-Ж. Сахаровы и др. Литературная деятельность первых бурятских интеллигентов была посвящена изучению и осмыслению истории бурят, приобщению широких масс к индийской, тибетской, монгольской, а также своей культуре, разъяснению и приспособлению к бурятской действительности буддийской догматики, распространению грамотности среди бурят, пропаганде светских и религиозных знаний.

По мнению участников проекта, исследование буддийских текстов на китайском, тибетском, монгольском и бурятском языках в сравнительном контексте, а также в контексте их взаимодействия с традиционными культурами имеет большую научную значимость для развития герменевтической методологии, а также компаративистских исследований. Исследование взаимодействия буддийских текстов с традиционными культурами выявляет ряд особенностей формирования буддийских традиций в странах ареала его распространения.

За весь период формирования буддийских текстов в странах ареала его распространения были сформированы как общие закономерности, так и специфические особенности этого процесса. В этих текстах отразилось влияние местных духовных традиций на философские и сотериологические установки буддизма, с одной стороны, влияние индобуддийского мироощущения на развитие традиционных культур стран ареала его распространения.

Возникнув в стране с высоким уровнем цивилизации, с весьма развитой письменной традицией, буддизм создал собственные тексты в огромном количестве и в большом разнообразии философского, психологического, сотериологического, этического и эстетического содержания. В этих текстах отразилось все богатство духовных ценностей буддизма. Распространяясь в другие страны (Китай, Тибет, Монголия и Бурятия), буддийские тексты претерпели определенную трансформацию, в результате которой были оформлены три направления развития письменных текстов буддизма: китайское, тибетское и тибетско-монгольское. Вобрав в себя весь колорит национальных традиций этих стран, буддийские тексты оказали огромное влияние на дальнейшее направление их культурной эволюции, составив при этом неотъемлемую часть их культурного наследия, его существенный и необходимый компонент.

Статьи данного сборника написаны в русле указанных выше выводов. В них нашли свое отражение как процесс становления и развития письменных текстов в ареалах распространения буддизма, так и влияние этих текстов на культурное развитие стран распространения буддизма – Китая, Тибета, Монголии и Бурятии.

В статье А.К. Хабдаевой «Принципы буддизма, представленные в Китае в ранних переводах абхидхармических текстов, и традиционное мировоззрение китайцев» рассматривается ранняя история формирования письменной традиции буддизма в Китае, начавшаяся с перевода текстов Абхидхармы с санскрита на китайский язык. По словам автора, «передача санскритских сочинений происходила с применением ассоциаций из китайской культуры». Китайская культурная традиция, не имевшая до буддизма опыт перевода иностранных сочинений с чужого языка, столкнулась с огромными трудностями. Эти трудности были связаны не только с отсутствием переводческого опыта, но и с особенностями китайского языка и менталитета. Потребовались многие годы и века для того, чтобы выработать методологическую стратегию и технику перевода. Поэтому вполне правомерно мы можем утверждать, что наряду со становлением буддийской письменной традиции в Китае стала формироваться культура перевода с иностранного на китайский язык.

В статье подчеркивается большая роль Дао Аня в становлении этой культуры. По мнению автора статьи, «результатом переводческой деятельности Дао Аня стало появление и закрепление в китайском языке новой лексики философского содержания. В терминологическом аппарате китайского буддизма появились такие понятия, как «фа» (закон 法) – «дхарма», «жулай» (так пришедший 如来) – «татхагата», «сян» (признак 相) – «лакшана», «вэйши» (только сознание 唯识) – «виджняптиматрата» и др. Использование метода транскрипции и метода буквального перевода санскритской терминологии имело большое значение для развития переводческой традиции Китая. Благодаря усилиям Дао Аня буддийская категориально-терминологическая концепция стала выделяться в самостоятельное направление, а не рассматриваться сквозь призму даосских понятий, как это было ранее. Буддийские понятия стали получать самостоятельное значение, избавляясь от даосского или конфуцианского облика». Автор подчеркивает, что учение Абхидхармы, представленное в ее текстах, внесло новый элемент в процесс развития китайской духовной культуры.

Проблема становления культуры перевода и письменной традиции буддизма, но уже на примере текстов Праджняпарамиты продолжает рассматривать И.С. Чанкова в статье «Роль письменных текстов в становлении буддизма в Китае».

Становление письменных текстов буддизма в контексте взаимовлияния и взаимодействия буддийских принципов с местными (даосскими) культурными традициями рассматривается в статье А.В. Чебунина «Антропологическая методология Сэнчжао». По его мнению, «к IV в. буддизм уже прочно закрепляется в Китае и начинается процесс становления его китайской формы, когда буддийское учение впитывало все больше традиционных китайских социально-культурных элементов. В то же время продолжала развиваться и переводческая деятельность, вышедшая благодаря Кумарадживе на новые возможности передачи оригинальных буддийских идей на китайский язык, а среди переведенной литературы доминирующую позицию стали занимать махаянские тексты». В качестве примера он приводит сочинения СэнЧжао, который «не только широко использовал даосские понятия и категории, но и открыто копировал форму изложения даосских трактатов».

Сочинения Сэн Чжао анализируются и в статье Е.Ж. Баяртуевой «Развитие идей Праджняпарамиты в сочинениях китайских буддистов». Автором рассматривается философско-сотериологическое содержание сочинений Сэн Чжао с точки зрения его влияния на формирование в Китае школы саньлунь, учение которой представляет собой дальнейшее развитие идей мадхьямики на китайской культурной почве. Как пишет Е.Ж. Баяртуева, «со времени проникновения буддизма в Китай прошло уже четыре века, когда в среде буддийских монахов появился Сэн Чжао, однако знание китайцами чужеродной религии все еще находилось на очень низком уровне. Успех Кумарадживы по переводу широкого спектра буддийской литературы во многом способствовал выходу из этого зачаточного состояния. Были переведены основные махаянские сутры, писались комментарии к ним, объяснявшие суть этих сочинений, а также самостоятельные трактаты, в которых китайские мыслители развивали основные идеи, содержащиеся в сутрах. Сочинения Сэн Чжао представляют собой новый этап в развитии китайской буддийской мысли в целом и становлении традиций Праджняпарамиты в Китае в частности».

Становление буддийских текстов в Китае в контексте взаимодействия буддизма с местной культурной традицией, но уже с другой позиции – позиции противостояния – рассматривается в статье Ч.Ц. Цыренова «Философские и эстетические идеи раннего китайского буддизма (по материалам творчества китайского монаха-отшельника Цзун Бина)». Он пишет: «Буддийское учение, проникнув в Китай, столкнулось с традиционными философскими учениями ханьского конфуцианства и даосизма, которые встретили его враждебно. Это вызвало бурные споры между ними, которые протекали в условиях долгого процесса перевода, интерпретации индобуддийских сочинений и адаптации буддийской религиозно-философской традиции к социокультурной среде раннесредневекового Китая. Дискуссии между буддистами и представителями местных учений продолжались и в период Южных и Северных династий, возникших после Поздней Хань и Троецарствия». Стоит обратить внимание на его таблицу имен, сторонников и противников буддизма.

В статье О.С. Литвинцева «Идеология раннего китайского буддизма (по материалам буддийских сочинений эпохи Восточная Цзинь» нашел свое отражение биографический жанр буддийских текстов, получивший большую популярность в Китае. Этот жанр восходит к древней традиции китайской письменной культуры. Достаточно вспомнить «Исторические записки» (Ши цзи) великого Сыма Цяня.

Махаянским текстам посвящена статья и Т.М. Зандановой «О влиянии махаянских сутр на становление концепций школы чань».

Школа Чань – одна из самых китаизированных школ, в которой наиболее ярко отразился синтез китайской и индобуддийской традиций. На формирование основных положений сотериологической концепции школы чань, по мнению автора, «повлияли сутры «Праджняпарамиты» (般若波罗密多经 – Баньжоболомидо цзин), «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» (金钢经般若波罗密多经 – Цзиньганцзинбаньжоболомидо цзин), «Аватамсака-сутра» (华严经 – Хуаянь цзин), «Вималакирти-сутра» (维摩经 – Вэймо цзин) и «Ланкаватара-сутра» (楞伽经 – Ланьцзя цзин). Сутры явились теоретическими источниками школы чань, опираясь на которые, она выработала свои уникальные принципы, развивавшиеся затем в активной духовной практике школы».

Письменным источникам другой школы китайского буддизма – школы направления Ваджраяны Мицзун – посвящена статья Л.Л. Ветлужской «Письменные источники Мицзун: Махавайрочана-сутра». Школа Мицзун не была столь популярна в Китае, как школа Чань. Она просуществовала весьма короткий срок. Тем не менее эта школа оставила свой глубокий след в религиозной культуре Китая, а также в его буддийской письменной традиции. По словам автора, «за короткий период становления и расцвета она оказала сильное влияние на культуру этой страны, привнесла культы многих божеств, ставших затем, уже независимо от Мицзун, популярными в Китае. Школа создала собственную традицию переводов и комментирования канонических произведений, в рамках Мицзун были написаны собственные сочинения, составлена классификация буддийских учений». В статье анализируется «Махавайрочана-сутра» (Сутра [Татхагаты] Великое солнце), ставшая каноническим произведением для школ направления Ваджраяны.

В статье А.Ц. Гулгеновой «О структурно-композиционной характеристике тибетоязычных историко-философских сочинений (сиддхант)» рассматриваются письменные источники буддизма Тибета. Автор пишет: «В тибетской и монгольской средневековой традициях сформировался особый жанр литературы, специально посвященный истории возникновения различных религиозно-философских учений, школ и сект не только буддизма, но и небуддийских религий, таких как брахманизм, бонпо и другие. Для этой литературы в среде тибетских, монгольских и бурятских буддийских ученых используется термин «дубта» (тиб. grubmth'a), что в европейской буддологической литературе более известно в санскритском варианте – «сиддханта». Произведения подобного жанра тибетских и монгольских мыслителей XVIII – начала XIX в. были направлены на овладение, комментирование и пропаганду древнеиндийского философского наследия буддизма. Обобщая и перерабатывая буддийскую философию с позиций своего времени, они написали огромное количество оригинальных работ, многие из которых получили признание и распространение в Тибете. Таким образом, на сегодняшний день тибетоязычные сиддханты являются одними из основных тибетских источников по истории философии и религии Древней Индии, что говорит о необходимости их скрупулезного исследования». В статье анализируются произведения выдающихся мыслителей Кунчен Жамьян Шадпы «Солнце, в совер-

шенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ, как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ», а также Чжанжа Ролби Дорже «Прекрасное украшение счастливой религии Шакьямуни и различия сиддхант», который «разработал проблемы сиддханты в теоретическом и методологическом аспектах на богатейших материалах древнеиндийской историко-философской литературы и на основе критического анализа взглядов своих предшественников – тибетских авторов».

Монгольские письменные традиции затрагиваются в статье Л.Л. Абаевой «Эволюция письменной культуры монгольских народов в период адаптации буддийской теории и практики». По мнению автора, «письменные традиции всей монгольской метаэтнической общности (Хамаг Монгол) в своей эволюции в историческом времени и в обширном пространстве их обитания – Великой Степи – представлены в достаточно широком диапазоне – это и памятники рунического письма; родовые и племенные печати (тамги); тексты пайдз средневекового периода; киданьское письмо; алфавит Али-Гали; монгол бичиг; бурятская старописьменная традиция; ойратское ясное письмо; соёмбо; горизонтальное квадратное письмо (алфавит Пагба); алфавит Агвана Доржиева, письменность Вагиндары; латинское письмо; кириллическое письмо». Письменность, ставшая базовой при формировании буддийской письменной традиции в Монголии, была составлена на основе уйгурского письма. И как считает Л.Л. Абаева, «этнокультурный анклав монгольских этносов, воспринявших буддийскую религиозную культуру на основе уйгурской письменности, несомненно имеет общие специфические черты с тибетской этнической традицией, чьи архаичные добуддийские религиозные обряд и ритуалы были практически идентичными. Однако здесь все же следует поставить вопрос – а не зря ли монголы восприняли и адаптировали именно уйгурскую основу письма и не были ли первоначально адептами уйгурской региональной формы буддийской теории и практики». Составленная на основе уйгурского письма монгольская письменность получила известность как старомонгольская письменность (монг. – *монгол бичиг*, бур. – *хуушан монгол*). «После адаптации буддийской теории и практики на территории монголосферы началась кропотливая работа по переводу Ганджура и Данджура на старомонгольскую вязь». В статье анализируется и кириллическое письмо, характерное для современной

Монголии. Однако при этом делается вывод о том, что «основной «багаж» буддийской теории и практики до сих пор находится в векторе вертикальной письменности для всех монгольских народов».

В статье Д.Г. Чимитдоржина «Деятельность пандито хамбо-ламы Дамба-Даржа Заяева (1710-1776) по распространению буддизма в Бурятии (по материалам бурятских летописей)» найдено свое отражение письменная традиция Бурятии. В статье С.И. Шоболовой на конкретном материале творчества бурятских религиозных деятелей исследовались особенности и закономерности формирования дацанской литературы на монгольском языке как целостного феномена, отображающего начало процесса становления собственной бурятской буддийской просветительской литературы в середине XIX в. В просветительской литературе большое место занимают бурятские летописи, содержащие исторические хроники и предания. Они стали важнейшим источником изучения буддизма в Бурятии. В них изложена история распространения буддизма в Бурятии, отражены библиографические данные бурятских религиозных деятелей. Большое внимание уделяется биографии первого пандито хамбо-ламы Дамбы-Даржа Заяева. Основываясь на этих летописях, а также исследованиях по их материалам, Д.Г. Чимитдоржин излагает библиографические сведения о Заяеве, подчеркивая его исключительную значимость в становлении буддизма в Бурятии.

Образ Д. Заяева был несомненно популярным среди бурят. Об этом говорит тот факт, что он получил свое отражение не только в исторических хрониках и преданиях, но и в фольклорном творчестве. Б.С. Дугаров пишет в статье «Отражение образа пандито хамбо-ламы Заяева в бурятском фольклоре»: «Фольклорное произведение о пандито хамбо-ламе Заяеве являет собой любопытный образец устного народного творчества, обращенного к буддизму и начальному этапу его распространения, начиная с XVIII века, на восточной окраине Российской империи». В статье дается анализ текста сказки, которая называется «Петр Первый и сын Заяя» (Петр Пеэрвэ Заяагай хубүүн хоёр), записанная «П.Д. Банзаракцаевым в 1960 году от Чойнзана Ишиева, с. Харгана Селенгинского района Бурятии. Опубликовано в книге «Бурятские народные сказки. Бытовые» (Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1981). Весьма характерным в контексте концептуального содержания данного сборника статей является высказывание автора статьи: «Несомненно, буддизм как система духовных ценностей общечеловеческого значения во многом опре-

делил черты традиционной культуры и национального мироощущения бурятского народа». Он относит пандито хамбо-ламу Дамбу-Даржа Заяева к высокой когорте деятелей бурят-монгольской культуры прошлых столетий, «проповедников широкого просвещения и гуманности», авторов многих произведений, «переводных и оригинальных», на тибетском и старомонгольском, бывшем родным языком для степных книголюбов, а в ряде случаев и на русском языке. «Про таких лиц пишут биографии, ставят памятники, посвящают юбилейные празднества, народ создает легенды».

В статье С.Р. Жимбеевой говорится о сочинении выдающегося бурятского ученого Г. Ц. Цыбикова «Буддист-паломник у святынь Тибета», которое автор обнаружил в библиотеке института «Карма Линг» в Авалоне (буддийский центр во французских Альпах). Сочинение Г.Ц. Цыбикова было издано на французском языке в 1992 г. парижским издательством «Издания народов мира». На титульном листе значилось: «Gombojab Tsebekovich Tsybikov. Un Pelerin Bouddhiste Dans les Sanctuaires du Tibet» (Гомбожаб Цебекович Цыбиков. Буддийский паломник в святынях Тибета). В связи с этим автор рассуждает о значимости данного сочинения, о деятельности Института Карма Линг, который «представляет линию преемственности Наланды», о значении Кагью Монлама для европейских буддистов.

О коллекции буддийских книг в турецкой библиотеке известного ученого-тюрколога, востоковеда, профессора Казанского университета Николая Федоровича Катанова, приобретенной и вывезенной в Константинополь (Стамбул) в 1914 г. премьер-министром Турции Хильми Пашой, говорится в статье З.М. Монгуш.

В статье С.З. Дашиевой «Метод символического истолкования текста буддийского искусства» анализируется текст буддийского искусства, выраженный в танкописи, иконописи. По ее словам, «танка – один из наиболее специфичных и выразительных видов буддийского искусства. Эти священные изображения, написанные на ткани, в своей форме восходят к кочевым временам. Танка создается как сакральный объект, с соблюдением всех необходимых ритуалов и используется как средство вдохновения медитативной визуализации». Тексты в буддизме, «в том числе и «живые» тексты эстетического «поля» культуры, характеризуются тем, что предусматривают диалог с воспринимающим, ориентированный на то или иное воздействие на него». Буддийское искусство, таким обра-

зом, представляет собой искусство, призванное «не доставлять «чистое» эстетическое удовольствие или вызывать эмоциональное переживание, но сообщать на языке образов и форм истины философско-религиозного порядка».

И, наконец, в статье А.С. Кибенко анализируется текст публичных выступлений, интервью, статей Его Святейшества Далай-ламы XIV. В результате этого анализа автор приходит к следующим выводам.

1. У Его Святейшества есть особенность говорить об общечеловеческих ценностях сквозь призму буддийских понятий и о буддийских понятиях сквозь призму общечеловеческих, современных и актуальных ценностей. Иными словами, Далай-лама говорит о буддизме общекультурным языком, а говоря об общекультурных явлениях, использует буддийскую терминологию. Тем самым его посыл остается исключительно буддийским: либо на уровне терминов в речах об этике и пр., либо на уровне общепонятных аналогий, которые в то же время являют собой идеи буддизма.

2. Исходя из предыдущего вывода можно сказать, что в речах Далай-ламы на разные темы видна непрямая пропаганда буддийского взгляда на жизнь. Теории и философские абстракции способны влиять на жизнь. Но, будучи продемонстрированы на личном примере и биографии автора, идеи имеют особую силу (вспомним влияние Жан-Жака Руссо). Его Святейшество в своих речах показывает возможность взаимопонимания в самом факте использования терминов разных культур для объяснения общих для этих культур идей. Его оптимизм и готовность к диалогу также являются положительными факторами. В речах нет миссионерства. Но популярность Далай-ламы на Западе говорит о том, что буддийское миропонимание (и благодаря его речам) широко распространяется в мире. Максимально понятный, логичный и простой язык речей о буддизме говорит о том, что Далай-лама хочет актуализировать основные идеи буддизма для максимального числа людей, в том числе небуддистов.

3. Говоря об идеях буддизма: сострадании, прекращении страдания, просветлении, нирване и проч., Далай-лама обращает внимание на этическую сторону учения. Далай-лама делает акцент на светской этике, общей для всех религий. Но идея любви и сострадания ко всем живым существам свойственна тибетской традиции и статусу Далай-ламы. В призыве к светской этике нет расхождения с буддийскими воззрениями.

4. Речи Далай-ламы не расходятся с его обязательствами, а именно: он пропагандирует общечеловеческие ценности; способствует диалогу между основными религиями; выступает за разрешение тибето-китайского конфликта; высказывается о разоружении.

5. Несмотря на то, что у Далай-ламы есть речи без буддийской терминологии, они составляют явное меньшинство. Но на уровне идей такие речи не вступают в конфликт с буддийским миропониманием.

Говоря об общечеловеческих этических вопросах и реализуя свои обязательства, Далай-лама использует буддийские понятия и, объясняя буддийские идеи, прибегает к несвязанным с этим учением примерам, за счет чего осуществляется не прямое распространение буддийского мировоззрения. Подобная манера может иметь больший эффект в современном мире, нежели прямая пропаганда.

В заключение следует отметить, что данный сборник статей рассчитан на историков, философов, религиоведов, а также всех, кто интересуется культурой Востока.

Литература

1. Урбанаева И.С. Труд тибетского мастера Дхармы Пабонгка Ринпоче 'Lamrimnamgrolagbcangs' ('Ламрим: Освобождение в наших руках') как источник сущностного Учения Будды // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии, Бурятии – 3. – Улан-Удэ, 2013.

2. Урбанаева И.С., Петонова Д. «Великие дебаты в Самье» и вклад Атиши и Цонкапы в утверждение индо-тибетской традиции Ламрим как основы буддийской цивилизации Тибета // Вестник БНЦ СО РАН. – 2013. – № 1(9). – С. 136-150.

3. Урбанаева И.С. Проблема реальности и сознания как основание различия буддийской и небуддийской философии: на основе посткартезианских медитаций и буддийских текстов // Мир Центральной Азии – 3. – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2012. – С.476-487 (1,2 печ. л.).

4. Урбанаева И.С. Буддизм в сравнительном контексте: что такое аутентичный буддизм // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. –2013. – № 3. – С. 78-87 (1 печ. л.)

5. Цыренов Ч.Ц. Основные концепции и понятия произведения Э.-Х. Галшиева «Зерцало мудрости» // Вестник Бурятского госуниверситета. Сер. Филология. – 2013. – №10. – С. 40-44.

6. Цыренов Ч.Ц. Буддийская антология «Хунминцзи» и ранний период китайского буддизма // Вестник Бурятского госуниверситета. Сер. История. – 2012. Вып. 7. – С. 26-32.

7. Цыренов Ч.Ц. Сино-буддийская концепция воздаяния в сочинении Хуйюаня «Мин баоин лунь» // Вестник Забайкальского государственного университета (Вестник ЗабГУ). – 2012. – № 8 (87). – С. 89-95.

8. Цыренов Ч.Ц. Чжэн Сяньчжи и его сочинение «Рассуждения о бессмертии души» // Вестник Амурского государственного университета. – Сер. Религиоведение. – 2013. – №3. – С. 122-131.

9. Янгутов Л.Е. Из истории становления письменной традиции Китая // Вестник Бурятского государственного университета. – Сер. Философия, социология, политология, культурология. – 2013. – Вып. 14. – С. 48-50.

10. Янгутов Л.Е. Концепция сознания и пустоты в сочинении Фа Цзана «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии – 3. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2013. – С.9-27.

11. Янгутов Л.Е. Поздние буддийские сутры в праджняпарамитском философском контексте // Мир Центральной Азии – 3. – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2012. – С.487-495 (1 печ. л.).

12. Янгутов Л.Е. Письменные тексты буддизма в религиозно-философской традиции Китая и Тибета // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Философия, социология, политология и культурология. – 2012. – Вып. 14. – С.12-14.

Принципы буддизма, представленные в Китае в ранних переводах абхидхармических текстов, и традиционное мировоззрение китайцев

В статье проанализированы проблемы адаптации важнейшего элемента буддийского учения – Абхидхармы – в китайском культурном пространстве. Автор считает, что процесс становления и развития китайско-буддийского перевода был тесно связан с абхидхармическим категориальным аппаратом. Основные этапы формирования традиции буддийского перевода в Китае можно проследить в деятельности виднейших переводчиков Ань Шигао, Парамартхи, Дао Аня и др. В статье также рассматриваются основные положения, характеризовавшие мировоззренческие установки учения Абхидхармы и традиционных китайских доктрин.

Идеи, терминология, принципы Абхидхармы являлись важнейшей частью содержания первых буддийских сочинений, переведенных на китайский язык. Теоретический инструментарий Абхидхармы стал мостом, объединившим индобуддийскую и китайскую философские традиции. Абхидхармические тексты в обработке Ань Шигао, Парамартхи, Дао Аня были наиболее ранней буддийской философской литературой, позволявшей составить систематическое представление о буддийской философии.

Родоначальником китайско-буддийской переводческой традиции и основателем абхидхармического направления в Китае является Ань Шигао (安世高, II – нач. III в.). Переводы Ань Шигао зафиксировали начальный процесс рецепции буддизма в Китае и являлись очевидным показателем становления буддийской переводческой традиции. Труды Ань Шигао сложно назвать переводами, это были скорее приближенные к источнику достаточно свободные толкования индобуддийских текстов. Передача санскритских сочинений происходила с применением ассоциаций из китайской культуры. По разным данным, Ань Шигао было переведено от 40 до 90 томов (цзюаней) канонических сутр. Большую часть переведенных Ань Шигао сочинений представляли тексты Тхеравады¹. В переводах Ань Шигао большое внимание уделяется объяснению учений о пяти скандхах (五蘊), двенадцати аятанах (十二处), восемнадцати дхату (十八界), двенадцати причинах зависимого происхождения (十二因

¹ Го Пэн. Чжунго фоззяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. Пекин, 2012. Т. 1. С. 61.

缘). Особое место в переводах Ань Шигао занимало описание метода Чжи гуань (止观). Детальному изучению он подвергал пояснение двух составляющих из «учения о трех [практиках]» (三学) – теория дхьяны (定学) и теория праджни (慧学). В его работах также освещалась концепция «не-я», разъяснялась необходимость отказа от привязанности к «собственному я». Ань Шигао часто обращался к учению о «четырех основах [становления] сознания» (四念住) и «шестнадцать практиках сознания» (十六特胜).

В IV в. благодаря активной проповеднической и переводческой деятельности Дао Аня (道安, 312-385 гг.) отмечается новая волна интереса к учению Абхидхармы¹.

Важно заметить, что, несмотря на приверженность идеям Махаяны и Праджняпарамиты, Дао Ань настаивал на необходимости детального исследования категориального аппарата индийской Абхидхармы. Дао Ань стал инициатором перевода многих хинаянских сочинений и способствовал росту интереса среди китайских буддистов к хинаянской проблематике. Значительная часть абхидхармических канонов была переведена в IV в. по его инициативе. Помимо этого он сам принимал участие в составлении некоторых работ. Так, при его активной поддержке Дхармананди (昙摩难提) перевел абхидхармические каноны «Мадхьямагама сутра» (中阿含经), «Эконтара агама сутра» (增一阿含经), «Тридхармака шастра» (三法度论). Сангхадэва (僧伽提婆) перевел «Абхидхарма джняна праштана шастру» (阿毗昙八犍度论) в 30 томах. Кумарабоддхи (鸠摩罗跋提) перевел «Абхидхарма хридая шастру» (毗昙心论), «Перепись Четырёх агам» (四阿含暮抄). Таньмоби (昙摩鞞, Дхармаприя)² перевел «Перепись Махапраджняпарамита шастры» (摩诃钵罗蜜经抄)³.

Большое внимание Дао Ань уделял проблеме точной передачи значения буддийских терминов. Поиски более совершенной концепции перевода заставили его критически пересмотреть метод «гэ и» (格译). Дао Ань предложил новые стандарты перевода буддийских текстов. При Дао Ане буддисты Китая стали пользоваться ме-

¹ Дао Ань был учеником знаменитого буддийского наставника, миссионера Фотудэна.

² Встречается написание имени Дхармаприя как 昙摩鞞.

³ Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Ч. 2. С. 23.

тодом воспроизведения санскритских терминов в китайской транслитерации. Из различных вариантов транслитерируемых санскритских терминов в китайском буддизме закрепились наиболее удачные. Кроме того, буддийские термины передавались через буквальный перевод санскритских терминов на китайский язык¹. Такая форма трансляции индобуддийских понятий позволяла избежать терминологических ошибок, возникавших в результате смешения с автохтонным категориальным аппаратом, и более корректно передавать оригинальное значение слова.

Результатом переводческой деятельности Дао Аня стало появление и закрепление в китайском языке новой лексики философского содержания. В терминологическом аппарате китайского буддизма появились такие понятия, как «фа» (закон 法) – «дхарма», «жулай» (так пришедший 如来) – «татхагата», «сян» (признак 相) – «лакшана», «вэйши» (только сознание 唯识) – «виджняптиматрата» и др. Использование метода транскрипции и метода буквального перевода санскритской терминологии имело большое значение для развития переводческой традиции Китая. Благодаря усилиям Дао Аня буддийская категориально-терминологическая концепция стала выделяться в самостоятельное направление, а не рассматриваться сквозь призму даосских понятий, как это было ранее. Буддийские понятия стали получать самостоятельное значение, избавляясь от даосского или конфуцианского облика.

Большое значение в процессе становления абхидхармической традиции в Китае имела деятельность Парамартхи (波罗木陀, китайское имя Чжэнь Ди 真谛, 499-569 гг.). В организованной им специализированной переводческой школе Парамартха вместе с другими буддийскими монахами (всего их было более 20 человек) переводил важнейшие буддийские сочинения. Среди переведенных



Дао Ань, Ши Дао-ань 釋道安. 312/314, совр. пров. Хэбэй, – 385. Буддийский мыслитель и религиозный деятель

¹ Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С. 36.

Парамартхой сочинений были «Вимшатики виджняпти матрата сиддхи шастра» (唯识二十论), получившая в переводе Парамартхи название «Да чэн вэй ши лунь» (大乘唯识论) – «Шафра только-сознания Махаяны», «Махаяна сампариграха шафра» (摄大乘论, 563 г.). Парамартхой был выполнен перевод важнейшего буддийского сочинения – «Абхидхармакоши» (阿毗达磨俱舍论) Васубандху, сыгравшего огромную роль в истории буддийской философии. Канон был переведен Парамартхой в 564-567 гг. (в VII в. н.э. перевод «Абхидхармакоши» был выполнен Сюань Цзаном).

Парамартха особое внимание уделял переводу трактатов Асанги и Васубандху. В ряду переведенных им сочинений значительное место занимают абхидхармические тексты: «Цзе цзе цзин» (解节经) – «Предисловие» и вторая часть из «Сандхинирмочана сутры» (解深密经), «Чжуань ши лунь» (转识论) – «Тримшики виджняпти матрата сиддхи шафра» (唯识三十论), «Шафра только-сознания» (唯识论) – в танском варианте перевода – «Шафра о двадцати только-сознаниях» (唯识二十论); «Шафра о различении срединности и крайности» (中边分别论) и т.д.¹ Благодаря усилиям Парамартхи, выполнившего перевод на китайский язык большого количества йогачаринских канонов, китайские последователи буддизма смогли познакомиться с учениями Татхагатагарбхи, Алая-виджняны, Виджняпти-матраты и др.

Не подлежит сомнению, что на момент начала распространения буддизма в первых веках нашей эры в Китае существовала собственная сложившаяся философско-мировоззренческая культура, отличавшаяся большим разнообразием и интенсивной интеллектуальной жизнедеятельностью. Основными представителями китайской духовной традиции на этапе становления буддизма, а также его идеологическими соперниками выступали конфуцианцы и даосы. Они являлись выразителями традиционных философских, религиозных, этических ценностей китайского общества. Конфуцианские морально-нравственные категории и даосские мистические практики, вплетаясь в общую культурную канву, создавали мировоззренческую картину добуддийского Китая. Эта картина имела стойкий социальный и политический оттенок. Самоидентификация китайца была непосредственным образом связана с обществом.

¹ Чжунго фоззяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. Ч. 2. С. 100.

Несмотря на значительную идеологическую разнородность, все же существовали некоторые общие принципы, характерные для большинства китайских мировоззренческих систем. К общим установкам, отражающим идеологические позиции автохтонных учений, можно отнести высокое ценностное восприятие человеческой жизни, признание реальности настоящего существования, принцип единства человека и космоса и др. Отличительными характеристиками китайской мыслительной традиции являлись натурализм, диалектика, субстанциализм и др. В философии Древнего Китая были сильны и материалистические тенденции, что проявлялось в вопросах возникновения и окончания мира вещей и явлений. Выразительным примером материализма и дуализма являются представления о началах Инь-Ян (阴阳) и пяти стихиях-элементах (五行), под которыми имелись в виду земля, дерево, металл, огонь, вода.

Тезис о единстве человека, общества и природы являлся одной из основных особенностей древнекитайской мировоззренческой традиции. Система человек-общество-космос представляла собой единый живой организм, в рамках которого происходило взаимодействие его составляющих. Поступки человека и космического начала находились в самой тесной связи и были взаимозависимы. Весь мир явлений воспринимался в качестве бесчисленной бесформенной единой субстанции. Мировой процесс безначален и бесконечен, в нем постоянно происходит борьба противоположностей, но в то же самое время все его антагонистические начала едины и тождественны. В этом заключается важнейшая черта, характеризующая суть китайской картины мира, – единство человека и космоса.

С другой стороны, этот единый космический организм подвергался постоянному изменению и потому характеризовался непостоянством. Он был наполнен взаимным антагонизмом противоположных начал Инь и Ян, потому в мире не существовало ничего постоянного. Процесс развития тьмы вещей «вань у» (万物) строился на принципе единства и борьбы, а также взаимного чередования противоположных начал – темного и светлого, твердого и податливого и т.д. Все события и явления, достигнув своего предела, последовательно сменяли друг друга. Таким образом, формировался круговорот явлений. Все старое постепенно замещалось новым, ничто не могло сохраняться в статическом неизменном состоянии.

Основные элементы, представляющие религиозную картину буддийского Китая, – это поклонение силам природы, святым-

небожителям, духам Неба и Земли, культ предков и др. Ключевые позиции в учениях занимали проблемы человека. Китайскую мировоззренческую традицию отличает сосредоточенность на человеке – его природе, ценностях, личностных качествах, определении иерархического положения в обществе и т.д. Предельное внимание к этим вопросам определяло и высокое значение обрядовой деятельности, призванной улучшить качество жизни человека. Проблемы потусторонней жизни не являлись первостепенными. Все сверхъестественные силы были призваны помогать человеку в процессе достижения счастья в настоящей жизни. Небо – абстрактная категория, находившаяся в отдаленной перспективе, – служило методом реализации вполне реальных задач человеческого существования. Даосское учение, демонстрировавшее на первый взгляд оторванность от проблем эмпирического мира, на самом деле было также самым тесным образом связано с вполне практическими целями и задачами в жизни человека. В центре системы находилась настоящая жизнь человека в настоящем времени.

Религиозные верования китайцев в абсолютном своем большинстве были связаны с культом почитания предков и сил природы. Исполнение обряда было призвано увеличить урожай, предугадать грядущее будущее, т.е. в большинстве своем заключало в себе практические цели и задачи. Благодаря учению Конфуция центр тяжести древних китайских религиозных представлений сместился от мира духов к миру человека.

Специфику религиозных верований добуддийского Китая определяли принципы рационализма и прагматизма, свойственные в первую очередь конфуцианству. Именно идеологическое доминирование конфуцианцев, по сути своей представлявших интересы служилого сословия, чиновничества, бюрократии, диктовало условия, формировавшие специфику китайской духовной культуры. Значительная часть религиозных верований древних китайцев, выраженная в культе Неба и культе предков, имела очевидную прагматическую социальную окраску.

Традиционное мировосприятие китайцев добуддийского Китая не имело развитой религиозной концепции и религиозных форм, тем более речь не шла о традиции государственной религии. Наиболее ранними проявлениями религиозных верований китайцев, исторически предшествовавшими конфуцианству и даосизму, были т.н. «шэнь сянь дао шу» (神仙道术) – учение о святых и магических

практиках. Эти культы имели широкое распространение в среде народных масс.

Помимо социальной ориентированности китайская религиозная традиция характеризовалась значительной степенью политизированности. До распространения буддизма в Китае уже сложилась прошедшая длительный исторический путь и успешно функционировавшая культура политической деятельности. Основной культурной доминантой, оказывавшей влияние на характер политических взаимоотношений добуддийского Китая, было конфуцианство. Для конфуцианства государство представляло собой модель, аналогичную модели семьи. Социальная и политическая иерархия основывалась на принципе подчинения младших старшим и подчиненных – правителю. Этические стандарты конфуцианства формировали в обществе строгую иерархическую структуру, в которой каждый был наделен четко установленными функциями – император управлял, подданный подчинялся, отец воспитывал, сын исполнял сыновний долг. В основе этой системы находился идеал благородного мужа «цзюнь цзы» (君子), следование которому предполагало наличие определенных моральных качеств. Согласно традиции, процесс государственного управления, власть в сознании каждого китайца имели непосредственную связь с культом Неба. Сакральный характер власти воспринимался как естественный, не вызывал вопросов в необходимости подчинения интересам власти всех членов общества.

Практически все направления древнекитайской философии признавали этот мир реально существующим. Мир духов в представлении китайцев был также натуралистичен и реален, духи выступали защитниками настоящего мира и хранителями его порядка. Характер взаимоотношений человека с духами (коих сложно назвать богами) был исключительно прагматическим. За помощью к духам обращались по всем житейским вопросам. На такой идейной основе строились базовые элементы китайского мировоззрения. Китайские учения фактически не акцентировали внимание на проблемах иллюзорности восприятия внешних явлений, для китайских мыслителей мир был реален априори.

Абхидхармическая концепция отличалась от традиционных китайских воззрений практически по всем указанным позициям. К примеру, в Абхидхарме утверждалась идея иллюзорности и пустотности внешнего мира, появление которого обусловлено влиянием причинно-следственных связей. Понимание иллюзорности внешних

феноменов приводило буддиста к пониманию ложности ценностей человеческого существования и соответственно связанных с ним ощущений и привязанностей. Абхидхарма исходила из положения о нереальности собственного «я». Жизнь признавалась подверженной страданию, и цель человеческого существования виделась в избавлении от страданий жизни и смерти, понимаемом как выход из цепи перерождений. Причиной всех страданий буддизм называл эффект сознания. От сознательных действий человека зависела объективно признававшаяся будущая карма. Появление всех вещей и явлений настоящего мира было связано с причинно-следственным законом. Неведение являлось основанием для порождения различного рода обусловленных аффектов – переживаний.

Различным было и отношение двух традиций к статусу человека. В конфуцианской мировоззренческой концепции положение человека в общей макрокосмической системе оценивалось достаточно высоко, он рассматривался в качестве одного из элементов «сань цай» (三才) – «трёх начал», наряду с небом и землей. Буддизм представил в Китае собственную классификацию живых существ, согласно которой человеческая жизнь не признавалась высшей формой существования, однако она предоставляла индивиду шанс при соблюдении определенных условий для достижения более благоприятного результата.

Необходимо отметить также и диаметрально противоположную ориентированность человеческого существования в древнекитайской и индубуддийской традициях. Китайская философия, главным образом, в лице конфуцианства постулировала принцип «жу ши» (入世) – включенность личности в общественную жизнь. Смыслом духовного совершенствования согласно Абхидхарме являлось положение «чу ши» (出世) – уход из настоящего мира.

Конечная цель человеческого существования – то, к чему человек призван стремиться в течение всей жизни, – рассматривалась в буддизме и в традиционных китайских учениях с разных позиций. Так, в учении буддизма в качестве основного сотериологического ориентира постулировалось «освобождение» от ложного «я». Через освобождение от ложного «я» предполагался выход из цепи условной зависимости настоящего существования. Достижение этой цели осуществлялось через преодоление эмпирических привязанностей и следование совокупности определенных морально-нравственных императивов, овладение теоретическими и практическими положе-

ниями учения. «Действование» в рамках буддийской идеологии ориентировано в первую очередь на преобразование сознания. В буддизме духовное действие начинается с исключения самой личности из системы мироощущения. Культура буддизма формирует такую систему нравственных ценностей, в которой человек совсем не представляет собой доминирующую фигуру, более того, он рассматривается здесь как иллюзия, от которой следует избавляться. Примечательно, что именно этот основополагающий принцип буддизма (отказ от иллюзии собственного «я») и противоречил по сути своей традиционному мировоззрению китайцев. Воспитанные в нормах конфуцианской морали жители Поднебесной прежде всего следовали принципам сыновней почтительности (сяо, 孝), совершенного мужа (цзюнь цзы, 君子), т.д., т.е. всем тем морально-этическим нормам, которые формируют социальную структуру, определяют место, поведение человека как существа общественного.

Несмотря на наличие принципиальных отличий, буддийская (индобуддийская) и китайская традиции имели и некоторые точки соприкосновения. Так, отсутствие образа бога-миросозидателя, положения о безатрибутности сущего, единстве противоположных начал и т.д. сближали мировоззренческие позиции буддизма и автохтонных китайских учений. Общность этих принципов была успешно реализована в процессе дальнейшего развития китайского буддизма. К примеру, положение о единстве противоположностей, постулируемое в китайской системе мировоззрения, оказалось созвучным буддийскому учению, а именно – праджняпарамитской концепции о единстве и взаимодействии противоположностей. Даосы были единомышленны с буддистами в отрицании любой формы насилия, войны, их также сближало формальное сходство, выраженное в идее ухода из мира, обращении к естественной природе и т.д. Эти моменты были использованы буддизмом в процессе адаптации к чуждой культурной среде.

Следуя своему принципу – относиться к любой идее исключительно критически, – китайская традиция тщательно анализировала и адаптировала буддийские положения. Учение о равенстве всех живых существ, актуальное для кастовой Индии и совершившее здесь интеллектуальную революцию, китайцами было воспринято в несколько иной плоскости. В Китае на первый план вышло не столько положение о равенстве живых существ, сколько положение о наличии природы Будды в каждом живом существе. Именно этот

тезис привлек особое внимание китайских последователей буддизма. Положение о наличии природы Будды во всем сущем нашло свое дальнейшее развитие в сочетании с конфуцианскими учениями о «доброй» (性善) и «злой природе человека» (性恶).

Китайскую традицию отличала сосредоточенность на вопросах эмпирического познания. В размышлениях конфуцианцев онтологическая тематика занимала второстепенные позиции. Представления даосов в этом направлении демонстрировали отсутствие систематики и не отличались наличием развитых религиозных идей. Буддизм принес в Китай элементы новой религиозной культуры – верования, теорию, практические методы. Распространение буддизма в Китае познакомило местное население с онтологическими и сотериологическими представлениями качественно нового формата и дополнило развитие автохтонной традиции в данном направлении. Учение Абхидхармы внесло новый элемент в процесс развития китайской духовной культуры. Учение о сознании, классификация дхарм, идея кармы, другие абхидхармические положения обогатили китайскую мировоззренческую традицию. Абхидхарма повлияла на процесс формирования культуры буддийского мышления в Китае, что во многом отразилось на характере самобытного культурного феномена китайского буддизма.

Литература

1. Го Пэн. Чжунго фочзяо сысян ши (История буддийской мысли Китая): в 3 т. – Пекин: Изд-во общественно-научных памятников, 2012.
2. Чжунго фочзяо (Китайский буддизм): в 4 т. – Шанхай: Восток, 1996.
3. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / под ред. М.Т. Степанянц, Н.В. Абаева. – Новосибирск: Наука, 1995. – 224 с.

Дополнительная литература

1. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел 1. Анализ по классам элементов / пер. с санскр., введ., коммент., историко-философское исслед. В.И. Рудого. – М.: Наука, 1990. – 318 с. (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV).
2. Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия: учеб. пособие. – М.: ЦОП ИФ РАН, 2003. – 246 с.
3. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – 480 с.
4. Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. – 272 с.
5. Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2010. – 276 с.

Фрагмент из сочинения «Абхидхарма джняна праштана ша-стра», переведенного на китайский язык монахом Сангхадэвой (僧伽提婆).

(阿毗昙八犍度论), 30 томов (大正藏 No. 1543 阿毗昙八犍度论)¹.

阿毗昙八犍度论第一卷

阿毗昙八犍度论序

释道安撰

阿毗昙者。秦言大法也。众祐有以见道果之至曷。拟性形容。执乎真像。谓之大也。有以道慧之至齐。观如司南察乎一相。谓之法。故曰大法也。中阿含世尊责优陀耶曰。汝诘阿毗昙乎。夫然。佛以身子五法为大阿毗昙也(戒定慧名无漏也)。佛般涅槃后迦旃延(义第一)。以十部经浩博难究。撰其大法为一部八犍度四十四品也。其为经也。富莫上焉。邃莫加焉。要道不行而不由。可不谓之富乎。至德无妙而不出。可不谓之邃乎。富邃洽各故。故能微显阐幽也。其说智也周。其说根也密。其说禅也悉。其说道也具。周则二八用各适时。密则二十迭为宾主。悉则味净遍游其门。具则利钝各别其所以。故为高座者所咨嗟。三藏者所鼓舞也。其身毒来诸沙门。莫不祖述此经。宪章鞞婆沙。咏歌有余味者也。然乃在大荒之外。葱岭之表。虽欲从之。未由见也。以建元十九年羸宾沙门僧伽提婆诵此经甚利。来诣长安。比丘释法和请令出之。佛念译传。慧力僧茂笔受。和理其指归。自四月二十日出至十月二十三日乃讫。其日捡校译人颇杂义辞。龙蛇同渊。金鑪共肆者。救救如也。和抚然恨之。余亦深谓不可。遂令更出。夙夜匪懈。四十六日而得尽定损可损者四卷焉。至于事须悬解起尽之处皆为细其下。梵本十五千七十二首卢(四十八万二千五百四言)。秦语十九万五千二百五十言。其人忘因缘一品云。言数可与十门等也。周览斯经有硕人所尚者三焉。以高座者尚其博。以尽漏者尚其要。以研机者尚其密。密者龙象翘鼻鸣不造耳。非人中之至恬。其孰能与于此也。要者八忍九断。巨细毕载。非人中之至练。其孰能致于此也。博者众微众妙。六八曲备。非人中之至懿。其孰能综于此也。其将来诸学者游槃于其中。何求而不得乎

迦旃延子造

符秦羸宾三藏僧伽提婆共竺佛念译

八犍度颂曰

杂结使智行四大根定见

¹ URL: http://fjyw.foxue.org/2007/626_0404/91434.html. Дата обращения: 12.05.2014.

阿毗昙杂犍度第一
世间第一法智人爱恭敬
无惭色无义最后说思品
世间第一法跋渠第一

云何世间第一法。何故言世间第一法。世间第一法何等系。当言欲界系耶。色界系耶。无色界系耶。世间第一法。当言有觉有观耶。无觉有观耶。无觉无观耶。世间第一法。当言乐根相应耶。喜根护根相应耶。世间第一法。当言一心耶。当言众多心耶。世间第一法。当言退耶不退耶。云何顶。云何顶堕。云何暖。此二十身见几我见我所见有几见。若无常有常见。于此五见是何等见何等谛断。此见若有常无常见。若苦乐见。若乐苦见。若不净净见。若净不净见。若无我有我见。若无因有因见。若有因无因见。若有无见。若无有见。于此五见是何等见何等谛断。此见此章意愿具演说。云何世间第一法。答曰。诸心心法次第越次取证。此谓世间第一法。次有说者。于诸五根次第越次取证。此谓世间第一法。如我义。诸心心法次第越次取证。是谓世间第一法。以何等故言世间第一法。答曰。如此心心法。诸余世间心心法为上为最。无能及者。故名世间第一法。复次此心心法。舍凡夫事得圣法。舍邪事得正法。于正法中越次取证。以是故言世间第一法。世间第一法何等系。当言欲界色界无色界系耶。答曰。世间第一法当言色界系。非欲界非无色界。以何等故世间第一法。不当言欲界系。答曰。不以欲界道得断盖缠。亦不能除欲界结。乃以色界道得断盖缠。亦能除欲界结。若以欲界道得断盖缠。亦能除欲界结。如是世间第一法当言欲界系。但不以欲界道得断盖缠。亦不能除欲界结。乃以色界道得断盖缠。亦能除欲界结。以是故世间第一法不当言欲界系。以何等故世间第一法。不当言无色界系。答曰。于等法中越次取证。先从欲界于苦思苦。后色无色界同也。若圣道起先办欲界事。后色无色界同也。设于等法中越次取证。先无色界于苦思苦。后欲色界同也。若圣道起先办无色界事。后欲色界同也。如是世间第一法当言无色界系。但等法中越次取证。先从欲界于苦思苦。后色无色界同也。若圣道起先办欲界事。后色无色界同也。以是故世间第一法。不当言无色界系。复次入无色定除去色想。不以无色想分别欲界。如缘苦法忍亦缘世间第一法。世间第一法当言有觉有观耶。无觉有观耶。无觉无观耶。答曰。世间第一法。或有觉有观。或无觉有观。或无觉无观。云何有觉有观。答曰。依有觉有观三昧。得世间第一法。是谓有觉有观。云何无觉有观。答曰。依无觉有观三昧。得世间第一法。是谓无觉有观。云何无觉无观。答曰。依无觉无观三昧。得世间第一法。是谓无觉无观。世间第一法当言乐根相应耶。喜根护根相应耶。答曰。世间第一法。或乐根相应。或喜根相应。或护根相应。云何乐根相应。答曰。依第三禅得世间第一法。是谓乐根相应。云何喜根相应。答曰。依第一第二禅。得世间第一法。是谓喜根相应。云何护根相应。答

曰。依未来禅依禅中间依第四禅。得世间第一法。是谓护根相应。世间第一法。当言一心为众多心耶。答曰。世间第一法。当言一心非众多心。以何等故世间第一法。一心非众多心。答曰。若世间第一法中间。不起余世间法唯有无漏。若当起者若小若等若妙。设使小者不越次取证。以何等故。不以退道于等法中越次取证。若当等者亦不越次取证。以何等故本不以此道越次取证。若当妙者。彼本心心所念法。此非世间第一法。若后心心所念法。此是世间第一法也。世间第一法。当言退不退耶。答曰。世间第一法不退也。以何等故世间第一法不退乎。答曰。世间第一法。谛顺谛满谛办。无空缺处无所有。不起若干心不得思惟。譬如士夫渡水度山谷坂若险难处。正身不回身未到顷意正必到。世间第一法亦复如是。谛顺谛满谛办。无空缺处无所有。不起若干心不得思惟。譬如五大馱水。一为恒迦。二为担扶那。三为萨牟。四为伊罗跋提。五为摩醯。尽趣大海无能断流无能障者。尽趣大海海满海办世间第一法亦复如是。谛顺谛满谛办。无空缺处无所有。不起若干心不得思惟。复次世间第一法苦法忍中间。彼无有一法疾于心者。当于尔时无能制者不得思惟。以是故世间第一法当言不退。云何顶法。云何顶法退。答曰。譬如漏一刻顷欢喜向佛法僧。如世尊言。与十六婆罗门说诸摩那。如漏一刻顷欢喜向佛法僧。是谓顶法。云何顶法退。答曰。以得顶法若命终已退不复现在。如有一人与善知识相得。从其闻法思惟内投计。信有佛道好法顺僧。色无常痛想行识无常。信思惟苦习尽道。彼或于余时不得善知识不闻法。不思惟内投计。于世俗信退。是谓顶法退。云何暖法。答曰。于正法中起慈欢喜。如世尊说。马师比丘满宿比丘。此二痴人于我法中无有毫厘暖法此二十身。见几见是我见我。所见有几见。答曰。五是我见十五是我所见。云何五我见。答曰。色我见痛想行识我见。是谓五我见。云何十五我所见。答曰。色我有见我中色色中我。痛想行识我有见我。我中识识中我。是谓十五我所见也。若无常有常见。是边见苦谛所断。有常无常见。是耶邪见尽谛所断。苦有乐见以恶法为最此名见盗苦谛所断乐有苦见。是耶邪见尽谛所断。不净有净见。以恶法为最。此是见盗苦谛所断。净有不净见。是耶邪见。或尽谛断或道谛断。若尽观不净此耶邪见尽谛所断。若道观不净此耶邪见道谛所断。无我有我见。是身耶邪见苦谛所断。有因无因见。是耶邪见习谛所断。无因有因见无作因作此戒盗苦谛所断。若有而言无见。是耶邪见或苦谛断。或习谛断。或尽谛断。或道谛断。若言无苦是耶邪见苦谛所断。若言无习尽道此耶邪见习尽道断。若无而言有见。此非见此耶邪智

阿毗昙初世间第一法跋渠竟(梵本五百二十八首卢)

阿毗昙杂犍度智跋渠第二

颇有一智知一切法乎。颇有一识识一切法乎。颇有二心展转相因乎。颇有二心展转相缘乎。以何等故一人前后二心不俱生乎。若人不可得亦无前心而就后心。以何等故忆本所作。以何等故忆识强记。以何等故忆而不

忆。以何等故祭祀饿鬼则得。祭余处不得。当言一眼见色二眼见色耶。耳声鼻香亦复如是。诸过去者一切无现耶。若无现者一切过去乎。诸过去者一切尽耶。若尽者一切过去乎。诸过去者一切没耶。若没者一切过去乎。若苦生疑是苦非苦耶。当言一心为众多心乎。若习尽道生疑是道非道。当言一心为众多心乎。颇有一心有疑无疑乎。云何名身。云何句身云何味身。有佛世尊告诸弟子。汝等痴人。此义云何。以何等故佛世尊告诸弟子汝等痴人乎。有六因。相应因共有因自然因一切遍因报因所作因。云何相应因。云何共有因。云何自然因。云何一切遍因。云何报因。云何所作因。若心使俱诸使心俱。彼使此心所使耶。设使心所使此心俱使。彼使此心俱使耶。若心使俱诸使心俱。彼使此心当断耶。设使心当断此心俱使。彼使此心俱断耶。灭因识云何灭因识灭因识几使所使。此章意愿具演说

颇有一智知一切法乎。答曰。无也。若此智生一切诸法无我。此何所不知乎。答曰。不知自然。不知共有法。不知相应法也。颇有一识识诸法乎。答曰。无也。若此识生一切诸法无我。此何所不达乎。答曰。不识自然。不识共有法。不识相应法。颇有二心展转相因乎。答曰。无也。此非一人若前未来俱生二心。非未来心与前心因。颇有二心展转相缘乎。答曰有。若一思惟无当来生心。彼当念时便生二心。若思惟有当来生心。彼当念时便生二心。若念无当来道生心。彼当念时便生二心。若念有当来道生心。彼当念时便生二心。若二有知他人展转心作缘。以何等故一人前后二心不俱生。答曰。无有第二次第缘。众生一一心转。如人不可得空也。前心不住。后心云何忆本所作。答曰。众生法中得如此智忆本所作。譬如刻印作字有所印处知字。则现亦知他所作已所作亦自知。彼亦不从来问。我亦不从往问汝作何字。彼亦不答我作是字。如印所作字自知作字。自所作亦知他所作亦知。如是众生法随所作则知所作法亦知。譬如有两两人知他人意各各相因。心彼一不从二。问汝云何相因彼亦不作是。答我作如是因缘亦知他人意法。得如是意各各相因。如是众生法得如是知随前法则知。复次一切心所念法定有因缘。及修意所作有力意常不忘失。以何等故忆而复忆。答曰。众生之法心自然回彼。次第智生。修意力强专意不忘。以何等故忆而不忆。答曰。众生之法意不自回彼。不次第智生。意渐渐微亦常多忘。以何等故祭祀饿鬼则到非余处也。答曰。此道自尔生入处法受身分尔是故得到。譬如鸟鸳鸯雁鹤孔雀鹦鹉千秋共命鸟。能飞虚空然鸟不神于人。不大于人。神力不能胜人。德不能大人。法自应尔生彼受身而飞行。譬如一泥犁一畜生道一饿鬼界。皆识宿命亦知他意。亦能雷电兴云风雨。作此种种。然不能胜人。神不能大人。力不能胜人。然其法自尔生入受身所作便果。复次有人长夜行淫。如是贪如是念如是欲如是思惟。彼便娶妇生儿。为儿娶妇为孙娶妇。亦作是言。我当有儿。儿当有儿。我死后若堕饿鬼。复当念我与我揣食。彼长夜作如是欲。作如是念。作如是贪。作如是思惟。所念便果。当言一眼见色耶。二眼见色耶。答曰。二眼见

色。以何等故二眼见色。答曰。如合一眼而视色不净便起不净识。如开两眼而视色便起净识。如合一眼而视色起净识。如开两眼而视色起不净识。不得作是说两眼见色。但合一眼而视色起不净识。开两眼视色起净识。是故两眼见色。如合坏灭没亦如是。耳声鼻香亦复如是。诸过去者一切不现耶。答曰。或过去非不现。云何过去非不现。答曰。如优陀耶言。一切结过去于园离园去。于欲不染欲如炼真金。是谓过去非不现。云何不现非过去。答曰。如有一人乘神足不现。或以咒术或以药草。此谓不现非过去。云何过去亦不现。答曰。诸行起始起生始生成始成。得尽去无现变易过去。过去世摄过去世。是为过去亦不现。云何不过去亦不现。答曰。除上尔所事诸过去者一切尽乎。答曰。或过去非尽。云何过去非尽。答曰。如优陀耶言。一切结过去于园离园去。于欲不染欲如炼真金是谓过去不尽。云何尽不过去。答曰。如世尊言。是谓圣弟子尽地狱畜生饿鬼恶趣道。是谓已尽不过去也。云何过去亦尽乎。答曰。诸行起始起生始生成始成。得尽去无现变易过去。过去世摄过去世。是谓过去亦尽。云何非过去非尽。答曰。除上尔所事。复次我今当说结。结或过去非尽或尽非过去。或过去亦尽。或不过去亦不尽。云何过去不尽。答曰。诸过去结不尽。有余不灭不吐。是谓过去不尽。云何尽不过去乎。答曰。诸未来结已尽无余已灭已吐。是谓尽不过去。云何过去亦尽。答曰。过去结已尽无余已灭已吐。是谓过去已尽。云何不过去亦不尽。答曰。未来结不尽有余不灭不吐。及现在诸结。是谓不过去亦不尽。诸过去者尽没乎。答曰。或过去不没。云何过去不没。答曰。如优陀耶言。一切结过去于园离园去。于欲不染欲如炼真金。是谓过去不没。云何没非过去。答曰。我今当说狭小事如小舍。言舍没街巷器。小眼见色言眼没。是谓没非过去。云何过去亦没。答曰。诸行起始起生始生成始成。得尽去无现变易过去。过去世摄过去世。是为过去亦没。云何非过去亦非没。答曰。除上尔所事。复次我今当说结。结或过去非没。或没非过去。或过去亦没。或不过去亦不没。云何过去非没。答曰。诸过去结未尽有余不灭不吐。是谓过去非没。云何没不过去。答曰。诸未来结以尽无余已灭已吐。是谓没不过去。云何过去亦没。答曰。诸过去结已尽无余已灭已吐。是谓过去亦没。云何不过去亦不没。答曰。诸未来结未尽有余不灭不吐。及现在结。是谓不过去亦不没。若苦生疑是苦非苦。当言一意为众多意耶。答曰。是苦一意无苦二意若习尽道生疑是道非道。当言一意为众多意耶。答曰。是道一意无道二意。颇有一意是疑不疑。答曰。无也。于苦有疑于苦无疑。非为苦疑非为苦无疑。于习尽道疑于道无疑非为道疑非为道无疑。云何名身。云何句身。云何味身。名身云何。答曰。名者分别语有增数相施設说转名。是为名身。云何句身。答曰。如是句身得义满记彼此业。世尊亦说

诸恶莫作诸善奉行自净其意
是诸佛教

诸恶莫作此一句。诸善奉行此二句。自净其意此三句。是诸佛教此四句。如是句义满记彼此业。是谓句身。云何味身。答曰。字身说味身。世尊亦说。颂是偈相。字是味相。名是依偈造者。偈体如是字说味身。是谓味身。如佛世尊告诸弟子称言痴人。此义云何。以何等故佛世尊称言痴人。答曰。佛世尊法中。不顺戒行犯众过事。无果实行故称痴人。复次佛世尊不顺教诫教使顺法故称痴人。是佛世尊常训诲语。如今和上阿阇梨教训弟子。称言痴人所作非法造不善事。佛世尊亦复如是告诸弟子称曰痴人。有六因。相应因共有因自然因一切遍因报因所作因。云何名相应因。答曰。痛痛相应法相应因中因。痛相应法痛相应因中因。想思更乐忆欲解脱念三昧。慧慧相应法相应因中因。慧相应法慧相应因中因。是谓相应因。云何共有因。答曰。心心所念法共有因中因。心所念法心共有因中因。复次心心所回身行口行共有因中因。复次心心所回心不相应行共有因中因。心所回心不相应行心共有因中因。复次共生四大展转共有因中因。是谓共有因(因中因展转相生义也)。云何自然因。答曰。本生善根后生善根。与善根相应法。自界自然因中因。过去善根未来现在善根。与善根相应法。自界自然因中因。过去现在善根未来善根。与善根相应法。自界自然因中因。无记根亦复如是(四痛一爱二五邪见三憍慢四无明也)。本生不善根后生不善根。与不善根相应法。自然因中因。过去不善根。未来现在不善根。与不善根相应法。自然因中因。过去现在不善根。未来不善根。与不善根相应法。自然因中因。是谓自然因。云何一切遍因。答曰。本生苦谛断一切遍使。后生习尽道思惟断使。与使相应法。自界一切遍因中因。过去苦谛断一切遍使。未来现在习尽道思惟断使。与使相应法。自界一切遍因中因。过去现在苦谛所断一切遍使。未来习尽道思惟断使。与使相应法。自界一切遍因中因。习谛所断亦复如是。是谓一切遍因。云何报因。答曰。诸心心所念法受报色。心心法心不相应行。彼心心法此报报因中因。复次诸身口行受报色。心心法心不相应行。是彼身口行此报报因中因。复次诸心不相应行受报色。心心法心不相应行。彼心不相应行此报报因中因。是谓报因。彼云何所作因。答曰。眼缘色生眼识。彼眼识眼所作因中因若色彼共有法彼相应。耳声耳识鼻香鼻识舌味舌识。身细滑身识。意法意识。彼共有法彼相应。色法无色法。可见法不可见法。有对法无对法。有漏法无漏法。有为法无为法。如是诸法所作因除其自然。耳鼻舌身意缘法生意识。彼意识识所作因中因。若彼法共有法彼相应。眼色眼识耳声耳识鼻香鼻识舌味舌识身细滑身识。彼共有法彼相应。色法无色法。可见法不可见法。有对法无对法。有漏法无漏法。有为法无为法。如是诸法所作因中因。除其自然。是谓所作因。若心使俱诸使心俱。彼使此心所使耶。答曰。或所使或不所使。云何所使。答曰。诸使未尽此所使。云何不所使。答曰。诸使尽此不所使。设使心所使此心俱使。彼使此心俱使耶。答曰。或是彼非余。或是彼是余。云何是彼非余。答曰。苦智生习智不

生。若心习谛所断苦谛所断。缘是谓是彼非余。云何是彼是余。答曰。人染污心一切被缚系。是谓是彼是余。若心使俱诸使心俱。彼使此心当灭耶。答曰。或灭或不灭。云何灭。答曰。诸使于彼缘灭是谓灭。云何不灭。答曰。诸使于彼缘未尽是谓不灭。相应诸使此使何所灭。答曰。诸使缘灭也。如是汝语使缘灭耶。答曰。如是若作是语诸使尽谛道谛所断无漏缘此使何所灭。此灭彼灭此事不然。如向者语。诸使尽谛道谛所断有漏缘。此尽彼当言尽。设诸使心所断此断心俱使。彼使此心俱使耶。答曰。或是彼非余。或是彼是余。云何是彼非余。答曰。若心无染思惟所断。是谓是彼非余。云何是彼是余。答曰。若心有染是谓是彼是余。尽缘识云何。答曰。苦智生习智未生。若心习谛所断苦谛所断缘。是谓尽缘识。彼识几使所使。答曰。十九一心耶不也。欲爱未尽苦智生习智未生。若欲界心习谛所断苦谛所断缘。是谓尽缘识。此识几使所使。答曰。欲界习谛所断七。欲爱尽色爱未尽苦智生习智未生。若色界心习谛所断苦谛所断缘。是谓尽缘识。彼识有几使所使。答曰。色界习谛所断六。色爱尽无色爱未尽。若苦智生习智未生。若无色界心习谛所断苦谛所断。缘是谓尽缘识。彼识几使所使。答曰。无色界习谛所断六

智品第二竟(梵本二百三十首卢长二十字)

Роль письменных текстов в становлении буддизма в Китае

В статье рассмотрена история развития методов перевода и адаптации индo-буддийских сочинений и религиозно-философских терминов буддизма на китайский философский язык II-V вв. н.э.

Становление буддизма в Китае составляет одну из самых ярких страниц истории распространения буддизма в странах Восточной Азии. Здесь впервые столкнулись две величайшие и древнейшие мировые цивилизации. Это не могло не отложить существенный отпечаток на характер их взаимоотношений. Ведь до этого Китай и Индия имели отношения с цивилизациями, нижестоящими по уровню их развития, поэтому здесь не было речи об их взаимоотношениях, а скорее, об их влиянии на более низкие цивилизации. Обе цивилизации имели богатые письменные традиции, и Китай, в первую очередь, пыталась познакомиться с другой культурой через письменные тексты.

Появление буддизма в Китае связано со многими легендами и апокрифами. В наиболее известной из них сообщается о весте сне императора Мин-ди, который увидел золотого идола и, узнав от своего Фу-И, что это и есть Будда, послал послов в Индию за сведениями о нем и его священными текстами. Какие бы мифы ни существовали, но появление письменных текстов в Китае присутствует во всех легендах.

Уже первые шаги буддизма были непосредственно связаны с переводами буддийских текстов. Это во многом объясняется тем, что страна с высокой письменной культурой стремилась понять чужое учение, в первую очередь, через письменные тексты [Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995. С.5]. Для китайцев с их богатой письменной традицией текст имел огромное значение. Культура текста восходит к эпохе Шань-Инь. Об этом свидетельствуют древнейшие надписи китайского языка на костях и черепашьих панцирях, служивших для гадания (XIII-XI вв. до н.э.), а также на бронзовых сосудах [Яхонтов С.Е. Древнекитайский язык. М., 1965. С. 8]. Все эти найденные предметы выступали как текст. Согласно определению М.М. Бахтина, «текст выступает как первичная данность, является непосредственной действительностью...Текст – это своеобразная

монада, отражающая всю совокупность данной смысловой сферы. Каковы бы ни были цели исследования, исходным пунктом может быть только текст» [Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 281-283]. Для китайцев эпохи Хань, впервые знакомящихся с буддизмом в качестве текста как отражения ценностей буддийского вероучения, явились сутры. Перевод буддийских сутр с санскрита на китайский язык – это яркий пример значимости текста в истории развития культурных ценностей. По мере совершенствования переводов развивался процесс осмысления нового учения, в основе которого был текст. В зависимости от текста китайцы становились приверженцами конкретного направления. По словам Л.Н. Меньшикова, «каждое из направлений имело среди огромного количества сочинений буддийского канона свои излюбленные тексты, на основании толкования которых и строилась доктрина» [Меньшиков Л.Н. Изучение древнекитайских письменных памятников // Вестник АН СССР. 1967. №11. С. 61].

Начало интенсивного перевода буддийских текстов на китайский язык пришлось на середину II в. н.э. В это время наиболее приемлемыми и удобными при переводе буддийских терминов были термины даосизма. Например, одно из основных понятий буддизма «нирвана» воспринималось как постижение дао и переводилось термином «увэй». Такой метод сильно искажал буддийское учение в целом. Постепенно был выработан метод «гэ-и». «Метод «гэ-и» – это метод понимания буддийских текстов через традиционные китайские идеи. Это метод сознательного поиска схожих черт между буддийскими и китайскими учениями, использование традиционных терминов и понятий для перевода буддийских. Но это не механическое использование китайской терминологии, а целенаправленный поиск эквивалентов буддийским понятиям, идеям и выработка определенных стандартов применения этих эквивалентов при передаче содержания буддийских текстов... Такой метод постижения облегчал понимание буддийских текстов, но не давал точного представления о них, не раскрывал их глубинной сути» [Янгутов Л.Е. Становление праджняпарамиты в Китае // Вестник БГУ. 2004. Вып. 10. С. 268]. Этот метод не был единственным способом перевода, например, Дао-Ань начал использовать метод транскрипции буддийских понятий. Введенный им метод перевода буддийских текстов дал возможность не так часто использовать даосские термины. Но этот метод, используемый в других странах, в Китае не

прижился в силу специфики его языка. Невозможно было фонетически точно воспроизвести смысл того или иного термина, а эта проблема, в свою очередь, затрудняла восприятие и понимание буддийского учения. Поэтому переводчики старались находить более доступные для китайцев переводы буддийских текстов.

Качественный перевод буддийских текстов связан с именем Кумарадживы, который во многом отошел от традиционного метода перевода, но при этом с точностью сохранил замысел текста и осуществление этого замысла. Как отмечает М.М. Бахтин, всякий текст имеет своего автора. В нем выявляются всевозможные виды, разновидности авторства. А также М.М. Бахтиным выделяется два момента, определяющие текст как высказывание: его замысел и осуществление этого замысла. Динамическое взаимоотношение этих моментов, их борьба определяют характер текста. [Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. 1979. С. 282]. Очевидно, именно благодаря такому подходу Кумараджива при переводе буддийских текстов смог сохранить динамическое взаимоотношение указанных М.М. Бахтиным двух моментов. Благодаря качественным переводам письменных буддийских текстов буддизм сумел окрепнуть в Китае, более того, сегодня со многими письменными буддийскими источниками мы можем ознакомиться только в китайском варианте.

Литература

1. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск, 1995.
2. Яхонтов С.Е. Древнекитайский язык. – М., 1965.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
4. Меньшиков Л.Н. Изучение древнекитайских письменных памятников // Вестник АН СССР. – 1967. – №11.

Антропологическая методология Сэнчжао

В статье подробно рассмотрены особенности процесса становления письменных текстов буддизма в контексте взаимовлияния и взаимодействия индобуддийских принципов с местными (даосскими) культурными традициями.

К IV в. буддизм уже прочно закрепляется в Китае и начинается процесс становления его китайской формы, когда буддийское учение впитывало все больше традиционных китайских социально-культурных элементов. В то же время продолжала развиваться и переводческая деятельность, вышедшая благодаря Кумарадживе на новые возможности передачи оригинальных буддийских идей на китайский язык, а среди переведенной литературы доминирующую позицию стали занимать махаянские тексты.

Успех Махаяны в Китае был обусловлен в первую очередь теми возможностями развития личности, которые предлагало это учение. Интроспективная рационализация сознания как метод совершенствования архата уже имела в Китае аналогию в социальной рационализации благородного мужа конфуцианцев. К тому же асоциальная позиция архата напрямую противоречила социально ориентированному менталитету китайцев. Поэтому китайцев привлек образ бодхисаттвы с его активной социальной позицией и интуитивной мудростью. Концепция кармического воздаяния также оказалась весьма созвучной утилитарному мышлению Китая, что обусловило популярность религиозной формы буддизма среди простого народа.

В результате развитие личности в китайском буддизме проходило в русле учения Махаяны, которое полностью восприняло концепцию совершенствования раннего буддизма, но объявило ее более низким уровнем. Это развитие в полной мере использовало тот потенциал, который был заложен в учении раннего буддизма, и во многом подчинялось законам развития и функционирования индивидуального сознания, что было обусловлено психологическим уклоном всего буддийского учения.

Если в раннем буддизме основной акцент был сделан на рационализацию сознания, где практика созерцания являлась действенным методом интроспективной рационализации, то в практике Махаяны акценты были изменены. Рационализация сознания соответ-

ствовала этапам развития сознания, но не являлась его высшей точкой, поскольку выше рационального уровня находится уровень сознания, характеризующийся интуитизацией и креативностью мышления, что дает нам право назвать его также креативно-интуитивным уровнем. Конечно, и в раннем буддизме уделялось достаточно внимания развитию этого креативно-интуитивного уровня сознания, методом чего служили *самадхи* и *випашьяна*, но этой практикой занимались только достаточно продвинутые адепты, коих было не столько много в общей массе последователей буддийского учения, практиковавших, как было уже отмечено, методы рационализации сознания.

Таким образом, адепты Махаяны не только соответствовали общей тенденции развития общественного и индивидуального сознания, но и в определенной степени определяли эту тенденцию, обоснованно объявив свою теорию и практику более высоким уровнем развития буддийского учения.

В раннем буддизме сотериологической целью являлась *нирвана*, а социально-аксиологическим идеалом – *архат*. В буддизме Махаяны сотериологической целью стало *наивысшее совершенное и полное просветление* (аннутага самьяк самбодхи, пути, 菩提, аноудоло саньямо саньпути, 阿耨多罗三藐三菩提 или ушан чжэндэн чжэнцзюе, 无上正等正觉), в основе которого лежала *праджня* как интуитивная мудрость и озарение, а социально-аксиологическим идеалом стал *бодхисаттва*.¹ И именно эти понятия определяли соответственно психологический и социальный аспекты совершенствования Махаяны и китайского буддизма.

Развитие концепции совершенствования буддийского учения определялось развитием его теоретического содержания. Но такое кардинальное развитие концепции совершенствования, какое можно наблюдать в учении Махаяны, было бы невозможным без теоретического фундамента самого этого изменения и развития. И таким теоретическим фундаментом выступило положение о различных методах и способах проповеди, обусловленное различием природы людей. В *«Лотосовой сутре»* Будда объясняет это положение таким образом: *«Зная, что все живые существа имеют различные желания, глубоко в сознании к ним привязаны, я, следуя их изначальной природе, через различные условия, сравнения, слова, и силу*

¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 52.

*уловок, проповедую Дхарму»*¹. Различные *методы и средства поучения* (упайя, фанбянь, 方便) также понимаются как *уловки*, с помощью которых Будда приводил заблуждающихся людей к спасению. Широко известна притча из «*Лотосовой сутры*» о горящем доме и старце, спасшем своих детей с помощью силы уловки. Сказав детям, что их ждут любимые игрушки, старец тем самым заставил их выбежать из горящего дома и спас их от огня².

Подобное различие методов проповеди служило веским аргументом для развития теоретических концепций и практики совершенствования буддийского учения. Приверженцы Махаяны изначально подчеркивали, что их уровень проповеди относится к более высокому уровню природы человека, поэтому недоступен для понимания тем, у кого природа недостаточно «созрела» для восприятия этих новых истин. Более того, то, что является благом для одних, может навредить другим. В этой же сутре Будда говорит: «Не проповедуй эту сутру обывателям с мелким сознанием, которые глубоко привязаны к пяти чувственным желаниям. Услышав, они не смогут понять ее, поэтому не нужно им проповедовать. Если человек не верит и поносит эту сутру, то он прерывает все свои семена Будды в этом мире»³.

В результате различные уловки или методы проповеди Дхармы, направленные на различных людей, обусловили и различные методы совершенствования. В свою очередь, это было подкреплено положением о непривязанности к концепциям и методам совершенствования. Уже в раннем буддизме Дхарма сравнивалась с плотом, служащим лишь только подручным средством для переправы на другой берег, под которым понималась нирвана, и оставляемым за ненужностью в дальнейшем пути продвижения к полному освобождению. Соответственно учение Махаяны, объявившее новые ориентиры совершенствования, представило и новые концепции и методы этого совершенствования.

Наивысшее совершенное и полное просветление представляли собой результат постижения истинной реальности, вытекающей из отождествления онтологической и гносеологической истин. Как

¹ 妙法莲华经卷第一方便品第二 p0007b // 大正新修大藏经 № 0262 (7 цз.) (Лотосовая сутра).

² Там же. 卷第二譬喻品第三.

³ Там же.

конечная цель совершенствования концепция данного просветления являлась развитием концепции нирваны, представляющей онтологическую истину. Другими словами, достижение нирваны характеризовалось в большей степени отождествлением законов собственного существования законам высшей реальности, не выразимой вербальными средствами. Поэтому в раннем буддизме основное внимание уделялось пути достижения этого отождествления. С развитием теории и практики буддийского учения упор был перенесен на невербальное, интуитивное постижение этой высшей реальности, что и характеризовало отождествление онтологической и гносеологической истин.

Данное развитие было обусловлено расширением социальных возможностей достижения спасения. Тот способ существования, который предполагал достижение нирваны, уже не удовлетворял новым запросам. Разрыв социальных связей, жизнь в сангхе и постоянный интроспективный контроль, определявший узкий и эгоистичный круг спасения – все это было отодвинуто на уровень Малой Колесницы – Хинаяны. Взамен предлагался широкий круг спасения Большой Колесницы – Махаяны, предполагавший активное социальное существование. Подобное социальное существование было возможным лишь при дальнейшем совершенствовании сознания, обуславливающим спонтанное добродетельное поведение. Рационализация сознания, действенная в рамках монашеского существования, в социальных отношениях приводила к формализации, лишенной эмоционального сочувствия и переживания. Поэтому акцент был сделан на непосредственное, спонтанное проявление того содержания сознания, которое предполагало чистоту помыслов и отсутствие грязных мыслей.

Таким образом, развитие практики совершенствования буддийского учения прошло следующие два этапа. Первоначально отвергалась эмоционально-чувственная обусловленность жизнедеятельности как источник потребительского поведения и провозглашался принцип интроспективной рационализации сознания для ликвидации этой самой эмоционально-чувственной обусловленности и введения жизнедеятельности в рамки строго рационализованного поведения, не признающего и эмоциональные этические нормы. Данный этап предполагал разрыв традиционных социальных отношений и ограничение их по возможности рамками сангхи. На втором этапе, характеризующем учение Махаяны, данная интроспек-

тивная рационализация отодвигалась, и выдвигался принцип очищения сознания от какого-либо рационального содержания и культивирование милосердия, что обуславливало интуитивно-спонтанное, непосредственное добродетельное реагирование и поведение. Это определяло активную социальную позицию адептов Махаяны.

Практика совершенствования Махаяны не отрицала практику Хинаяны, как не отрицала и сангху. Вобрав в себя все лучшие достижения практики совершенствования Хинаяны, учение Махаяны развило эту практику в соответствии с логикой развития индивидуального сознания. При этом сангха оставалась центральным звеном как всего буддийского учения, так и практики совершенствования.

Несмотря на схематическую простоту этапов развития практики совершенствования буддизма, это развитие прошло долгий и трудный путь становления. Оформление практики совершенствования Махаяны также имело несколько этапов, представляющих учения мадхьямиков и йогачаров, хронологически соответствующие общей тенденции развития этой практики совершенствования. В процессе развития теории и практики китайского буддизма проявили свой дар выдающиеся и талантливые сподвижники, среди которых далеко не последнее место занимают Кумараджива и его ученик Сэнчжао.

У **Кумарадживы** было три тысячи учеников¹, наиболее известные из которых Сэнчжао (僧肇), Сэнжуй (僧睿), Даожун (道融) и Таньин (昙影). Эти ученики не только помогали в переводческой деятельности, но и занимались переосмыслением и развитием буддийской теории, что и характеризует новый этап развития китайского буддизма и превращения его в неотъемлемую часть китайской социально-культурной традиции.



Кумараджива

(*кит.* Цзюмолоши

鳩摩羅什, 344/350-409/413), буддийский мыслитель, монах родом из царства Куча (совр. уезды Куча и Шая, Синьцзян, КНР), один из четырех крупнейших переводчиков буддийской литературы на китайский язык

¹ 高僧传卷第二 p0332c20 // 大正新修大藏经 № 2059 (14 цз.) (Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов).



Сэнчжао (384–414), г. Чанъань (совр. Сиань пров. Шэньси), один из лучших учеников Кумарадживы (344/350–409/413)

Наиболее преуспел в этом Сэнчжао (384?-414 гг.). Он не только составил комментарии к переводам Кумарадживы «*Маха-праджня-парамита сутры*» (Дапинь божэ цзин, 大品般若经), «*Вималакурти сутры*» и «*Шата-шастры*», но и написал собственные сочинения, которые вошли в «*Сочинения Сэнчжао*» (Чжао лунь, 肇论)¹. В этих сочинениях Сэнчжао провел анализ махаянской категории *пустоты* через такие китайские понятия, как *изначальное отсутствие* (бэнь-у, 本无), *истинный образ* (шисян, 实相), *природа дхармы* (фасин, 法性), *пустота природы* (синкун, 性空). Характеризуя эту категорию, Сэнчжао выдвинул тезис «не наличие и не отсутствие»

(фэйю фэйу, 非有非无), показывающий, что пустота это не отсутствие и в то же время не наличие чего-либо². В дальнейшем это положение оказало огромное влияние на теоретическое развитие китайского буддизма.

В своих произведениях Сэнчжао не только широко использовал даосские понятия и категории, но и открыто копировал форму изложения даосских трактатов. Так, его произведение «*Трактат о сокровищах Трипитаки*» (Баоцзан лунь, 宝藏论) начинается следующими словами: «Пустота, которая может быть обозначена как пустота, не есть истинная пустота. Форма, которая оформлена, не есть истинная форма. Истинная форма бесформенна. Истинная пустота безымянна. Безымянное – это отец имени. Отсутствие формы – это мать формы. Они являются истоком всех вещей и родоначальниками Неба и Земли»³. Это почти полностью копирует начальные слова знаменитого даосского трактата «*Дао Дэ Цзин*»: «Дао, кото-

¹ «Праджня не имеет знания» (Божэ учжи лунь, 般若无知论), «О неистинности пустоты» (Бучжэнькун лунь, 不真空论), «О неизменности вещей» (Убуцянь лунь, 物不迁论), «О безымянности Нирваны» (Непань умин лунь, 涅槃无名论), «Изначальный смысл учения» (Цзунбэнь-и, 宗本义).

² 佛教哲学. С. 26 (Фань Литянь. Буддийская философия).

³ 宝藏论p0143b // 大正新修大藏经 № 1857 (1 цз.) (Сэнчжао. Трактат о сокровищах Трипитаки).

рое может быть обозначено как Дао, не есть постоянное Дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное – это начало неба и земли, обладающее именем – мать всех вещей»¹. Такие явления в истории китайского буддизма характеризуют не только то воздействие, которое оказывал даосизм на понятийный аппарат буддизма, но и в целом ракурс восприятия буддийского учения в Китае как доктринальную ветвь даосского учения.

Однако наибольшую ценность в деятельности Сэнчжао представляет его методология мадхьямиков, выводящая сознание адепта за рамки эмоционального и рационального осмысления действительности и подводящего к интуитивному постижению реальности.

Характерной особенностью школы Мадхьямика явилось критическое отношение ко всем теоретическим концепциям, вследствие чего представители этой школы провозгласили свой путь теоретического анализа. Этот путь назывался *срединным путем* (чжунгуань, 中观) и генетически восходил к срединному пути, провозглашенному Буддой Шакьямуни. Но если Будда провозгласил путь практического совершенствования, свободного от излишней аскезы и излишнего потакания своим чувствам, то Нагарджуна, основатель школы, перенес акцент на теоретический уровень учения. Его *срединный путь* подразумевал теоретический метод исследования, свободный от окончательного отрицания и окончательного утверждения.

Данный метод отчетливо проявился в характеристике *пустоты*, служившей своего рода ключом к анализу всех прочих теоретических конструкций, которые легко уличались в противоречиях понятийного отражения реальности: «Не рождается и не уничтожается, не постоянна и не прерывиста, не едина и не различна, не приходит и не уходит»². Подобного рода неопикуемость *пустоты* ни через утверждение, ни через отрицание позволяла мадхьямикам опровергать оппонентов, не выдвигая взамен каких-либо противостоящих теоретических положений.

Таким образом, представители школы Мадхьямика расширили теоретическую основу анализа сущности и особенно природы человека. Отныне любое содержание сознания, будь то его эмоционально-чувственное либо рациональное содержание, представляло ом-

¹ 道德经, 1 (Дао Дэ Цзин).

² 中论卷第一 p0001c // 大正新修大藏经 № 1564 (4 цз.) (Нагарджуна. Мадхьямака шастра).

рачение и препятствовало постижению высшей онтологической и гносеологической истины, понимаемой как абсолютная истина – *пустота*.

Данная методология, представленная в «Сочинениях Сэнчжао», направлена на развитие сознания человека и полностью входит в рамки антропологического учения буддизма, несмотря на обилие онтологических понятий и категорий.

Во-первых, сочинение «О неизменности вещей» (Убуцянь лунь, 物不迁论) на основе анализа понятий *движение* (动) и *покой* (静) разрушает основу эмпирического (чувственного) познания, поскольку данный уровень познания не может отразить истинную реальность. Соответственно человек не может опираться на эмоционально-чувственный уровень сознания, поскольку истина как отражение истинной реальности выходит за рамки этого уровня: «Чувственные заблуждения, терзающие человека, длительны. Поэтому обращаясь к истине, он не ощущает ее». Исходя из истинной реальности существует только абсолютный покой: «Дхармы не приходят и не уходят, все дхармы не движутся». Но в этом абсолютном покое существует относительное движение: «Хотя существует покой, но все постоянно проходит. Проходит, но не изменяется. Поэтому хотя проходит, но существует в вечном покое. Существует в покое, но не остается». Данное противоречие обыденного чувственного сознания, абсолютизирующее движение, и неизменной истинной реальности обуславливает отрицание чувственного познания.

Во-вторых, сочинение «О неистинности пустоты» (Бучжэнькун лунь, 不真空论) на основе анализа понятий *небытие, отсутствие* (无) и *бытие, наличие* (有), *вещь* (物) и *название* (名) разрушает основу чувственно-рационального познания, поскольку данный уровень познания также не может отразить истинную реальность. Здесь Сэнчжао выделяет два уровня реальности: обычная реальность, отраженная на чувственно-рациональном уровне, и конечная (высшая) реальность, отраженная на интуитивном уровне. Первая – это иллюзия, а вторая – истинная реальность (изначальное отсутствие, истинный образ). Исходя из истинной реальности обычная реальность – ложь, продукт заблуждения, поэтому она не имеет истинного существования (非有). Соответственно название (рациональное отражение) лишь замещает саму вещь и не может отразить истинной реальности в силу собственной вторичности и иллюзорности этой

вещи: «Название не несет содержание вещи, а вещь не соответствует сути названия». Поэтому исходя из различия двух уровней (чувственно-рационального и интуитивного) реальность имеет разное смысловое содержание, наличие на чувственно-рациональном уровне с точки зрения интуитивного уровня является отсутствием (не истинным существованием), и наоборот, истинная реальность недоступна для чувственно-рационального уровня: «Хотя и имеется, но отсутствует, поэтому называется неналичие (非有). Хотя и отсутствует, но имеется, поэтому называется неотсутствие (非无)».

В-третьих, сочинение «Праджня не имеет знания» (Божэ учжи лунь, 般若无知论), созданное на основе анализа понятия *праджня*, разрушает основу рационального познания. Здесь Сэнчжао также разводит интуитивное и рациональное познание, поскольку то, что постигается через интуицию, невозможно непосредственно выразить вербально: «Мудрость совершенномудрых неуловима, глубока и неизмерима, не имеет ни образа, ни имени и постигается через несловесный образ». Однако знание обычных людей чувственно-рационально, выражено через чувственный образ и рациональные понятия и суждения. Поэтому интуитивная мудрость, праджня, выходит за рамки чувственно-рационального знания: «Совершенномудрое сознание не имеет знания, поэтому нет ничего, что бы оно не знало. Незнующее знание называется целостным знанием», иначе говоря, «мудрость не имеет знания». В этом пункте Сэнчжао очень четок: «Восприятие образа называется знанием, но истина не имеет образа. Истинная мудрость откуда возьмет знание?». В этом и заключается основная предпосылка и методология Сэнчжао.

Таким образом, Сэнчжао представил довольно развитую антропологическую и гносеологическую теорию. Несмотря на отсутствие строгого порядка изложения, на многочисленные повторы, нарушение основных логических законов (подмена и смешение понятий, когда зачастую одно понятие употребляется в разном концептуальном смысле), вдобавок к ограниченности иероглифического понятийного выражения сочинения Сэнчжао имеют высокую философскую ценность. И эта ценность проявляется прежде всего в его антропологической методологии, выводящей сознание за рамки чувственно-рационального познания и подводящей к интуитивного постижению истины, наряду с практическим развитием рационального мышления в процессе понимания смысла и логики данного сочинения.

Литература

1. 高僧传 // 大正新修大藏经 № 2059 (14 цз.) (Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов).
2. 佛教哲学 / 方立天著.- 长春: 长春出版社, 2006, 266 с. (Фань Литянь. Буддийская философия).
3. 妙法莲华经 // 大正新修大藏经 № 0262 (7 цз.) (Лотосовая сутра).
4. 肇论 // 大正新修大藏经 № 1858 (1 цз.) (Сочинения Сэнчжао).
5. 宝藏论 // 大正新修大藏经 № 1857 (1 цз.) (Сэнчжао. Трактат о сокровищах Трипитаки).
6. 道德经 // 老子全译 / 沙少海, 徐子宏译注. – 贵阳: 贵州人民出版社, 1993, 164 с. (Дао Дэ Цзин).
7. 佛教哲学 / 方立天著. – 长春: 长春出版社, 2006, 266 с. (Фань Литянь. Буддийская философия).
8. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

Фрагменты из сочинений Сэнчжао «Цзун бэнь и» (Основание учения) и «Божэ у чжи лунь» (Рассуждения о непознаваемости праджни)

肇论

后秦长安 释僧肇 作

宗本义

本无。实相。法性。性空。缘会。一义耳。何则。一切诸法。缘会而生。缘会而生。则未生无有。缘离则灭。如其真有。有则无灭。以此而推。故知虽今现有。有而性常自空。性常自空。故谓之性空。性空故。故曰法性。法性如是。故曰实相。实相自无。非推之使无。故名本无。言不有不无者。不如有见常见之有。邪见断见之无耳。若以有为有。则以无为无。夫不存无以观法者。可谓识法实相矣。虽观有而无所取相。然则法相为无相之相。圣人之心。为住无所住矣。三乘等观性空而得道也。性空者。谓诸法实相也。见法实相。故云正观。若其异者。便为邪观。设二乘不见此理。则颠倒也。是以三乘观法无异。但心有大小为差耳。沕和般若者。大慧之称也。诸法实相。谓之般若。能不形证。沕和功也。适化众生。谓之沕和。不染尘累。般若力也。然则般若之门观空。沕和之门涉有。涉有未始迷虚。故常处有而不染。不厌有而观空。故观空而不证。是谓一念之力。权慧具矣。一念之力。权慧具矣。好思。历然可解。泥洹尽谛者。直结尽而已。则生死永灭。故谓尽耳。无复别有一尽处耳

物不迁论第一

夫生死交谢。寒暑迭迁。有物流动。人之常情。余则谓之不然。何者。放光云。法无去来。无动转者。寻夫不动之作。岂释动以求静。必求静于诸动。必求静于诸动。故虽动而常静。不释动以求静。故虽静而不离动。然则动静未始异。而惑者不同。缘使真言滞于竞辩。宗途屈于好异。所以静躁之极。未易言也。何者。夫谈真则逆俗。顺俗则违真。违真故迷性而莫返。逆俗故言淡而无味。缘使中人未分于存亡。下士抚掌而弗顾。近而不可知者。其唯物性乎。然不能自己。聊复寄心于动静之际。岂曰必然。试论之曰。道行云。语法本无所从来。去亦无所至。中观云。观方知彼去。去者不至方。斯皆即动而求静以知物不迁。明矣。夫人之所谓动者。以昔物不至今。故曰动而非静。我之所谓静者。亦以昔物不至今。故曰静而非动。动而非静。以其不来。静而非动。以其不去。然则所造未尝异。所见未尝同。逆之所谓塞。顺之所谓通。苟得其道。复何滞哉。伤夫

人情之惑也久矣。目对真而莫觉。既知往物而不来。而谓今物而可往。往物既不来。今物何所往。何则。求向物于向。于向未尝无。责向物于今。于今未尝有。于今未尝有。以明物不来。于向未尝无。故知物不去。覆而求今。今亦不往。是谓昔物自在昔。不从今以至昔。今物自在今。不从昔以至今。故仲尼曰。回也见新交臂非故。如此。则物不相往来。明矣。既无往返之微朕。有何物而可动乎。然则旋岚偃岳而常静。江河兢注而不流。野马飘鼓而不动。日月历天而不周。复何怪哉。噫。圣人有言曰。人命逝速。速于川流。是以声闻悟非常以成道。缘觉缘离以即真。苟万动而非化。岂寻化以阶道。覆寻圣言。微隐难测。若动而静。似去而留。可以神会。难以事求。是以言去不必去。闲人之常想。称住不必住。释人所谓往耳。岂曰去而可遣。住而可留也。故成具云。菩萨处计常之中。而演非常之教。摩诃衍论云。诸法不动。无去来处。斯皆导达群方。两言一会。岂曰文殊。而乖其致哉。是以言常而不住。称去而不迁。不迁。故虽往而常静。不住。故虽静而常往。虽静而常往。故往而弗迁。虽往而常静。故静而弗留矣。然则庄生之所以藏山。仲尼之所以临川。斯皆感往者之难留。岂曰排今而可往。是以观圣人心者。不同人之所见得也。何者。人则谓少壮同体。百龄一质。徒知年往。不觉形随。是以梵志出家。白首而归。邻人见之曰。昔人尚存乎。梵志曰。吾犹昔人。非昔人也。邻人皆愕然。非其言也。所谓有力者负之而趋。昧者不觉。其斯之谓欤。是以如来因群情之所滞。则方言以辩惑。乘莫二之真心。吐不一之殊教。乖而不可异者。其唯圣言乎。故谈真有不迁之称。导俗有流动之说。虽复千途异唱。会归同致矣。而征文者闻不迁。则谓昔物不至今。聆流动者。而谓今物可至昔。既曰古今。而欲迁之者。何也是以言往不必往。古今常存。以其不动。称去不必去。谓不从今至古。以其不来。不来。故不驰骋于古今。不动。故各性住于一世。然则群籍殊文。百家异说。苟得其会。岂殊文之能惑哉。是以人之所谓住。我则言其去。人之所谓去。我则言其住。然则去住虽殊。其致一也。故经云。正言似反。谁当信者。斯言有由矣。何者。人则求古于今。谓其不住。吾则求今于古。知其不去。今若至古。古应有今。古若至今。今应有古。今而无古。以知不来。古而无今。以知不去。若古不至今。今亦不至古。事各性住于一世。有何物而可去来。然则四象风驰。璇玑电卷。得意毫微。虽速而不转。是以如来。功流万世而常存。道通百劫而弥固。成山假就于始筭。修途托至于初步。果以功业不可朽故也。功业不可朽。故虽在昔而不化。不化故不迁。不迁故则湛然明矣。故经云。三灾弥纶。而行业湛然。信其言也。何者。果不俱因。因因而果。因因而果。因不昔灭。果不俱因。因不来今。不灭不来。则不迁之致明矣。复何惑于去留。踟蹰于动静之间哉。然则乾坤倒覆。无谓不静。洪流滔天。无谓其动。苟能契神于即物。斯不远而可知矣。

般若无知论第三

夫般若虚玄者。盖是三乘之宗极也。诚真一之无差。然异端之论。纷然久矣。有天竺沙门鸠摩罗什者。少践大方。研机斯趣。独拔于言象之表。妙契于希夷之境。齐异学于迦夷。扬淳风于东扇。将爰烛殊方而匿余凉土者。所以道不虚应。应必有由矣。弘始三年。岁次星纪。秦乘入国之谋。举师以来之意也。北天之运。数其然也。大秦天王者。道契百王之端。德洽千载之下。游刃万机。弘道终日。信季俗苍生之所天。释迦遗法之所仗也。时乃集义学沙门五百余人于逍遥观。躬执秦文。与什公参定方等。其所开拓者。岂谓当时之益。乃累劫之津梁矣。余以短乏。曾厕嘉会。以为上闻异要。始于时也。然则圣智幽微。深隐难测。无相无名。乃非言象之所得。为试罔象其怀。寄之狂言耳。岂曰圣心而可辨哉。试论之曰。放光云。般若无所有相。无生灭相。道行云。般若无所知。无所见。此辨智照之用。而曰无相无知者何耶。果有无相之知。不知之照明矣。何者。夫有所知。则有所不知。以圣心无知。故无所不知。不知之知。乃曰一切知。故经云。圣心无所知。无所不知。信矣。是以圣人虚其心而实其照。终日知而未尝知也。故能默耀韬光。虚心玄鉴。闭智塞聪。而独觉冥冥者矣。然则智有穷幽之鉴。而无知焉。神有应会之用。而无虑焉。神无虑。故能独王于世表。智无知。故能玄照于事外。智虽事外。未始无事。神虽世表。终日域中。所以俯仰顺化。应接无穷。无幽不察。而无照功。斯则无知之所知。圣神之所会也。然其为物也。实而不有。虚而不无。存而不可论者。其唯圣智乎。何者。欲言其有。无状无名。欲言其无。圣以之灵。圣以之灵。故虚不失照。无状无名。故照不失虚。照不失虚。故混而不渝。虚不失照。故动以接粗。是以圣智之用。未始暂废。求之形相。未暂可得。故宝积曰。以无心意而现行。放光云。不动等觉而建立诸法。所以圣迹万端。其致一而已矣。是以般若可虚而照。真谛可亡而知。万动可即而静。圣应可无而为。斯则不知而自知。不为而自为矣。复何知哉。复何为哉。

难曰。夫圣人真心独朗。物物斯照。应接无方。动与事会。物物斯照。故知无所遗。动与事会。故会不失机。会不失机故。必有会于可会。知无所遗故。必有知于可知。必有知于可知。故圣不虚知。必有会于可会。故圣不虚会。既知既会。而曰无知无会者。何耶。若夫忘知遗会者。则是圣人无私于知会。以成其私耳。斯可谓不自有其知。安得无知哉。答曰。夫圣人功高二仪而不仁。明逾日月而弥昏。岂曰木石瞽其怀。其于无知而已哉。诚以异于人者神明。故不可以事相求之耳。子意欲令圣人不自有其知。而圣人未尝不有知。无乃乖于圣心。失于文旨者乎。何者。经云。真般若者。清净如虚空。无知无见。无作无缘。斯则知自无知矣。岂待返照。然后无知哉。若有知性空而称净者。则不辨于惑智。三毒四倒亦皆清净。有何独尊于般若。若以所知美般若。所知非般若。所知自常净。

故般若未尝净。亦无缘致净叹于般若。然经云般若清净者。将无以般若体性真净。本无惑取之知。本无惑取之知。不可以知名哉。岂唯无知名无知。知自无知矣。是以圣人以无知之般若。照彼无相之真谛。真谛无兔马之遗。般若无不穷之鉴。所以会而不差。当而无是。寂怕。无知。而无不知者矣。

难曰。夫物无以自通。故立名以通物。物虽非名。果有可名之物当于此名矣。是以即名求物。物不能隐。而论云圣心无知。又云无所不知。意谓无知未尝知。知未尝无知。斯则名教之所通。立言之本意也。然论者欲一于圣心。异于文旨。寻文求实。未见其当。何者。若知得于圣心。无知无所辨。若无知得于圣心。知亦无所辨。若二都无得。无所复论哉。答曰。经云。般若义者。无名无说。非有非无。非实非虚。虚不失照。照不失虚。斯则无名之法。故非言所能言也。言虽不能言。然非言无以传。是以圣人终日言而未尝言也。今试为子狂言辨之夫圣心者。微妙无相。不可为有。用之弥勤。不可为无。不可为无。故圣智存焉。不可为有。故名教绝焉。是以言知不为知。欲以通其鉴。不知非不知。欲以辨其相。辨相不为无。通鉴不为有。非有。故知而无知。非无。故无知而知。是以知即无知。无知即知。无以言异。而异于圣心也。

难曰。夫真谛深玄。非智不测。圣智之能。在兹而显。故经云。不得般若。不见真谛。真谛则般若之缘也。以缘求智。智则知矣。答曰。以缘求智。智非知也。何者。放光云。不缘色生识。是名不见色。又云。五阴清净故。般若清净。般若即能知也。五阴即所知也。所知即缘也。夫知与所知。相与而有。相与而无。相与而无。故物莫之有。相与而有。故物莫之无。物莫之无故。为缘之所起。物莫之有故。则缘所不能生。缘所不能生。故照缘而非知。为缘之所起。故知缘相因而生。是以知与无知。生于所知矣何者。夫智以知所知。取相故名知。真谛自无相。真智何由知。所以然者。夫所知非所知。所知生于知。所知既生知。知亦生所知。所知既相生。相生即缘法。缘法故非真。非真。故非真谛也。故中观云。物从因缘有。故不真。不从因缘有。故即真。今真谛曰真。真则非缘。真非缘。故无物从缘而生也。故经云。不见有法无缘而生。是以真智观真谛。未尝取所知。智不取所知。此智何由知。然智非无知。但真谛非所知。故真智亦非知。而子欲以缘求智。故以智为知。缘自非缘。于何而求知。

难曰。论云不取者。为无知故不取。为知然后不取耶。若无知故不取。圣人则冥若夜游。不辨缁素之异耶。若知然后不取。知则异于不取矣。答曰。非无知故不取。又非知然后不取。知即不取。故能不取而知。

难曰。论云不取者。诚以圣心不物于物。故无惑取也。无取则无是。无是则无当。谁当圣心。而云圣心无所不知耶。答曰。然。无是无当者。夫无当则物无不当。无是则物无不是。物无不是。故是而无是。物无不当。故当而无当。故经云。尽见诸法而无所见。

难曰。圣心非不能是。诚以无是可是。虽无是可是。故当是于无是矣。是以经云。真谛无相故般若无知者。诚以般若无有有相之知。若以无相为无相。有何累于真谛耶。答曰。圣人无无相也。何者。若以无相为无相。无相即为相。舍有而之无。譬犹逃峰而赴壑。俱不免于患矣。是以至人处有而不有。居无而不无。虽不取于有无。然亦不舍于有无。所以和光尘劳。周旋五趣。寂然而往。怕尔而来。恬淡无为。而无不为。

难曰。圣心虽无知。然其应会之道不差。是以可应者应之。不可应者存之。然则圣心有时而生。有时而灭。可得然乎。答曰。生灭者。生灭心也。圣人无心。生灭焉起。然非无心。但是无心心耳。又非不应。但是不应耳。是以圣人应会之道。则信若四时之质。直以虚无为体。斯不可得而生。不可得而灭也。

难曰。圣智之无。惑智之无。俱无生灭。何以异之。答曰。圣智之无者。无知。惑智之无者。知无。其无虽同。所以无者异也。何者。夫圣心虚静。无知可无。可曰无知。非谓知无。惑智有知。故有知可无。可谓知无。非曰无知也。无知。即般若之无也。知无。即真谛之无也。是以般若之与真谛。言用即同而异。言寂即异而同。同故无心于彼此。异故不失于照功。是以辨同者同于异。辨异者异于同。斯则不可得而异。不可得而同也。何者。内有独鉴之明。外有万法之实。万法虽实。然非照不得。内外相与以成其照功。此则圣所不能同。用也。内虽照而无知。外虽实而无相。内外寂然。相与俱无。此则圣所不能异。寂也。是以经云诸法不异者。岂曰续凫截鹤。夷岳盈壑。然后无异哉。诚以不异于异。故虽异而不异也。故经云。甚奇世尊。于无异法中而说诸法异。又云。般若与诸法。亦不一相。亦不异相。信矣。

难曰。论云。言用则异。言寂则同。未详般若之内。则有用寂之异乎。答曰。用即寂。寂即用。用寂体一。同出而异名。更无无用之寂。而主于用也。是以智弥昧。照逾明。神弥静。应逾动。岂曰明昧动静之异哉。故成具云。不为而过为。宝积曰。无心无识。无不觉知。斯则穷神尽智。极象外之谈也。即之明文。圣心可知矣。

Развитие идей праджняпарамиты в контексте китайского мировоззрения

Процесс развития идей Праджняпарамиты в Китае можно проследить на примере школы саньлунь, становление учения которой отражает переход от индийской модели Праджняпарамиты к китайской. Индийским прототипом школы саньлунь является школа мадхьямиков. В китайском варианте мадхьямики идеи Праджняпарамиты получили дальнейшее развитие и углубление, будучи соотносительными с китайской действительностью. Становление традиций мадхьямики в Китае охватывает несколько веков. Процесс этот начинается во II в. с перевода праджняпарамитских сутр на китайский язык. Традиция по переводу буддийских сочинений 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 Праджняпарамиты в Китае. Переведенные им сутры легли в основу теоретической базы школы саньлунь. Сочинения Сэнчжао представляют собой новый этап в развитии китайской буддийской мысли в целом и становлении традиций Праджняпарамиты в Китае в частности.

Проникнув в Китай на рубеже нашей эры, буддизм оказал огромное влияние на культурное развитие этой древней цивилизации. Исследователи буддизма отмечают уникальность культурного взаимодействия двух древнейших цивилизаций, заключающуюся в том, что подобное столкновение и взаимопроникновение высоко развитых мировоззренческих картин мира (Индии и Китая) произошло впервые.

Одним из самых известных исследователей китайского буддизма Л.Е. Янгутовым подчеркивается, что «...исследование философского учения китайского буддизма нужно вести в контексте праджняпарамитских традиций, что дает возможность глубокого и всестороннего анализа сущностных характеристик философского учения китайского буддизма в его исторической эволюции»¹.

Процесс развития идей Праджняпарамиты в Китае можно проследить на примере школы саньлунь, становление учения которой отражает переход от индийской модели Праджняпарамиты к китайской. Индийским прототипом школы саньлунь является школа мадхьямиков. Китайский вариант мадхьямики не повторял слепо учение своих индийских предшественников, адепты этой школы творчески подошли к осмыслению различных проблем, развивая и уг-

¹ Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007. С.11.

лубля основные идеи Праджняпарамиты, соотнося их с китайской действительностью.

Становление традиций мадхьямики в Китае охватывает несколько веков. Процесс этот начинается во II в. с перевода праджняпарамитских сутр на китайский язык. Начальный период истории перевода праджняпарамитской литературы в Китае был положен деятельностью ряда переводчиков, некоторые из которых были выходцами из других стран. Переводы одних и тех же сутр предпринимались неоднократно, это во многом связано с постепенным расширением знаний буддийского учения самими китайцами.

Нужно отметить, что со II в., когда начинается деятельность по переводу буддийской литературы на китайский язык, до эпохи Северная Сун, когда она прекращается, из всего буддийского канона было переведено 1 333 сочинения общим объемом 5 081 цзюань¹. Буддийские переводчики в результате усердной и неустанной работы оставили потомкам огромное наследие, осуществив перевод почти всех махаянских и хинаянских сутр.

Согласно каталогу Б. Нандзё, на китайский язык были переведены и вошли в «Китайскую Трипитаку» основные праджняпарамитские сутры, такие как «Шатасahasрика-праджняпарамита-сутра», «Дашасahasрика-праджняпарамита-сутра», «Панчавимшати-праджняпарамита-сутра», «Ваджрачхеддика-праджняпарамита-сутра» и другие (всего 10 сутр).

Традиция по переводу буддийских сочинений складывалась не легко, отшлифовывалась веками и своего качественно нового уровня она достигла при Кумарадживе (343–413). Именно он и его ученики сыграли решающую роль в становлении традиций Праджняпарамиты в Китае. Переведенные им сутры легли в основу теоретической базы школы саньлунь.

Помимо праджняпарамитских сутр основной теоретической базой для развития идей мадхьямики в Китае послужили шастры, написанные Нагарджуной, – «Мадхьямака-карика» (Шастра срединности) и «Двадаша-мукха-шастра» (Шастра двенадцати врат), а также «Шастра ста строф», автором которой является его ученик – Арьядева. Они полностью посвящены разъяснению центральных положений учения мадхьямик – учению о пустоте, учению о срединности, теории двух истин, концепции «восьми не», учению о

¹ Чжунго фоззя. Школы китайского буддизма. Пекин, 1996. С.44.

праджне. Переведенные Кумарадживой в конце IV – начале V в., эти три шастры стали очень популярными в Китае. Во многом этому способствовало высокое качество переводов Кумарадживы, а также его преданность учению мадхьямиков.

Кумараджива явился своеобразным связующим звеном между индийской и китайской мадхьямикой. Возможно, наиболее ярко представляет Кумарадживу ортодоксальным шуньявадином и мадхьямиком, отрицающим авторитарность Абхидхармы, его переписка с Хуэй Юанем. Для аргументации Кумараджива часто цитирует основные махаянские каноны, такие как «Панчавимшати-праджняпарамита-сутра», «Саддхармапундарику-сутра» и другие. Он пишет: «Так как Махаянская Дхарма является тем, во что я верю и с чем я соглашаюсь, я основываю свою аргументацию на ней»¹.

Кроме того, что Кумараджива занимался переводом буддийских сутр и шастр, он написал несколько собственных сочинений, которые также были посвящены махаянской тематике – «Трактаты реализма» (实论), «Золотой смысл Махаяны» (大乘金意), «Записки о «Ваджрачхеддике-праджняпарамита-сутре» (金刚般若波罗蜜经记), «Записки о «Вималакирти-нирдеша-сутре» (维摩诘所说经记)².

Привнесенное Кумарадживой в Китай учение Нагарджуны получило новое дыхание в сочинениях его ученика Сэнчжао (347–414), который создает ряд трактатов, объясняющих сущность мадхьямики адаптированными для китайского восприятия терминами. Высокую похвалу Кумарадживы, Хуэй Юаня и других современников заслужили не только предисловия, которые Сэнчжао писал к переведенным Кумарадживой сочинениям, но и самостоятельные его труды – «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 сочинение «Праджня не имеет знания», воскликнул: «Мое понимание не отличается от твоего, а в стиле мы могли бы заимствовать друг у друга»³.

¹ Чжунго фоззя. Школы китайского буддизма. Пекин, 1996. С. 89.

² Chou Hsiang-Kuang. A history of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956. P. 63.

³ Robinson R. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967. P. 124.

Первоначально произведения Сэнчжао распространялись в буддийской среде по отдельности. Лишь во второй половине VI в. они вместе с перепиской Сэнчжао с отшельником Лю Имином приняли форму единого текста, который был назван «Чжао-лунь» (肇论) – «Сочинения Сэнчжао». «Чжао-лунь» является основным источником для изучения философской мысли Сэнчжао.

Нужно отметить, что во времена Сэнчжао в кругах китайской интеллигенции был очень популярен даосизм, да и сам Сэнчжао до знакомства с буддизмом был приверженцем даосизма, этим объясняется свободное использование в его трактатах даосской терминологии в целях облегчения понимания буддийских идей. По мнению Лю Мин-вуда, в сочинении Сэнчжао «Праджня не имеет знания» встречаются, по крайней мере, четыре даосских выражения, которые взяты из «Лао-цзы»: «опустошил свое сознание и усилил свое познание», «энергично функционирует», «смягчил свое великопение и приспособил к скуке серого мира», «они происходят из одного и того же источника»; выражения «говорить все время, вдобавок ничего не говорить» и «будучи спокойным (пребывая в покое), он не делает ничего» взяты из «Чжуан-цзы». Сама тема трактата – о не-знании праджня – также не случайна, она аналогична даосскому понятию «не-действия» (у-вэй). В «Лао-цзы» говорится о том, что «...когда ничего не сделано, ничего не оставлено несделанным», что созвучно с идеей «не-знания», высказанной Сэнчжао¹.

Со времени проникновения буддизма в Китай прошло уже четыре века, когда в среде буддийских монахов появился Сэнчжао, однако знание китайцами чужеродной религии все еще находилось на очень низком уровне. Успех Кумарадживы по переводу широкого спектра буддийской литературы во многом способствовал выходу из этого зачаточного состояния. Были переведены основные махаянские сутры, писались комментарии к ним, объяснявшие суть этих сочинений, а также самостоятельные трактаты, в которых китайские мыслители развивали основные идеи, содержащиеся в сутрах. Сочинения Сэнчжао представляют собой новый этап в развитии китайской буддийской мысли в целом и становлении традиций Праджняпарамиты в Китае в частности.

Названия четырех основных сочинений Сэнчжао определяют тот круг проблем, к которым он обратился для объяснения учения мад-

¹ Liu Min-wood. *Madhyamika thought in China* Leiden, 1994. P.52.

хьямики: учение о праджня, концепция пустоты, учение о нирване, проблемы времени и движения.

В своем сочинении «Праджня не имеет знания» Сэнчжао доказывает важность категории праджни и сетует по поводу обилия ложных теорий в отношении описания характера праджни.

Метод Нагарджуны, использованный Сэнчжао для обоснования основных праджняпарамитских идей, известен в буддологии как «негативная диалектика», поскольку был направлен на вскрытие противоречивой природы категорий, посредством которых доказывалась пустотность эмпирического бытия.

Содержание сочинения «Праджня не имеет знания» представляет собой своеобразную буддологическую гносеологию. Она берет начало в праджняпарамитских сутрах и получает развитие во всех махаянских сутрах и шастрах. Мудрец в сочинении Сэнчжао наделен святым знанием. Его сознание пусто, а интуиция-праджня как атрибут его сознания является непознаваемой, она пребывает в существовании и в то же время в не-существовании, она свободна от действия и все-таки свободна от не-действия, она обладает сознанием без мыслей, обладает пустотой – ничто, как своей сущностью, поэтому она не возникает и не исчезает.

Одно из своих самых ярких сочинений – «О неистинности пустоты» (У чжэнь кун лунь)¹ – Сэнчжао написал в 409 г. 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 Сэнчжао, 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. Все противоречия Сэнчжао снимает с помощью концепции пустоты. Таким образом, хотя мадхьямики (индийские и вслед за ними китайские) оперируют негативистскими понятиями, используя метод отрицания, но итог у них все же пози-

¹ «无真空论»

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

тивный – объявляя, что все дхармы пусты и нереальны, они в качестве реального мира выдвигают религиозный духовный мир.

Сочинение Сэнчжао «О неистинности пустоты» способствовало более лучшему пониманию идеи пустоты в религиозных буддийских кругах Китая, а Сэнчжао получил эпитет: «лучший из объясняющих пустоту в окрестностях Чаньяня»¹.

Золотой век буддизма, его расцвет приходится на период с VI по IX в. В это время окончательно оформились буддийские школы, их основные идеи приняли законченную форму, соединив в себе буддийскую мысль в ее махаянском варианте с китайским мировоззрением. Одной из таких школ была школа саньлунь.

На подготовленной Кумарадживой и его учеником Сэнчжао теоретической базе строит свое учение Цицзан (吉藏) (549–623). Он выделяет из всей массы переведенной буддийской литературы три шастры, которые были переведены Кумарадживой: «Шастра срединности» (Чжун лунь²), «Шастра двенадцати врат» (Ши эр мэнь лунь³), «Шастра ста строф» (Бай лунь⁴). Поэтому школа и получила название «саньлунь» (三论) – «школа трех шастр».

Основные сочинения Цицзана: «Основной смысл «Аватамсака-сутры» (华严经大意), «Сокровенный трактат об истинном имени» (真名玄经), «Основной смысл «Майтрейя-сутры», «Комментарии к «Ваджрачхеддике-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).

В последних трех наиболее известных сочинениях Цицзана получили разработку основные положения учения мадхьямиков: учение о пустоте, теория двух истин, кон-



Цицзан 吉藏 Цзя-сян да-ши (Великий учитель из монастыря Цзясян). 549, Цзиньлин (совр. Нанкин), – 623, Чаньянь. Будд. мыслитель, монах, главный систематизатор учения школы Саньлунь

¹ Чжунгофоцзяо. Китайский буддизм. Шанхай, 1996. С. 48.

² «中论»

³ «十二门论»

⁴ «百论»

цепция «восьми не», учение о срединности, учение о праджне.

Таким образом, Цицзан является первым патриархом школы саньлунь, разработавшим концептуальную систему школы и тем самым завершившим процесс формирования учения мадхьямики в Китае¹.

Патриарх школы саньлунь придавал теории пустоты большое значение, она явилась ядром сотериологической и философской теории мадхьямики и школы саньлунь, органически пропитывает собой все учение этой школы.

В своих трудах Цицзан много размышляет о путях достижения абсолютного существования, абсолюта или, другими словами, Нирваны. В трактате «Смысл теории двух истин» Цицзан выдвигает тезис единства абсолютной и условной истин. Постижение абсолютной истины ведет к вступлению в Нирвану, но оно невозможно на данном психическом уровне человека из-за омраченности его сознания. Помочь человеку в постижении абсолютной истины может «эмоционально-мистическая интуиция», Высшая мудрость, Праджняпарамита, которая направлена на духовный мир человека, она действует вне сознания, она выше его, она познает единство (недвойственность) Абсолюта – Нирваны² и ее синонима шуньи. Однако проводницей индивида в этом сансарическом мире служит условная истина (самврити-сатья), которая в зависимости от омраченности сознания человека то приближает, то отдаляет его от Нирваны. Условная истина содержит в себе абсолютную, но не может раскрыть. В этом заключается суть единства условной и абсолютной истин.

Парамартха-сатья переводилась на китайский язык как «чжэнь ди» (真谛) – «настоящая», «подлинная», истина, а также как «ди и ди» (第一意谛) – «истина первого значения» и как «шэн и ди» (胜意谛) – «истина победившего значения». Самврити-сатья переводилась как «ши ди» (世谛) и как «су ди» (俗谛) – «мирская», «светская истина».

Еще одна концепция, которая помогает в постижении теории пустоты и является одной из базовых в учении мадхьямиков, – концепция «восьми не», она была изложена Нагарджуной в «Праджняпарамита шастре» и «Мадхьямика-карикешастре». Цицзан не ос-

¹ Подробнее см.: Чжунгофоцзяши. Пекин, 1988. Т. 2, 3; Фан Литянь. Шанхай, 1988; Янгутов Л.Е. Новосибирск, 1995; Люй Чэн. Пекин, 1979.

² Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Владивосток, 1991. С. 45.

тавляет без внимания и развивает дальше эту концепцию, выдвинув ее в качестве важнейшего учения о пустоте.

Хуан Чаньхуа пишет о концепции «восьми не»: «Эта школа посредством (теории) двух истин раскрывает всё учение Будды, но эта (теория) исходит из (концепции) «восьми не». Не постигнуть «восемь не» – значит, не познать (теорию) двух истин, не познать две истины – значит, не родить две мудрости, не родить две мудрости – значит, быть привязанным к мирскому, видеть страдания, страдать самому. Причиной страданий как раз и является наличие мирского (привязанности к мирскому). Причиной наличия мирского является наличие рождения, старости, болезней, смерти, страданий. Поэтому Нагарджуна говорит о восьми не: не-рождение и неуничтожение, непостоянство и непрерывность, не-тождество и не-различие, не-приход и не-уход»¹.

Как видим, «восемь не» являются основными характеристиками феноменального бытия, это условности нашего условного мира. И, как пишет Хуан Чаньхуа, они представляют собой четыре пары противоположности (точнее, отрицание четырех пар противоположностей):

1. Рождение и уничтожение (не-рождение и не-уничтожение).
2. Постоянство и прерывность (непостоянство и непрерывность).
3. Тождество и различие (не-тождество и не-различие).
4. Приход и уход (не-приход и не-уход).

Таким образом, «восемь не» отрицают не только рождение, тождество и различие и т.д., но и отрицают саму оппозицию рождения и уничтожения, тождества и различия и т.д., отрицают их как противоположности. В этом и состоит принцип срединности, по учению школы саньлунь, отрицающий любые крайности и утверждающий, что противоположности как проявление этих крайностей не являются характеристиками истинного бытия. На уровне нашего сознания допускается оппозиция субъекта и объекта – Нирваны и Сансары. Принцип же срединности отвергает различие между феноменальным бытием и истинно-сущим. Они суть тождественны.

¹Хуан Чаньхуа. Фозяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). Тайбэй, 1973. С.17.

Фрагменты сочинений Сэнчжао «У бу цянь лунь» (Рассуждения об отсутствии изменения вещей) и «У чжэнь кун лунь» (Рассуждения об отсутствии подлинной пустоты)

僧肇

«物不迁论»原文

夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情。余则谓之不然。

何者？«放光»云：“法无去来，无动转者。”寻夫不动之作，岂释动以求静，必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异，而惑者不同。缘使真言滞于竞辩，宗途屈于好异。所以静躁之极，未易言也。

何者？夫谈真则逆俗，顺俗则违真。违真，则迷信而莫返，逆俗，则言淡而无味。缘使中人，未分于存亡；下士，抚掌而弗顾。近而不可知者，其唯物性乎。然不能自己，聊复寄心于动静之际，岂曰必然？

试论之曰：《道行》云：“诸法本无所从来，去亦无所至。”《中观》云：“观方知彼去，去者不至方。”斯皆即动而求静，以知物不迁，明矣。

夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静；我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。然则所造未尝异，所见未尝同。逆之所谓塞，顺之所谓通。苟得其道，复何滞哉？

伤夫人情之惑久矣，目对真而莫觉！既知往物而不来，而谓今物而可往！往物既不来，今物何所往？

何则？求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。故仲尼曰：“回也见新，交臂非故。”如此，则物不相往来，明矣。既无往返之微联，有何物而可动乎？然则旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。复何怪哉？

噫！圣人言曰：«人命逝速，速于川流。»是以声闻悟非常以成道；缘觉缘离以即真。苟万动而非化，岂寻化以阶道？复寻圣言，微隐难测。若动而静，似去而留。可以神会，难以事求。是以言去不必去，闲人之常想；称住不必住，释人之所谓往耳。岂曰去而可遣，住而可留邪？

故《成具》云：“菩萨处计常之中，而演非常之教。”《摩诃衍论》云：“诸法不动，无去来处。”斯皆导达群方，两言一会，岂曰文殊而乖其致哉？是以言常而不往，称去而不迁。不迁，故虽往而常静；不住，故虽静而常往。虽静而常往，故往而弗迁；虽往而常静，故静而弗留矣。然则庄

生之所以藏山，仲尼之所以临川，斯皆感往者之难留，岂曰排今而可往？是以观圣人心者，不同人之所见得也。

何者？人则谓少壮同体，百龄一质，徒知年往，不觉形随。是以梵志出家，白首而归。邻人见之曰：“昔人尚存乎？”梵志曰：“吾犹昔人，非昔人也。”邻人皆愕然，非其言也。所谓有力者负之而趋，昧者不觉，其斯之谓欤？

是以如来因群情之所滞，则方言以辨惑，乘莫二之真心，吐不一之殊教，乖而不可异者，其唯圣言乎！

故谈真有不迁之称，导俗有流动之说。虽复千途异唱，会归同致矣。而征文者，闻不迁，则谓昔物不至今；聆流动者，而谓今物可至昔。既曰古今，而欲迁之者，何也？是以言往不必往，古今常存，以其不动；称去不必去，谓不从今至古，以其不来。不来，故不驰骋于古今，不动，故各性住于一世。然则群籍殊文，百家异说，苟得其会，岂殊文之能惑哉？

是以人之所谓住，我则言其去；人之所谓去，我则言其住。然则去住虽殊，其致一也。故经云：“正言似反。”谁当信者？斯言有由矣。

何者？人则求古于今，谓其不住；吾则求今于古，知其不去。今若至古，古应有今；古若至今，今应有古。今而无古，以知不来；古而无今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住于一世，有何物而可去来？然则四象风驰，璇玑电卷，得意毫微，虽速而不转。是以如来，功流万世而常存，道通百劫而弥固。成山假就于始筭，修途托至于初步，果以功业不可朽故也。功业不可朽，故虽在昔而不化。不化故不迁。不迁故，则湛然明矣。故经云：“三灾弥纶，而行业湛然。”信其言也。

何者？果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭。果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣。复何惑于去留，踟蹰于动静之间哉？然则乾坤倒覆，无谓不静；洪流滔天，无谓其动。苟能契神于即物，斯不远而可知矣。

物不迁论(终)

僧肇

《无真空论》原文

夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。

自非圣明特达，何能契神于有无之间哉？

是以至人通神心于无穷，穷所不能滞；极耳目于视听，声色所不能制者，岂不以其即万物之自虚，故物不能累其神明者也？

是以圣人乘真心而理顺，则无滞而不通；审一气以观化，故所遇而顺适。无滞而不通，故能混杂致淳；所遇而顺适故，则触物而一。

如此，则万象虽殊，而不能自异。不能自异，故知象非真象；象非真象故，则虽象而非象。

然则物我同根，是非一气，潜微幽隐，殆非群情之所尽。故顷尔谈

论，至于虚宗，每有不同。夫以不同而适同，有何物而可同哉？故众论竞作，而性莫同焉。

何则？“心无”者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。

“即色”者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。

“本无”者，情尚于无，多触言以宾无。故非有，有即无；非无，无亦无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？夫以物物于物，则所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。是以物不即名而就实，名不即物而履真。然则真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辩哉？

然不能杜默，聊复厝言以拟之。试论之曰：《摩诃衍论》云：“诸法亦非相，亦非无相。”《中论》云：“诸法不有不无者，第一真谛也。”寻夫不有不无者，岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？

诚以即物顺通，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无。虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，则非无物也，物非真物。物非真物，故于何而可物？故经云：“色之性空，非色败空。”以明夫圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？

是以寢疾有不真之谈，《超日》有即虚之称。然则三藏殊文，统之者一也。故《放光》云：“第一真谛，无成无得；世俗谛故，便有成有得。”夫有得，即是无得之伪号，无得，即是有得之真名。真名，故虽真而非有；伪号，故虽伪而非无。是以言真未尝有，言伪未尝无。二言未始一，二理未始殊。故经云：“‘真谛俗谛，谓有异耶？’答曰：‘无异也。’”此经直辩真谛以明非有，俗谛以明非无。岂以谛二而二于物哉？

然则万物，果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有，有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹，然则有和无称异，其致一也。

故童子叹曰：“说法不有亦不无，以因缘故诸法生。”《璎珞经》云：“转法轮者，亦非有转，亦非无转，是谓转无所转。”此乃众经之微言也。

何者？谓物无耶，则邪见非惑；谓物有耶，则常见为得。以物非无，故邪见为惑；以物非有，故常见不得。然则非有非无者，信真谛之谈也。故《道行》云：“心亦不有亦不无。”《中观》云：“物从因缘故不有，缘起故不无。”寻理即其然矣。

所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有，不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起，起则非无，以明缘起，故不无也。

故《摩诃衍论》云：“一切诸法，一切因缘，故应有；一切诸法，一切因缘，故不应有。一切无法，一切因缘，故应有；一切有法，一切因缘，故不应有。”寻此有无之言，岂直反论而已哉？

若应有，即是有，不应言无；若应无，即是无，不应言有。言有是为假有，以明非无，借无以辩非有。此事一称二，其文有似不同。苟领其所同，则无异而不同。然则万法，果有其所以不有，不可得而有；有其所以不无，不可得而无。

何则？欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。形象不即无，非真非实有。然则不真空义，显于兹矣。

故《放光》云：“诸法假号不真。譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。”夫以名求物，物无当名之实。以物求名，名无得物之功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。是以名不当实，实不当名。名实无当，万物安在？

故《中观》云：“物无彼此，而人以此为此，以彼为彼。彼亦以此为彼，以彼为此。”此彼莫定乎一名，而惑者怀必然之志。然则彼此初非有，惑者初非无。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知万物非真，假号久矣。

是以《成具》立强名之文，园林托指马之况。如此，则深远之言，于何而不在？是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。

故经云：“甚奇，世尊！不动真际，为诸法立处。”非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神！

不真空论(终)

Философские и эстетические идеи раннего китайского буддизма
(по материалам творчества китайского монаха-отшельника Цзун Бина)¹

В статье представлен историко-биографический очерк о жизни и творчестве малоизученного китайского буддийского монаха-отшельника по имени Цзун Бин (375–447 гг. н.э.), который внес значительный вклад в развитие синобуддийской философии (праджняпарамиты), а также теорию китайской пейзажной живописи.

Как известно, буддийские миссионеры, проникнув в Поднебесную, столкнулись с учениями ханьского конфуцианства и даосизма, представители которых встретили новое учение крайне враждебно. Это вызвало бурные споры между ними, которые протекали в условиях долгого процесса перевода, интерпретации индобуддийских сочинений и адаптации буддийской религиозно-философской традиции к социокультурной среде ранне-, средневекового Китая. Дискуссии между буддистами и представителями местных учений продолжались и в период Южных и Северных династий, возникших после Поздней Хань и периода Троецарствия. При этом, как правило, обе противоборствующие стороны были представлены китайцами. Имена сторонников и противников буддизма отражены в таблице 1.

Хронологические рамки нашего исследования охватывают III–V вв. н.э. и отражены в таблице 2.

В данной статье мы рассмотрим жизнь и творчество буддийского отшельника по имени Цзун Бин. Этот мыслитель оказал значительное влияние на формирование ранней синобуддийской традиции, а также на развитие китайской теории пейзажной живописи (шаньшуй хуа). В отечественной и западной синобуддологической литературе труды Цзун Бина практически не изучены. Исключение составляют китайские ученые Лю Лифу и Ху Юн, которые перевели и прокомментировали главное сочинение Цзун Бина под названием «Мин фо лунь» (О разъяснении буддизма), а также В.В. Малявин, который выполнил сокращенный перевод эссе Цзун Бина по живописи. Ниже приведен портрет Цзун Бина, также одна из его картин в жанре «горы и воды».

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке программы президиума РАН «Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии в перспективе культурной эволюции» (направление 4 Программы фундаментальных исследований президиума РАН № 33) № гос. регистр. 01201252890.

Таблица 1

Сторонники буддизма (китайские монахи и буддисты-миряне)	Противники буддизма (конфуцианцы и даосы)
Даоань 道按 (312-385 гг. н.э.), монах, переводчик индобуддийской литературы	Цай Мо 蔡謨 (312-387 гг. н.э.), сановник-конфуцианец, первый лидер антибуддийской пропаганды
Хуэйюань 慧远 (334-416 гг. н.э.), ученик Дао Аня, переводчик, первый патриарх школы Чистой земли. Автор ряда основополагающих синобудд. сочинений («Рассуждения о тройком воздаянии», «Разъяснения воздаяния и отклика» и «О том, что монах не должен почитать императора» и т.д.)	Хуэйлинь 慧琳 (сер. IV в. – нач. V в.), сановник, принявший буддизм, но позже написавший антибуддийское сочинение «Рассуждения о белом и черном [учениях]» (Бай хэй лунь), которое вызвало бурную полемику при дворе
Чжэн Сяньчжи 郑鲜之 (364-427 гг. н.э.) автор полемического сочинения «Рассуждения о бессмертности души» (Шэнь бу ме лунь)	Хэ Чэнтянь 何承天 (370-447 гг. н.э.), сановник-конфуцианец, математик, астроном. Автор антибуддийского сочинения «Рассуждения о постижении сущности-син» (Да син лунь)
Цзун Бин (Цзун Шаовэнь)宗炳(宗少文) (375-445 гг. н.э.), будд. монах, мыслитель, живописец, автор сочинения «О разъяснении буддизма» (Мин фо лунь)	Фань Е 范叶(398-445 гг. н.э.), сановник-конфуцианец, считается автором летописи «Хоу Ханьшу»
Янь Яньчжи 颜之 (384-456 гг. н.э.) сановник-буддист, оппонент Хэ Чэнтяня	Гу Хуань 顾欢 (420-483 гг. н.э.), даос, автор антибуддийского сочинения «О варварах и китайцах» (И ся лунь)
Сяо Чэнь 萧琛(476 – 512 гг. н.э.) сановник-буддист, оппонент Фань Чжэня. Автор сочинения «Опровержение “Рассуждений о смертности души”» (Нань шэнь ме лунь).	Фань Чжэнь 范缜 (450–510/515 гг. н.э.), сановник-конфуцианец, автор «Рассуждения о смертности души» (Шэнь ме лунь).

Важно отметить одну важную особенность китайской пейзажной живописи – китайские живописцы никогда не писали пейзаж с натуры и даже не делали этюдов, как это принято в европейской живописи. Они писали картину только после возвращения в дом. Именно так и писал свои картины Цзун Бин. Архетипы гор и рек занимают значительное место во всем творчестве великого художника и мыслителя.

Таблица 2

		Сев. дин.	Сев. Вэй (386-534 гг.)	Поздняя Цинь (384-417 гг.)			
Династии	Зап. Цзинь (265- 316 гг.)						
		Южн. дин.	Вост. Цзинь (317-420 гг.)	Лю Сун (420-479 гг.)	Южн. Ци (479-502 гг.)	Южн. Лян (502-557гг.)	Чэнь (557-589 гг.)
	Фо Тудэн(232-348 гг. н.э.)						
			Даоань 道安 (312-385 гг. н.э.).	Хуэйюань (334-416 гг. н.э.)	Сяо Цзылян (460-493 гг.)		
			Цзун Бин (375-443 гг.).		Фань Чжэнь (450?-510/515 гг.)		
			Гу Хуань 顾欢 (420-483 гг. н.э.).		Сяо Чэнь (478-529 гг.)		
			Янь Яньчжи 颜之 (384-456 гг. н.э.).		Сяо Янь (464-549 гг.)		
			Чжэн Сяньчжи 郑鲜之 (364-427 гг. н.э.).		Сэнью (445-518 гг.)		
			Хуэйлинь 慧琳 (сер. IV в. – нач. V в.).		Шэнь Юэ (441-513 гг.)		
			Хэ Чэнтянь 何承天 (370-447 гг. н.э.)		Цао Сывэнь (? – ?)		

В своем сочинении «Минфо лунь» Цзун Бин упоминает как китайские, так и индийские священные горы и реки: индийский Ганг и четыре священные реки Китая (Янцзы, Хуанхэ, Хуайхэ и Цзишуй), священные индийские горы Сумеру (须弥) и Гиджжакута (кит. 灵鹫 Língjiù, где согласно одной из индийских легенд основатель буддизма достиг состояния просветления) и Пять священных пиков Китая (Восточный – Тайшань 泰山; Западный – Хуашань 华山; Южный – Хэншань 衡山; Северный – Хэншань 恒山; Центральный – Суншань 嵩山).



宗炳

蘇文祖

Портрет китайского монаха-отшельника Цзун Бина (375-443 гг. н.э.)



宗炳山水图轴局部之二

Baidu 百科

Вертикальный свиток с монохромной пейзажной живописью Цзун Бина

Биографические данные о Цзун Бине сохранились в династийных летописях «Сун шу»¹ (цзюань 53, раздел «Отшельники») и «Нань ши»², (цзюань 75, раздел «Отшельники»). Сведения о письменном наследии можно найти в исторической хронике «Суй шу»³ (раздел Библиография). Согласно «Суй шу» Цзун Бин создал 16 сочинений (входят и проза и поэзия), но до наших дней дошло только 6 из них.

Цзун Бин, также известный как Цзун Шаовэнь, родился в семье потомственных чиновников в уезде Наньян (терр. совр. пров. Хэнань), большую часть жизни он прожил в уезде Цзянлин (терр. совр. пров. Хубэй). Отец его был начальником уезда Сянсян (совр. пров. Хунань), а дед по отцу был правителем округа Иду (совр. пров. Хубэй). Известно также, что у Цзун Бина было два старших брата, одного из которых звали Цзун Цзан, впоследствии он стал правителем области Наньпин. В детстве семья Цзун Бина не испытывала особой нужды и под руководством матери он получил очень хорошее для того времени образование.

В молодости он стал уделять большое внимание занятиям живописью и прославился как утонченный мастер пейзажной живописи. Государственные экзамены он прошел без особых трудностей, но от чиновничьей карьеры отказался и выбрал путь скромного затворника в священных даосских и буддийских горах южной инородческой области Цзинчу (терр. совр. пров. Хубэй). Современники так и называли его – «затворник Цзун». В горах Хэншань он построил отшельнический скит и постоянно совершал пешие прогулки в горах, он забывал обо всем на свете, а по возвращении каждый раз рисовал на бумаге увиденные горы и реки, порой рисовал даже на стенах своего дома в Цзянлине. Следует отметить, что у Цзун Бина, несмотря на отшельничество, была жена (госпожа Ло) и несколько детей. Потомки Цзун Бина также прославились как талантливые живописцы и музыканты.

¹ «Сун шу» (История [династии] Сун) – династийная хроника, созданная придворным историком Шэнь Юэ (441-513 гг.)

² «Нань ши» (История южных [династий]) – обобщенная династийная хроника, созданная танским ученым Ли Яньшоу (? – ?)

³ «Суйшу» – сводная хроника пяти южных династий (Лян, Чэнь, Ци, Чжоу и Суй), составленная знаменитым советником танского Тай-цзуна по имени Вэй Чжэн в 641-656 гг.

Необходимо отметить, что Цзун Бин был весьма разносторонне развитой личностью. Во-первых, он известен как автор первого научного сочинения по теории портретной и пейзажной живописи «Предуведомление к изображению гор и вод» (подробно см. краткий перевод В. В. Малявина), в котором он описал в общих чертах закон перспективы. В этом сочинении Цзун Бина есть одна примечательная фраза: «Совершенномудрые, вмещающая в себе Дао, откликались всем вещам; достойные, в чистоте лелея дух, наслаждались всеми образами. Что же до гор и вод, то они, будучи вещественными, увлекают к духовному началу. Именно поэтому Желтый предок Хуанди, Яо, Шунь, Гуанчэн, Давэй, Сюй Ю, Гучжу и подобные им совершенные мудрецы наверняка странствовали по священным горам».

Во-вторых, он был известным мастером игры на китайской цитре-цинь. Цзун Бин особенно хорошо умел исполнять мелодии времен династии Восточная Цзинь, это обстоятельство было одной из причин того, что многие государи и сановники призывали его ко двору.

В-третьих, он написал одно из крупнейших раннесредневековых синопбуддийских сочинений «Мин фо лунь» (О разъяснении буддизма). Это объемное произведение состоит из десяти тысяч фраз, большая часть которых состоит из 4 иероглифов, а некоторые – из 15 иероглифов. Оно дошло до наших дней в составе второго цзюаня китайской буддийской антологии «Хунминцзи» (弘明集, Собрание сочинений, светоч истины распространяющих), одного из важнейших источников сведений о становлении и развитии буддийского учения в Китае. Эта антология была составлена в 515-518 гг. н.э. китайским придворным ученым-буддистом по имени Ши Сэнью¹ (445–518 гг. н.э.).

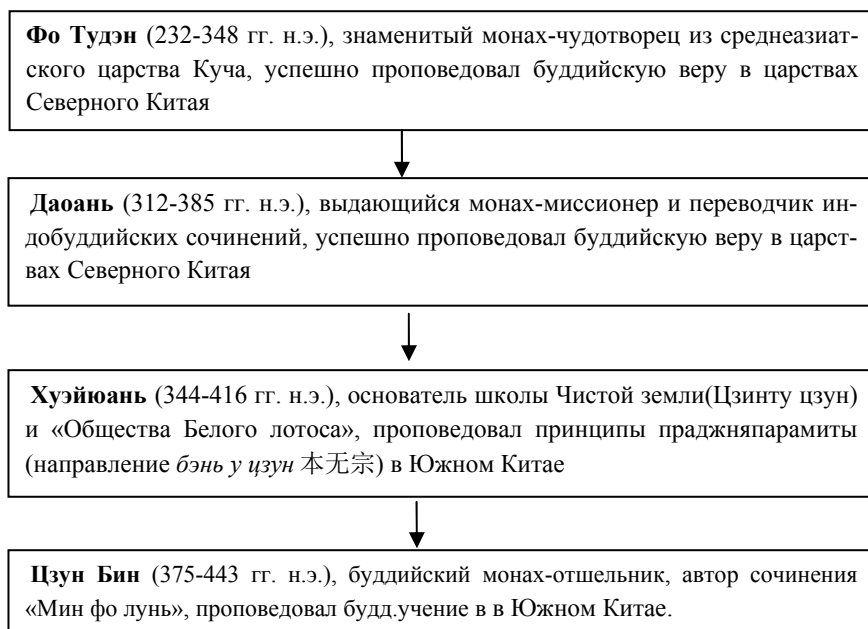
Из исторических хроник «Сун шу» (История династии Сун) и «Нань ши» (История южных династий) известно, что в 402 г. 37-летний Цзун Бин отправился в далекий монастырь Дунлиньсы и попросил главу южных буддистов Хуэйюаня (334-416 гг. н.э.) стать их наставником. Буддийский патриарх принял его в ученики и включил в недавно созданное им «Общество белого лотоса» (白蓮社). Необходимо отметить, что крупнейшая китайская средневекая сектантская традиция Байлянь цзюо восходит своими корнями именно к Обществу Белого лотоса. Но пребывание Цзун Бина в

¹ Сэнью – придворный ученый-буддист южного царства Ци (после 502 г. н.э. – Лян). Династия Ци (479–502 гг.), династия Лян (502-557 гг.).

буддийском монастыре было недолгим. Через 50 дней после вступления Цзун Бина в общество Белого лотоса в монастырь неожиданно прибыл старший брат Цзун Бина по имени Цзун Цзан (бывший на тот момент правителем области Наньпин) и вынудил младшего брата вернуться на свою малую родину в Цзянлин, где Цзун Цзан построил своему младшему брату дом и предоставил ему достаточные средства для безбедного существования. Так, пробыв у Хуэйюаня всего пять декад, Цзун Бин тем не менее остался одним из членов «Общества белого лотоса» и поддерживал дружеские отношения со своим наставником. Но в отличие от своих единомышленников из «Общества белого лотоса» Цзун Бин вел уединенный образ жизни и надолго уходил в священные южные горы для постижения высших религиозных и философских истин и тайн бытия.

Здесь уместным будет показать линию преемственности китайской буддийской традиции, связанной с Цзун Бином (схема 2).

Схема 2



Во второй раз Цзун Бин посетил монастырь Дунлиньсы в 405 г. и несколько лет изучал там буддийские каноны под руководством Хуэйюаня, а также буддийских наставников, приглашенных из Индии и других западных стран. В третий раз Цзун Бин посетил монастырь в 416 г., когда узнал, что Хуэйюань скончался, приехали также многие сановники, поэты и т.д. У главного входа в монастырь Цзун Бин поставил в честь своего наставника памятник, на котором сделал памятную надпись киноварной краской. Примерно в это же время старшие братья Цзун Бина также скончались, что очень сильно повлияло на благосостояние Цзун Бина. Он был вынужден заняться тяжелым крестьянским трудом, чтобы как-то прокормить себя и семью. Простые люди и знакомые, знавшие и уважавшие Цзун Бина, помогали и поддерживали его.

В 420 г. генерал и сановник Лю Юй (фактический правитель) сверг последнего законного малолетнего императора и объявил себя императором новой династии Лю Сун. После этого Лю Юй предложил Цзун Бину высокий пост тайвэя, т.е. второго после императора человека во всем госаппарате. Такой чести китайские императоры никогда еще не оказывали никому из людей искусства. Но и в этот раз Цзун Бин вежливо отказался, несмотря даже на свой преклонный возраст и на тяготы бедной жизни. Приблизительно в 430 г. Цзун Бин написал свой знаменитый трактат по пейзажной живописи под названием «Предупреждение к изображению гор и вод»¹. Чуть позже, приблизительно в 433 г., известный придворный буддийский монах Хуэйлинь неожиданно для китайских буддистов написал антибуддийское сочинение «Бай хэй лунь» (О белом и черном [учениях]). Под белым учением Хуэйлинь подразумевал конфуцианство, а под черным – буддизм. Хэ Чэнтянь, ярый противник буддизма, горячо поддержал начинание Хуэйлиня и переслал его сочинение к Цзун Бину в надежде на то, что тот откажется от буддийских взглядов. Но Цзун Бин, напротив, написал ответное сочинение в 10 тысяч фраз под названием «Мин фо лунь». Предположительно в 441 г. у Цзун Бина умерла жена госпожа Ло, он очень тяжело переживал эту потерю, так как супруга была ему настоящим другом и единомышленником во всех делах.

В горах Цзун Бин прожил 30 с лишним лет вплоть до конца сво-

¹ Китайский исследователь Ли Юйчуань считает, что в области пейзажной живописи Цзун Бина можно сравнить с талантом Леонардо да Винчи.

ей жизни. В старости, когда здоровье уже не позволяло ему жить в горах и странствовать, он мог довольствоваться лишь созерцанием своих картин с прекрасными горными пейзажами и игрой на китайской цитре (цинъ), «в надежде, что горы на картинах отзовутся на мелодию циня». Отсюда можно сделать вывод о том, что в молодости он брал с собой в горы свою цитру, тем самым наслаждаясь и мелодией цитры (а также и многократным горным эхом от мелодии цитры), и красотами горных пейзажей. На 20-м году правления сунского Вэнь-ди Цзун Бин, будучи тогда уже серьезно больным, отказывался от лечения и в 443 г. закончил свой жизненный путь в возрасте 69 лет. Здесь уместным будет упомянуть о жизни Тао Юаньмина (365-427), знаменитого поэта и старшего современника Цзун Бина. Тао Юаньмин несколько раз пытался добиться успеха на государственном поприще и воплотить конфуцианские идеалы в жизнь, но все его попытки оказались безуспешными. Только в конце жизни великий поэт осознал тот факт, что у него нет талантов государственного деятеля. Младший же современник Тао Юаньмина Цзун Бин даже не пытался добиться успеха на государственной службе, так как видел неудачные попытки своих предшественников.

Цзиньские и сунские государи неоднократно призывали его на высокие гражданские и военные посты, но монах, несмотря на бедность, вежливо отказывался от этих лестных предложений. Эти отказы можно объяснить постоянной сменой правителей областей в результате междоусобиц. В такой опасной изменчивой обстановке самым благоразумным для Цзун Бина было ровное отношение ко всем сановникам и генералам. Старший современник и видный конфуцианский оппонент буддиста Цзун Бина сановник Хэ Чэнтянь (370-447), написавший небольшое антибуддийское сочинение «О постижении сущности» (Да син лунь), очень ценил и уважал великого мыслителя и даже не решился продолжать заочную полемику с Цзун Бином. Отказ от дальнейших возражений на «Мин фо лунь» объяснялся опасением испортить отношения с буддийским мыслителем, но все же Хэ Чэнтянь в душе надеялся, что Цзун Бин откажется от буддизма и примкнет к конфуцианству.

В своем главном религиозно-философском сочинении «Мин фо лунь» он развил многие идеи знаменитого буддиста Хуэйюаня, который основал школу Цзинту и проповедовал принципы праджня-

парамиты¹ (направление *бэнь у цзун* 本无宗). Данное произведение носит общедоктринальный характер, для него характерны образный язык, разнообразные метафоры, фрагментарный характер изложения, а также огромный объем сочинения и большое количество религиозно-философских вопросов, затронутых в этом сочинении. В этом произведении примечательны несколько утверждений.

Во-первых, он говорил, что и простые люди, и самые закоренелые преступники могут стать мудрецами, подобными императорам Яо и Шуню, и даже самим Буддой, просто душам преступников для этого надо пройти намного более долгий процесс перерождений, но теоретически, по Цзун Бину, это все же возможно. Он отмечает также, что даже души совершенномудрых императоров Яо и Шуня в прежних своих перерождениях были обременены большим грузом пороков, но постепенно (в ходе большого количества перерождений) они стали совершенными мудрецами. Этот момент Цзун Бин выделяет особенно и называет его принципом постепенности. Кроме того, Цзун Бин в качестве аргумента в пользу бессмертия души привел исторические факты, которые основаны на примерах древних совершенномудрых правителей Яо и Шуня. Если мудрость и глупость заключены в телесную форму, то они должны передаваться через тело к детям. Но исторические примеры не подтверждают это предположение:

«Хотя Шунь родился от [слепого глупца по имени. – Ч.Ц.] Гу.

Душа Шуня наверняка не порождена [его отцом] Гу.

Тогда душа Шанцзюня (сына Шуня. – Ч.Ц.) также не порождена Шунем.

До рождения основа-су (素) бывает грубой и изящной.

А коль скоро корень-бэнь (本) уже predetermined до рождения [тела],

то можно понять, что [душа] не погибает и после смерти [тела].

А коль скоро душа не погибает, то это значит, что душа и тело не тождественны друг другу».

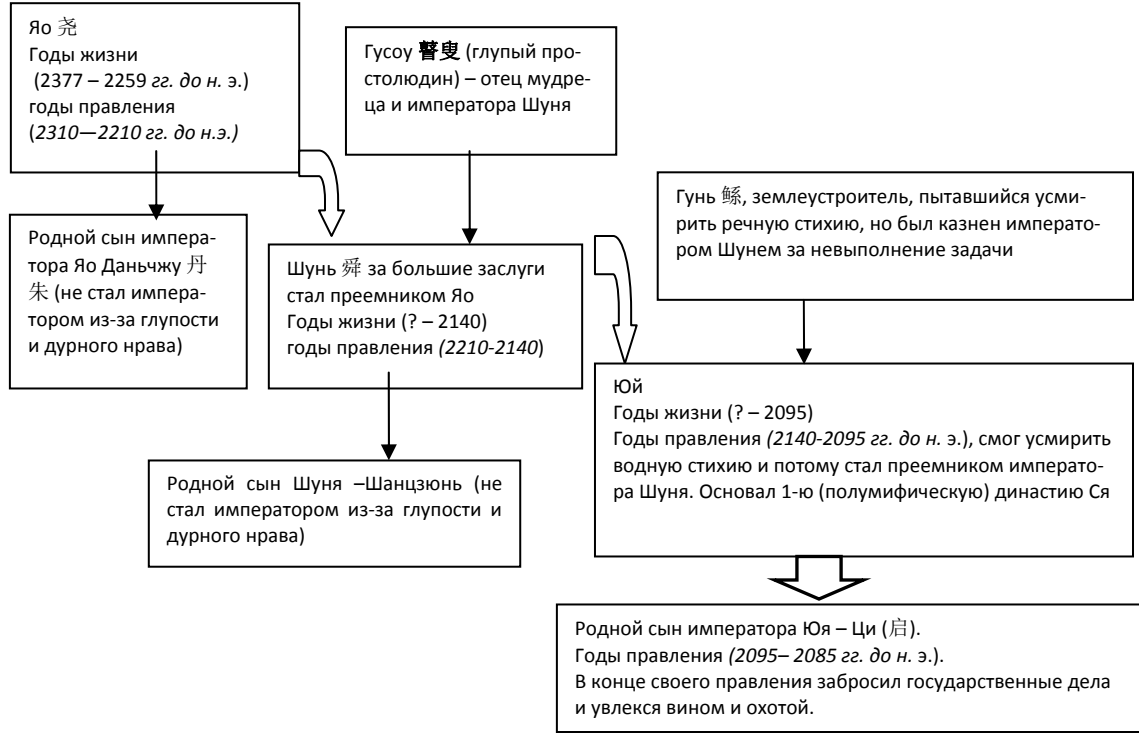
В приведенных рассуждениях доказывается, что мудрость не является атрибутом телесной формы, так как дети мудрецов бывают глупыми (сын мудреца Яо по имени Даньчжу оказался глупым), тогда как у обычных людей дети иногда рождаются мудрыми

¹ Более подробно о праздняхпарамите см.: Янгутов Л. Е. Традиции Праздняхпарамиты в Китае. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. 272 с.

(обычный человек Гу-соу породил мудрого сына по имени Шунь). Это очень сильный аргумент в пользу того, что мудрость и глупость заключены в душу человека, которая после смерти тела вселяется в другую телесную оболочку, а не остается в его телесной форме. Термины су (素) и бэнь (本), по всей видимости, здесь используются в одном и том же смысле. Для того чтобы уяснить смысл первой части цитаты, в которой упоминаются древние императоры, также их сыновья и преемники, необходимо привести пояснительную первоначальную схему престолонаследования, относящуюся к архаическому периоду китайской истории (схема 2).

Необходимо также отметить, что первый мифический император Яо, хотя и передал всю власть над Поднебесной не родному и любимому, но глупому сыну по имени Даньчжу, а чужому сыну Шуню, но все же породнился с ним через двух своих дочерей (старшая трудолюбивая приемная дочь Эхуан (娥皇) и родная ленивая и избалованная младшая дочь Нюй-ин (女英)). Император Яо хотел сделать старшую дочь старшей женой Шуня, а жена императора по имени Нюйхуан (女皇) хотела, чтобы старшей женой Шуня стала ее родная дочь Нюй-ин. В конце концов, было решено, что обе они станут равными женами императора Шуня. При этом, согласно китайской исторической традиции, считается, что неразумный сын Шуня по имени Шанцзюнь был рожден ленивой и избалованной женой Нюй-ин, а добродетельная жена Эхуан не родила наследников. Примечательно то, что ни Цзун Бин, ни его оппоненты (противники буддизма) не упоминали о том, что глупость Шанцзюня могла быть унаследована от ленивой жены по имени Нюй-ин.

Во-вторых, Цзун Бин утверждал, что главные китайские классические сочинения «Ши цзи» (Исторические записки), «Шу цзин» (Канон истории), «Чуньцю» (Весны и осени) и др., в отличие от буддийских сутр и шастр, охватывают очень «малый» период (т.е. полторы-две тысячи лет, XVI в. до н.э. – V в. н.э.), тогда как истинная история всего мира измеряется не тысячами лет, а целыми кальпами (одна кальпа – 4,32 млрд лет).



В-третьих, в «Мин фо лунь» утверждается, что все явления реальности – это продукт психической деятельности человеческого сердца-сознания (синь 心). В подтверждение этого тезиса Цзун Бин приводит «задокументированные» чудесные явления, например, обрушение стены без видимых на то причин, появление ростков проса в холодных ущельях, обращение солнца вспять и т.д. Как известно, в сознании древних китайцев все чудесные явления воспринимались как благие или зловещие знамения для правителя и его народа.

Получив недоброе предзнаменование (засуха, потоп, неурожай, произрастание зерна в холодных ущельях, появление комет, солнечные и лунные затмения), благоразумный правитель стремился путем постов, молитв и других практик добиться исчезновения этого явления и появления благих предзнаменований, что укрепило бы его авторитет в глазах придворных чиновников, военных и простолюдинов. Цзун Бин высказал утверждение о том, что все недобрые знамения и явления порождены помраченным сознанием человека, соответственно для устранения и предотвращения этих знамений человеку необходимо очистить свои помыслы и стремиться к постижению глубин буддийской мудрости. Кроме того, Цзун Бин привел в своих рассуждениях основополагающие индобуддийские тезисы о первичности сознания и вторичности материального мира: «Всё есть дхармы, формы рождаются из мыслей – и (意). Также [в канонах] говорится: «Сердце-сознание творит корень дхарм (фа бэнь 法本), сердце-сознание сотворяет рай, сердце-сознание сотворяет преисподнюю».

В-четвертых, Цзун Бин, возможно, одним из первых вводит буддийский термин «дхармакая» (*кит.* фа-шэнь), означающий в индийском буддизме состояние истинного, абсолютного бытия. Он употребляет этот термин в ходе рассуждений о достижении буддийского идеала:

«Ведь возникновение всякой жизни берет начало от страстей-цин (情).

Ныне при соединении семени самца и самки возникает вся тьма тварей.

Всякое семя возникает от страсти.

Когда страсти уже возникли, то все души получают тела-шэнь.

Таким образом, можно узнать, что страсть – это корень жизни.

	Традиционная китайская классификационная матрица	Переводные китайские категории буддизма	Переводные китайские категории буддизма
1	末 мо-верхушка	法 фа-дхарма (天堂, 地獄)	形 син форма
	↑	↑	↑
0	本 бэнь-корень	心 синь сердце-сознание	意 и мысль

Сознание-ши может очистить неуничтожимый корень-бэнь. Если следовать даосскому учению о ежедневном убавлении [страстей] и уменьшать их количество с каждым разом, то можно непременно достигнуть состояния недеяния и бесстрастности. Страсти исчезнут, останется только свет души и тогда исчезнет жажда жизни.

Если нет рождения, то нет и тела. Когда нет тела, но есть душа-шэнь – это дхармакая».

Таким образом, на основе всего вышесказанного можно сделать следующие выводы.

Во-первых, на основе официальных жизнеописаний Цзун Бина были реконструированы основные вехи жизни и творчества этого оригинального и глубокого мыслителя в контексте конкретного историко-культурного фона периода Южных и Северных династий.

Во-вторых, было выявлено, что эстетическая концепция пейзажной живописи Цзун Бина оказала значительное влияние на дальнейшее развитие ранней китайской буддийской мысли. Главным источником вдохновения для Цзун Бина были живописные природные горные ландшафты Южного Китая, а также аудиовизуальный психофизический резонанс между сознанием человека и природным миром. Этот резонанс, по всей видимости, возникал в душе Цзун Бина в результате одновременного зрительного восприятия завораживающего пейзажа горных хребтов и рек слухового восприятия

приятной мелодии цитры с хорошо сонастроенными струнами и многократного горного эха от этой гармоничной музыки. Находясь в состоянии такого резонанса, Цзун Бин, видимо, ощущал прямую связь между собой и духами гор и рек.

В-третьих, следует отметить необходимость и важность дальнейших исследований в области многогранного творчества самобытного китайского мыслителя.

Литература

1. Антология даосской философии / сост. В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский – М.: Комаров и К., 1994. – 446 с.
2. Янгутов Л.Е. Традиции Празднeparамиты в Китае. – Улан-Удэ : Изд-во БГУ, 2007. – 272 с.
3. Лай Сюцзинь (赖秀锦) Ю Цзун Бин «Хуа шаньшуй сюй» эр лайде «Дао» лянсян, 由宗炳“画山水序”而来的“道”联想 . Режим доступа: <http://www.guoxue.com/?p=4312> (дата обращения 20.03.2014).
4. Ли Юйчуань (李豫川) Цзинь-Сун минши Цзун Бин (晋宋名士宗炳) Журнал Чань, 2003, № 3. Режим доступа: <http://chan.bailinsi.net/2003/3/2003309.htm> (дата обращения 20.03.2014)
5. Лю Лифу. Хун дао мин цзяо: «Хунминцзи» Исследование. – Пекин, 2004. – С. 112-116.
6. Хунминцзи / сост. Сэнью; пер. Лю Лифу, Ху Юн. – Пекин, 2011. – С. 123-201.
7. Чэнь Чуаньси. Чжунго шаньшуйхуа ши 《中国山水画史》江苏美术出版社 , 1988年第1版.

Фрагмент сочинения монаха-отшельника Цзун Бина «Мин-фолунь» (О разъяснении буддийского учения)

夫道之至妙。固风化宜尊。
而世多诞佛。咸以我躬不阅。遑恤于后。
万里之事。百年以外。皆不以为然。
况复须弥之大。佛国之伟。精神不灭。
人可成佛。心作万有。诸法皆空。
宿缘绵邈。亿劫乃报乎。
此皆英奇超洞。理信事实。
黄华之听。岂纳云门之调哉？
世人又贵周孔书典。自尧至汉。
九州华夏。曾所不暨。
殊域何感。汉明何德。而独昭灵彩。
凡若此情。又皆牵附先习。
不能旷以玄览。故至理匪遐。而疑以自没。
悲夫！中国君子。明于礼义。
而闇于知人之心。宁知佛之心乎。
今世业近事。谋之不臧。
犹兴丧反之。况精神作也。
得焉则清升无穷。失矣则永坠无极。
可不临深而求履薄。而虑乎。
夫一局之奕。形算之浅。
而奕秋之心。何尝有得。
而乃欲率井蛙之见。妄抑大猷。
至独陷神于天阱之下。
不以甚乎？今以茫昧之识。
烛幽冥之故。
既不能自览。监于所失。
何能独明于所得？
唯当明精闇。向推夫善道。
居然宜修。以佛经为指南耳。
彼佛经也。包五典之德。
深加远大之实。含老庄之虚。
而重增皆空之尽。
高言实理。肃焉感神。

其映如日其清如风。
非圣谁说乎？
谨推世之所见而会佛之理为明。
论曰。今自抚踵至顶。
以去凌虚。心往而勿已。
则四方上下皆无穷也。
生不独造。必传所资。
仰追所传。则无始也。
奕世相生而不已。
则亦无竟也。是身也既。
日用无限之实。
亲由无始而来。
又将传于无竟而去矣。
然则无量无边之旷。
无始无终之久。
人固相与凌之以自敷者也。
是以居赤县。于八极曾不疑焉。
今布三千日月。罗万二千天下。
恒沙阅国界。飞尘纪积劫。
普冥化之所容。俱眇末其未央。
何独安我而疑彼哉。
夫秋毫处沧海。其悬犹有极也。
今缀彝伦于太虚为[廿/狠]。
胡可言哉。
故世之所大道之所小。
人之所遐天之所迹。
所谓轩辕之前。遐哉邈矣者。
体天道以高览。盖昨日之事耳。
书称知远。不出唐虞。
春秋属辞尽于王业。
乐之良敬。诗易之温洁。
今于无穷之中。
焕三千日月以照丽。
列万二千天下以贞观。
乃知周孔所述。盖于蛮触之域。
应求治之粗感且宁。
乏于一生之内耳。
逸乎生表者。

存而未论也。若不然也。
何其笃于为始形。
而略于为终神哉。
登蒙山而小鲁。
登太山而小天下。
是其际矣。且又坟典已逸。
俗儒所编专在治迹。
言有出于世表。或散没于史策。
或绝灭于坑焚。若老子庄周之道。
松乔列真之术。信可以洗心养身。
而亦皆无取于六经。
而学者唯守救粗之阙文。
以书礼为限。断闻穷神积劫之远化。
[炫-么+么]目前而永忽。不亦悲夫。
呜呼有似行乎增云之下而不信日月者也。
今称一阴一阳谓道。阴阳不测之谓神者。
盖谓至无为道阴阳两浑。
故曰一阴一阳也。
自道而降便入精神。
常有于阴阳之表。
非二仪所究。故曰阴阳不测耳。
君平之说一生二谓神明是也。
若此二句皆以无明。则以何明精神乎。
然群生之神其极虽齐。
而随缘迁流成粗妙之识。而与本不灭矣。
今虽舜生于瞽。
舜之神也。必非瞽之所生。则商均之神。
又非舜之所育。生育之前素有粗妙矣。
既本立于未生之先。则知不灭于既死之后矣。
又不灭则不同。愚圣则异。
知愚圣生死不革不灭之分矣。
故云。精神受形。周遍五道。
成坏天地。不可称数也。
夫以累瞳之质诞于顽瞽。
鬻均之身受体黄中。
愚圣人绝何数以合乎。
岂非重华之灵始粗于在昔。
结因往劫之先。

缘会万化之后哉。
今则独绝其神。
有接粗之累。则练之所尽矣。
神之不灭。及缘会之理。
积习而圣三者鉴于此矣。
若使形生则神生。形死则神死。
则宜形残神毁。形病神困。
遽有腐败其身。
或属纆临尽而神意平全者。
及自牖执手。病之极矣。
而无变德行之主。
斯殆不灭之验也。
若必神生于形。本非缘合。
今请远取诸物。
然后近求诸身。
夫五岳四渎谓无灵也。则未可断矣。
若许其神。则岳唯积土之多。
渎唯积水而已矣。得一之灵。
何生水土之粗哉。而感托岩流肃成一体。
设使山崩川竭。必不与水土俱亡矣。
神非形作合而不灭。人亦然矣。
神也者妙万物而为言矣。
若资形以造随形以灭。则以形为本。
何妙以言乎。夫精神四达并流无极。
上际于天。下盘于地。圣之穷机。
贤之研微。逮于宰赐庄嵇吴札子房之伦。
精用所之皆不庄不行。坐彻宇宙。
而形之臭腐甘嗜所资。皆与下愚同矣。
宁当复禀之以生随之以灭耶。又宜思矣。
周公郊祀后稷宗祀文王世或谓空以孝即问谈者。
何以了其必空则必无以了矣。
苟无以了。则文稷之灵不可谓之灭矣。
斋三日必见所为斋者。
宁可以常人之不见而断。
周公之必不见哉。嬴博之葬日。
骨肉归于土魂气则无不之。非灭之谓矣。
夫至治则天大乱滔天其要心神之为也。
尧无理不照。无欲不尽。其神精也。

桀无恶不肆。其神悖也。
桀非不知尧之善。知己之恶。

恶已亡也。体之所欲。

悖其神也。而知尧恶亡之识。
常舍于神矣。若使不居君位千岁勿死。
行恶则楚毒交至。微善则少有所宽。
宁当复不。稍灭其恶。渐修其善乎？

则向者神之所含知尧之识。
必当少有所用矣。又加千岁而勿已。
亦可以其欲都澄。遂精其神如尧者也。
夫辰月变则律吕动。晦望交而蚌蛤应。
分至启闭。而燕鹰龙蛇飒焉出没者。

皆先之以冥化。而后发于物类也。
凡厥群有。同见陶于冥化矣。

何数事之独然。而万化之不尽然哉。
今所以杀人而死，伤人而刑。
及为縲继之罪者。及今则无罪与。
今有罪而同然者。

皆由冥缘前遽而人理后发矣。
夫幽显一也。衅遽于幽而丑发于显。
既无怪矣。行凶于显而受毒于幽。
又何怪乎。今以不灭之神含知尧之识。
幽显于万世之中。苦以创恶。

乐以诱善。加有日月之宗。

垂光明照。何缘不虚。

已钻仰一变至道乎。自恐往劫之桀纣。

皆可徐成将来之汤武。

况今风情之伦少而泛心于清流者乎。

由此观之。人可作佛。其亦明矣。

夫生之起也。皆由情兆。

今男女构精万物化生者。

皆精由情构矣。情构于己而则百众神受身。

大似知情为生本矣。至若五帝三后。

虽超情穷神。然无理不顺。苟昔缘所会。

亦必俯入精化相与顺生而敷万族矣。

况今以情贯神。一身死坏。

安得不复受一身？生死无量乎。

识能澄不灭之本。稟日损之学。

损之又损。必至无为无欲。
欲情唯神独映则无当于生矣。
无生则无身。无身而有神。
法身之谓也。今黄帝虞舜姬公孔父。
世之所仰而信者也。
观其纵轡升天龙潜鸟飏
反风起禾绝粒弦歌。
亦皆由穷神为体。故神功所应。
倜傥无方也。今形理虽外。当其随感起灭。
亦必有非人力所致而至者。
河之出图洛之出书。蓂莢无裁而敷。
玄圭不琢而成。桑谷在庭。倏然大拱忽尔以亡。
火流王屋而为乌。鼎之轻重大小。皆翕歛变化。
感灵而作。斯实不思议之明类也。
夫以法身之极灵。感妙众而化见。
照神功以朗物。复何奇不肆何变可限。
岂直仰陵九天龙行九泉吸风绝粒而已哉。
凡厥光仪符瑞之伟。
分身踊出移转世界巨海入毛之类。
方之黄虞姬孔神化无方向者。众瑞之晦暖显没。
既出形而入神。同惚恍而玄化。
何独信此而抑彼哉？冥觉法王清明卓朗。
信而有征。不违颜咫尺。而昧者不知。
哀矣哉！夫洪范庶征休咎之应。
皆由心来。逮白虹贯日。太白入昴。
寒谷生黍。崩城陨霜之类。皆发自人情。
而远形天事。固相为形影矣。
夫形无无影。声无无响。

Идеология раннего китайского буддизма

(по материалам буддийских сочинений эпохи Восточная Цзинь)

В статье подробно рассмотрены жизнь и творчество выдающихся религиозных деятелей и переводчиков, живших в период раннего этапа развития китайского буддизма (Кумараджива, Хуэйюань, Даоань, Даошэн и др.), которые оказали значительное влияние на процесс становления идеологии раннего китайского буддизма.

Период правления Восточной Цзинь в Китае ознаменовался значительным увеличением числа монастырей и сподвижников буддизма. По сообщению буддийского летописца эпохи Тан Фа Линя (法琳), в эпоху Западной Цзинь на территории государства действовало 180 монастырей, в стенах которых трудилось 13 переводчиков, переведших в общей сложности 73 священных текста, число монахов превышало 3 700. За время правления Восточной Цзинь количество монастырей достигло 1 768, в них находилось 24 000 монахов и монахинь, сообщалось о 27 переводчиках, осуществивших перевод 263 канонов. При этом сложилось два ярко выраженных центра буддизма: на севере близ столицы поздней Цинь городе Чанъань и на юге в горах Лушань (совр. пров. Цзянси).

Наибольшего расцвета к северу от Янцзы буддизм достиг благодаря политической поддержке правителя поздней Цинь Яо Сина (姚兴, 394–416 гг.). В 401 г. Яо Син распорядился под началом кучинского монаха Кумарадживы (鳩摩罗什, 344/350–409/413 гг.) организовать в Чанъане переводческий центр буддизма, в котором к работе было привлечено около восьмисот монахов. Кумараджива и его ученики перевели 36 сутр общей сложностью более трехсот цзюаней. В числе этих переводов преобладают сутры праджняпарамиты, но и встречаются сочинения Нагарджу-



Буддийский наставник
Хуэйюань (334–416 гг. н.э.)

ны, сутры вайпульи, амидаизма и т.д. Школа Кумарадживы положила начало комментаторской деятельности, выразившейся в написании китайскими монахами собственных сочинений, направленных на пояснение тех или иных аспектов буддийской философии. Однако в целом Кумараджива и его ближайшие ученики исходили из эталонного индийского буддизма, ничуть не стремясь его китаизировать. В целом во времена правления Яо Сина в буддийскую веру обратилось до 90% его подданных.

Расцвет буддизма к югу от Янцзы связан с деятельностью Хуэйюаня. Ши Хуэйюань (釋慧遠, 334–416 гг.) – выдающийся буддийский мыслитель эпохи Цзинь, почитаемый как основоположник школы Цзинту. Родом из префектуры Яньмэнь (в совр. пров. Шаньси), мирская фамилия Цзя (賈), согласно «Жизнеописанию достойных монахов», с детства стремился к знаниям и в 13 лет по настоянию дяди был отправлен обучаться в город Сюйчжоу (ныне г. Сюйчан в пров. Хэнань) близ Лояна, где изучил конфуцианское шестикнижие, даосские трактаты «Чжуан-цзы», «Лао-цзы». В 21 год намеревался стать учеником известного ученого Фань Сюаня (范宣), жившего в низовьях Янцзы, но из-за военной смуты в тех местах отказался от своих планов. В то время известный буддийский монах Ши Даоань (釋道安, 312–385 гг.) служил в монастыре на горе Хэншань (в совр. пров. Шаньси). Хуэйюань отправился к нему. По легенде, когда он услышал из уст Даоаня проповедь праджняпарамиты и осознал глубину учения, Хуэйюань сразу решил стать буддийским монахом. Уже в 24 года он начал сам проповедовать, опираясь при этом на идеи «Чжуан-цзы». Следуя за Даоанем, он прибыл в г. Сяньян (совр. пров. Хубэй). В 373 г. Сяньян был захвачен княжеством Цинь, Даоань арестован, а Хуэйюань с несколькими десятками учеников сначала отправился в монастырь Шанмин г. Цзинчжоу (городской округ в провинции Хубэй), затем в горы Лоуфушань (в пров. Гуандун), пока, наконец, не добрался до горы Лушань. Здесь он в 381 г. основал монастырь Лунцюань, а через 6 лет близ него знаменитый храм Дунлинсы, в котором прожил более 30 лет, до конца своих дней.

Хуэйюань внес огромный вклад в развитие буддизма в Китае, а храм Дунлинсы стал именоваться центром буддизма на Юге. В то время сутры, распространенные на правом берегу Янцзы (Цзянань), переводились с огрехами, Виная-питака была известна не

полностью. Хуэйюань отправил своих учеников в Центральную Азию за священным писанием и пригласил известного миссионера кашмирского происхождения Сангхадеву (僧伽提婆) в Дунлинсы для перевода «Абхидхарма-хридая шастры» (阿毗曇心论) и «Дхармика шастры» (三法度论), к которым Хуэйюань сам написал предисловия. Для унификации монашеского устава Хуэйюань покровительствовал полному переводу «Сарвастивада-винаи» (十诵律). Узнав о деятельности Кумарадживы в Чанъане, Хуэйюань написал ему письмо, в котором выразил свое почтение и желание наладить контакты между двумя центрами буддизма. Впоследствии между ними завязалась переписка, известная как «18 разделов вопросов и ответов о смысле махаяны» (问大乘深义十八科). Кумараджива высоко ценил Хуэйюаня, о чем свидетельствует его просьба составить предисловие к переводу «Махапраджняпарамита-шастры» (大智度论). Когда Хуэйюань разузнал, что прибывшего в Чанъань из Капилавасту тхеравадинского монаха Буддхабахдру (佛驮跋陀罗, 359–429 гг.) притесняют ученики Кумарадживы, он направил своих последователей договориться о переезде Буддхабахдры в Лушань для занятий переводами дхъяна-сутр.

Авторитет и деятельность Хуэйюаня во многом предопределили позиции китайского буддизма второй половины IV–V вв. Широко известна его дискуссия с военачальником Хуань Сюанем (桓玄, 369–404 гг.) о положении буддийских монахов в государстве. В трактате «Монах не поклоняется государю» (沙门不敬王者论) Хуэйюань изложил свои соображения о существовании двух категорий буддистов: первые, «следующие Дхарме в миру» (在家奉法), должны соблюдать нормы морали и ритуала, уважительно относиться к правителю и служить людям; вторые, «не подчиняющиеся мирскому» (方外之宾), свободны от мирских обязательств и не следуют социальным предрассудкам. Последние, по мысли Хуэйюаня, находятся вне установленного Небом порядка, в котором правитель является гарантом гармонии на Земле, поэтому и отказ от оказания почестей правителю не ведет к нарушению гармонии в мире, а напротив, сообразен ей. Хуэйюань был последователен не только в своих речах, но и в действиях. В политическом противостоянии правящих кругов он не принимал чью-либо сторону. В ответ на письмо Хуэйюаня Хуань Сюань разрешил буддийским монахам не

оказывать почести правителю, что дало толчок дальнейшему развитию буддизма в цзиньском Китае.

Помимо того Хуэйюань прославился как создатель общества Белого лотоса (白蓮社), в состав которого входило 123 ученых мужа, давших обет перед образом Будды Амитабхи переродиться в Чистых Землях, поэтому в более поздние эпохи Хуэйюань почитался как родоначальник школы китайского буддизма Цзинту.

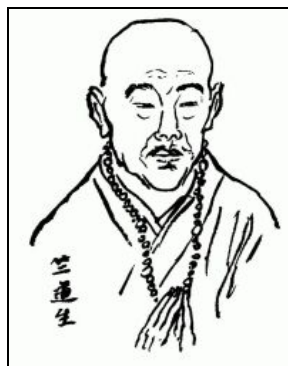
Полагая, что после смерти человека душа не уничтожается полностью, а лишь ищет пристанище для следующей жизни, Хуэйюань сформулировал учение, согласно которому свободный от страстей и привязанности к ложному «Я» дух-шэнь (神) после смерти тела может оказаться в Чистых Землях Будды Амитабхи. Для этого необходимо выполнение некоторых обязательств. Первое – накопление благой кармы. Второе – практика созерцания и визуализации будды Амитабхи. По замечанию Э. Цюрхера, эта практика, вероятно, связана с пребыванием в 411 г. в Лушань Буддхабхадры, известного переводчика «Буддха-анусмрити-самадхи сутры» (觀佛三昧海經), в которой речь шла о достоинствах, обретаемых теми, кто во время медитации визуализирует образы будд. Третье – «сосредоточенное памятование о Будде» (念佛三昧).

Идеологическим обоснованием культа Будды Амитабхи явилось разработанное Хуэйюанем учение, изложенное им в трактатах «О воздаянии в трёх мирах» (三報論), «О прояснении воздаяния» (明報應論) и «О неуничтожимости духа» (神不滅論). Опираясь на традиционные натурфилософские представления китайцев, Хуэйюань выдвинул доктрину «добро получает воздаяние» (善受報). В соответствии с ней человек, совершавший дурные поступки, в будущей жизни становился злым духом гуй и опускался в ад, а совершавший добрые дела, благодаря благой карме (善业), получал возможность стать бодхисаттвой и возродиться в Чистых Землях – промежуточном пункте между сансарой и нирваной. Чистые Земли Амитабхи представлялись китайцам подобием буддийского рая, обителью неразрушимой части человеческого духа – шэнь. Хуэйюань отождествлял дух-шэнь, обретший единение с изначальным духом юань-шэнь с несокрушимым телом Будды, дхармакаей. Это вызвало неоднозначную реакцию как буддистов, так и в среде просвещенной китайской интеллигенции.

Наиболее известным из числа противников доктрины неуничтожимости духа был другой выдающийся деятель раннего китайского буддизма Чжу Даошэн (竺道生, 355/360–434 гг.). Даошэн с юного возраста углубленно изучал традиционную китайскую философию, а позже обратился в буддизм. В числе его учителей Чжу Фа-тай (竺法汰, 320–387 гг.), Сангхадева, Хуэй-юань (с 397 по 404 г.) и Кумараджива (с 405 по 408 г.). Покинув Чанъань, Даошэн отправился проповедовать на юг от Янцзы. Известно, что в 418 г., Даошэн находился в монастыре Лунгуансы города Цзянькан (соврем. г. Наньцзин), но из-за разногласий с местной сангхой был вынужден покинуть монастырь. Последние годы Даошэн провел в монастыре на горе Лушань в окружении своих учеников.

Даошэн был признанным знатоком «Махапаринирвана-сутры» и свои философские взгляды полностью основывал на знании, почерпнутом из сутры. А поскольку учение Нирваны было практически неизвестно в Китае до 421 года и в то же время раскрывало ряд неизвестных доселе доктрин махаяны, воззрения Даошэна носили поистине новаторский характер. Ученик Кумарадживы Сэн Жуй (僧睿) в сочинении «Разъяснение сомнений» (喻疑) писал о том, что некоторые буддисты подозревают, будто бы учение Нирваны на самом деле фальсификация. Речь шла о таких постулатах сутры, как «нирвана не есть исчезновение», «Будда имеет истинное Я» и «все живые существа обладают природой Будды». Тем не менее авторитет Даошэна (среди буддистов эпохи Цзинь расхожим было выражение: «когда Даошэн проповедовал, даже камни позади него кивали в знак согласия») позволил ему осуществить поворот в развитии китайского буддизма.

Даошэн решительно отверг позицию Хуэйюаня на возможность постепенного достижения состояния Будды посредством накопления благой кармы и посмертного перехода в буддийский рай. Руководствуясь учением «Махапаринирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем (一切众生悉有佛性), он заявляет, что пости-



Чжу Даошэн (355/360, Пэнчэн, совр. Суйчжоу пров. Цзянсу-432/434, Цзянькан) – китайский мыслитель, буддийский монах, переводчик и комментатор сутр

гаемая Буддой подлинная реальность, дхармакая, есть естественное состояние универсума (本觉). Сансара, напротив, – лишь искусственная ментальная конструкция омраченного сознания. На основании этого Даошэн приходит к выводу, что достижение просветления не может быть рассмотрено ни как переход в другой мир, как то: Чистые Земли (佛无净土), ни как следствие накопления благой кармы (善不受报), так как существование причинно-следственных связей между поступками и их плодами – удел сансарического бытия. Просветление есть обнаружение истинной природы всего сущего – природы Будды и достигается оно внезапно целиком и полностью (顿悟成佛).

Помимо того Даошэн был одним из первых, кто ввел в буддийскую метафизику категорию традиционной китайской философии *ли* (理) – «незримое» устройство предметов и явлений, соответствующее дао и делающее их познаваемыми. В его учении *ли* отождествляется с природой дхарм, Буддой, природой Будды, дхармакаей. Он пишет: «Дхармами называется воплощенное *ли*» (法者, 理实之名也). «Гарбха – это постоянное, блаженное *ли*. *Ли* не может отсутствовать, [но] познаваемо лишь через [истинное] Я» (藏者. 常乐之理理不可没. 唯我能知也). Даошэн выдвинул известный тезис «*ли* неделимо на части» (理不可分), коррелирующий с его учением о мгновенности просветления.

Учение о *ли* как олицетворении абсолютной и истинной реальности, находящейся в одном ряду с такими понятиями, как истинная таковость, природа Будды, нирвана и т.д., получило дальнейшую разработку в школе китайского буддизма Хуаянь, оформившейся в эпоху династии Суй (VI–VII вв.). А концепция изначального пробуждения, равно как и тезис Даошэна о внезапности и мгновенности постижения состояния Будды, стала центральной в философии школы китайского буддизма Чань. В воззрениях Хуэйюаня мы встречаем сотериологические принципы, снискавшие огромную популярность в народе и заложившие фундамент дальневосточного культа амидаизма. Таким образом, китайские буддийские проповедники эпохи Восточная Цзинь очертили круг проблем, возникших на стыке буддийского и традиционного китайского мировоззрения, они же наметили пути решения этих проблем, заложив основы идеологии китайского буддизма и предвосхитив вектор всего его последующего развития.

Фрагмент из сочинения Хуэй Цзяо «Гао сэн чжуань»
(Жизнеописание достойных монахов), посвященного Хуэй Юаню

經錄部類】〔史傳部類〕〔史傳部〕

【經文資訊】大正新脩大藏經第五十冊 No. 2059 《高僧傳》CBETA
電子佛典 V1.32 普及版

TaishoTripitakaVol. 50, No. 2059 高僧傳,
CBETAChineseElectronicTripitakaV1.32, NormalizedVersion¹

高僧傳卷第六(義解三)

梁會稽嘉祥寺沙門釋慧皎撰釋慧遠一 釋慧持二

釋慧遠。本姓賈氏。雁門婁煩人也。弱而好書瑋璋秀發。年十三隨舅令狐氏遊學許洛。故少為諸生。博綜六經尤善莊老。性度弘博風鑒朗拔。雖宿儒英達莫不服其深致。年二十一欲渡江東就范宣子共契嘉遁。值石虎已死中原寇亂南路阻塞。志不獲從。時沙門釋道安立寺於太行恒山弘贊像法。聲甚著聞。遠遂往歸之。一面盡敬。以為真吾師也。後聞安講波若經。豁然而悟。乃歎曰。儒道九流皆糠粃耳。便與弟慧持。投簪落彩。委命受業。既入乎道厲然不群。常欲總攝綱維。以大法為己任。精思諷持以夜續晝。貧旅無資緼續常闕。而昆弟恪恭終始不懈。有沙門曇翼。每給以燈燭之費。安公聞而喜曰。道士誠知人矣。遠藉慧解於前因。發勝心於曠劫。故能神明英越機鑿遐深。安公常歎曰。使道流東國其在遠乎。年二十四便就講說。嘗有客聽講難實相義。往復移時彌增疑昧。遠乃引莊子義為連類。於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書。安有弟子法遇曇徽皆風才照灼志業清敏並推伏焉。後隨安公南遊樊河。偽秦建元九年。秦將苻丕寇斥襄陽。道安為朱序所拘不能得去。乃分張徒眾各隨所之。臨路諸長德皆被誨約。遠不蒙一言。遠乃跪曰。獨無訓勗懼非人例。安曰。如公者豈復相憂。遠於是與弟子數十人。南適荊州住上明寺。後欲往羅浮山。及屆潯陽。見廬峰清靜足以息心。始住龍泉精舍。此處去水大遠。遠乃以杖扣地曰。若此中可得棲立當使朽壤抽泉。言畢清流涌出。後卒成溪。其後少時潯陽亢旱。遠詣池側讀海龍王經。忽有巨蛇從池上空。須臾大雨。歲以有

¹ http://www.cbeta.org/cgi-bin/goto.pl?linehead=T50n2059_p0363b01

年。因號精舍為龍泉寺焉。時有沙門慧永。居在西林與遠同門。舊好遂要遠同止。永謂刺史 桓伊曰。遠公方當弘道。今徒屬已廣而來者方多。貧道所棲褊狹不足相處。如何。桓 乃為遠復於山東更立房殿。即東林是也。遠創造精舍洞盡山美。卻負香爐之峰。傍 帶瀑布之壑。仍石壘基即松栽構。清泉環階白雲滿室。復於寺內別置禪。森樹煙 凝石筵苔合。凡在瞻履皆神清而氣肅焉。遠聞。天竺有佛影。是佛昔化毒龍所留之 影。在北天竺月氏國那竭呵城南古仙人石室中。經道取流沙。西一萬五千八百五十 里。每欣感交懷志欲瞻睹。會有西域道士敘其光相。遠乃背山臨流營築龕室。妙算畫工淡彩圖寫。色疑積空望似煙霧。暉相炳[火*(奠-人+(丨*丨))]若隱而顯。遠乃著銘曰。廓矣大像。理玄無名。體神入化。落影離形。迴暉層巖。凝映虛亭。在陰不昧。處闇逾明。婉步蟬蛻。朝宗百靈。應不同方。跡絕杳冥(其一)。茫茫荒宇。靡勸靡獎。淡虛寫容。拂空傳像。相具體微。沖姿自朗。白毫吐曜。昏夜中爽。感徹乃應。扣誠發響。留音停岫。津悟冥賞。撫之有會。功弗由曩(其二)。旋踵忘敬。罔慮罔識。三光掩暉。萬像一色。庭宇幽藹。歸途莫測。悟之以靖。開之以力。慧風雖遐。維塵攸息。匪聖玄覽。孰扇其極(其三)。希音遠流。乃眷東顧。欣風慕道。仰規玄度。妙盡毫端。運微輕素。託綵虛凝。殆映霄霧。跡以像真。理深其趣。奇興開衿。祥風引路。清氣迴軒。昏交未曙。彷彿神容。依稀欽遇(其四)。銘之圖之。曷營曷求。神之聽之。鑒爾所修。庶茲塵軌。映彼玄流。漱情靈沼。飲和至柔。照虛應簡。智落乃周。深懷冥託。

Влияние праджняпарамитской литературы на становление концепций школы Чань

В статье рассмотрены сутры Праджняпарамиты (Ваджрачхеддика-сутра, 金钢经般若波罗密多经), «Аватамсака-сутра» (华严经), «Вималакирти-сутра» (维摩经), «Ланкаватара-сутра» (楞伽经). В статье дается подробный анализ основных концепций учения Праджняпарамиты, которые оказали большое влияние на возникновение и развитие чань-буддизма. Природа Будды является одной из основных концепций «Ваджра-чхеддика-сутры» и «Аватамсака-сутры». Большое внимание уделяется концепции пустоты (шуньята 空-кун). Эта концепция Праджняпарамиты стала базовой для чань-буддизма. Согласно этой концепции, устные и словесные методы передачи учения отвергаются, а прямой метод медитации считается истинным. Однако в связи с популярностью «Ваджрачхеддика-сутры» в школе чань используются словесные парадоксы. Все это оказало влияние на появление чаньских парадоксов, которые называются гун-ань (公案).

Школа Чань (禅宗 – чань цзун) является одной из известных и влиятельных школ китайского буддизма Махаяны, она также считается одной из самых китаизированных школ, в которой наиболее ярко отразился синтез китайской и индубуддийской традиции. Чань (禅) – это производное от биннома «чаньна» (禅那), который является транскрипцией санскритского термина «дхьяна», означающего медитацию. Уже в самом названии школы указана ее направленность на медитацию как на средство достижения конечной цели. По утверждению Л.Е. Янгутова, «медитация впоследствии в школе чань стала считаться одним из главных средств достижения конечной религиозной цели и вокруг нее строилась вся чаньская теория и практика». Другое, малоизвестное название этой школы – школа «сознания Будды» (佛心宗 – Фо синь цзун). Это название отражало тот факт, что ее основное внимание было направлено на человеческую психику, которая скрывает в себе «сознание Будды».

На формирование основных положений и концепций школы Чань повлияли сутры «Праджняпарамиты» (般若波罗密多经 – Баньжоболомидо цзин), «Ваджрачхеддика-праджняпарамита-сутра» (金钢经般若波罗密多经 – Цзиньганцзинбаньжоболомидо цзин), «Аватамсака-сутра» (华严经 – Хуаянь цзин), «Вималакирти-сутра» (维摩经 – Вэймо цзин) и «Ланкаватара-сутра» (楞伽经 – Ланьцзя

цзин). Все они явились теоретическими источниками школы чань, опираясь на которые, она выработала свои уникальные принципы, развившиеся затем в активной духовной практике школы.

Учение о Праджняпарамите представляет собой целое направление в буддизме Махаяны. Время появления первых текстов Праджняпарамиты, по мнению большинства ученых, относится к началу нашей эры, т. е. времени, когда формируется махаянское направление в Индии. Оно совпадает со временем проникновения буддизма в Китай. Становление Праджняпарамиты в Китае, считает Л.Е. Янгутов, можно разделить на четыре этапа:

1) период первых переводов текста Праджняпарамиты (вторая половина II в. н.э. – начало IV в.);

2) период влияния китайской традиции (учение сюаньсюэ) на становление Праджняпарамиты в Китае и формирование различных течений (люэцзяцицзун), 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.).

Среди сутр Праджняпарамиты особое значение в школе чань придается «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутре», или «Алмазной сутре» (金钢经般若波罗密多经 – Цзиньганцзинбаньжоболомидо цзин). Как справедливо отмечает Е.А. Торчинов, «праджняпарамитские тексты оказали большое влияние на формирование китайской традиции, а «Ваджраччхедика» является одной из самых популярных сутр в Китае, да и в других странах распространения махаяны».

Создание сутры датируется примерно 300 г. н.э., по буддийской традиции автором сутры считается один из ближайших учеников Будды. Первым на китайский язык «Ваджраччхедика-сутру» перевел Кумаражива (343-413), выходец из Индии, с именем которого связан новый этап в переводческой деятельности китайских буддистов, поскольку именно при нем техника перевода сутр достигла высокого уровня. Как пишет Л.Е. Янгутов, «благодаря переводу Кумараживы и его учеников китайцы получили возможность познакомиться с содержанием буддийских сутр в том виде, в каком они были созданы у себя на родине в Индии».

В «Ваджраччхедика-сутре» повествуется о беседе Будды и одного из его главных учеников Субхути, который является постоянным персонажем праджняпарамитской литературы.

В шестой главе «Ваджраччхедика-сутры» говорится: все они (бодхисаттвы), Субхути, произведут и приобретут неизмеримое и неисчислимое количество добродетели. Почему же? Ибо неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятиям «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность». И неверно, Субхути, что эти великосущие бодхисаттвы прибегают к понятию «дхарма», как и к понятию «не-дхарма». Неверно, Субхути, что они вообще прибегают к понятиям или отвергают их. Почему же? Если бы, Субхути, эти великосущие бодхисаттвы прибегли к понятию «дхарма», то оно бы вызвало у них и понятия «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность». Если бы они прибегли к понятию «не-дхарма», то и оно бы вызвало у них те же понятия.

Наличие представления о «независимой самости», вызывающего заблуждение и ложные мысли «я», «это мое», есть источник всех заблуждений и причина сансарического существования. Далее повествование тесно связано с учением о «природе Будды», которая является истинной сущностью каждого, сущностью неделимой, которая целиком и одновременно содержится в каждом существе.

Достижение «состояния Будды» – это достижение истинно-сущего. Однако из-за омраченности сознания достижение абсолюта практически невозможно. Находясь в физическом теле, «природа Будды» обречена на бесконечные перерождения в этом мире. Лишь для просветленного, обретшего истинное знание бодхисаттвы не существует представлений о «живой душе», «отдельной личности» и дхармах, так как, обладая истинным знанием, он понял, что пребывание живых существ в сансаре при наличии «природы Будды» на самом деле иллюзорно.

В «Ваджраччхедика-сутре» утверждается, что истинная реальность не может быть описана вербально, постижение ее возможно лишь с помощью праджни. Согласно принципу «Ваджраччхедика-сутры», «достигнуть пробуждения равно как ничего не достигнуть». Под этим предложением подразумевается, что постижение истины возможно здесь и сейчас и узреть ее можно только мгновенно, искать ее означает потерять. Постепенное продвижение в поиске истины безрезультатно, и постичь ее возможно только с помощью интуитивной мудрости. При этом терминология в сутре используется парадоксальным способом, слова в текстах употребляются не в их собственном значении. Обозначая одно, они в то же время несут в себе скрытый, единственно верный смысл.

Так, тексты Праджняпарамиты несут в себе истинное знание, они предназначены для подготовки и пробуждения сознания у практикующих их адептов. Однако для правильного понимания сутры необходимо учитывать, что в ней, по выражению Е.А. Торчинова, используется особая «содержательная логика». Как пишет ученый, «ее цель, в понимании буддистов, показать, что все описываемое не является реальностью, ибо язык связан с представлениями-понятиями, «ярлыками, надетыми на реальность», а не с реальностью».

Данная особенность отрицания вербальности «Ваджраччхедика-сутры» и явилась основной причиной того, что последователи чань предпочитали именно эту сутру. Вербальные парадоксы, содержащиеся в сутре, детально разрабатывались в школе чань и имели особое значение в практике гун-аней, особенно в практике четвертого патриарха южной ветви чань наставника Линь-цзи (811-866).

Приведем некоторые примеры вербальных парадоксов «Ваджраччхедика-сутры»:

1. Так, Приходящий проповедовал, что первейшая парамита не есть первейшая парамита. Это и именуют первейшей парамитой.
2. Когда Будда проповедовал Праджняпарамиту, то тогда она уже не была Праджняпарамитой.
3. Когда Будда проповедовал о скоплениях пылинок, то это были непылинки. Это и называют скоплением пылинок.

Концепция, выраженная формулой: «если есть А, то есть и не-А, потому А есть только в этом относительном смысле», – является основной связующей концепцией сутры. Здесь также неоднократно с разных сторон истолковывается парадокс «не-существования». Отрицания в «Ваджраччхедика-сутре», как и в целом в школе чань, призваны помочь обретению интуитивного сознания.

Значимость праджняпарамитских сутр для школы чань подтверждает тот факт, что шестой патриарх был их ярким приверженцем. Уже в начале «Сутры помоста шестого патриарха» (六组坛经 – Лю цзу тань цзин) Хуэй Нэн раскрывает свою расположенность к праджняпарамитским сутрам. Праджня в тексте шестого патриарха определяется как интуитивная мудрость, парамита – как прибытие на другой берег, к нирване. Праджняпарамита, таким образом, – это интуитивная мудрость, приводящая к нирване.

Большую роль в формировании чаньской концепции сыграла «Аватамсака-сутра», или «Гирляндовая сутра» (华严经 – Хуаянь

цзин), – одна из самых поздних махаянских сутр. Следует отметить, что оригинальный текст «Аватамсака-сутры» не сохранился, а китайские переводы не включают и половины всего первоначального объема сутры, так как это было многотомное сочинение, насчитывавшее сто тысяч гатх. Сутра проникла в Китай постепенно, отдельными главами, впервые это собрание было переведено с санскрита на китайский язык индийцем Буддабадрой (佛陀跋多罗 – Фотобадоло, 359-429 гг.). Перевод состоит из шестидесяти цзюаней, тридцати четырех глав и включает в себя всего двадцать пять тысяч гатх.

В данной сутре нашли свое воплощение метафизика пустоты (шуньята, 空 – кун), учение о только-сознании (виджняптиматра, 唯识 – вэйши) и учение о мире дхарм (дхармадхату, 法界 – фацзе), которое рассматривалось как концепция всеобщей гармонии и единства. Эти положения имели сильное влияние как на школу чань, так и на школу хуаянь, самую «смешанную среди всех школ китайского буддизма». Согласно традиции, в течение первых трех недель после достижения просветления Будда произносил проповедь, которая и была записана в «Аватамсака-сутре». Так как первые слушатели были не в силах постичь глубокий смысл поучения Будды, впоследствии он начал давать наставления в выражениях, более доступных для понимания широких масс. Свою школу последователи хуаянь называли полной или же совершенной.

В сутре большое внимание уделяется концепции Единого, которое подразумевает в себе состояние Будды. Адепт, достигший этого состояния, избавлен от всех противоречий, присущих сансарическому миру. Достигнув данного состояния, адепт переживает состояние просветления и достигает полной единой гармонии, называемой высшей реальностью. Переживание данного состояния есть основная цель каждого буддиста.

Теория причинности также явилась предметом рассмотрения в сутре. Согласно традиции, Будда достиг озарения именно тогда, когда постиг истину о причине страдания, известной как пратитья-самутпада, и открыл «цепь причинности», ключом к которой явилось омрачение. В философии буддизма эмпирическое бытие есть волнение абсолюта. Волнение же – это омрачение или затемнение сознания (санскр. авидья). Результатом волнения абсолюта является эмпирическое, иллюзорное бытие, отдельные личности, их миры. Омраченности или волнения истинно сущего не должно быть, они, как мрак, должны быть рассеяны, так как истинно сущее всегда

стремится посредством прекращения процесса бытия прийти к состоянию покоя. Будда указал путь спасения для живых существ, путь избавления от великого страдания эмпирического существования – рождения и смерти.

«Аватамсака-сутра» имела огромное значение для чаньских наставников, обосновавших теорию возможности достижения нирваны в настоящей жизни. Идея взаимопроникновения пространственных и временных характеристик отрицала их различия, поэтому для школы чань весьма созвучен был вывод о том, что время не имеет различий. Этот момент имел большую значимость для сотериологической концепции чань-буддизма.

Согласно выводам адептов хуаянь, сделанных на основе сутры «Хуаянь цзин», «время делится на прошлое, настоящее, будущее. Каждое из этих трех времен, в свою очередь делится на три времени: прошлое, настоящее, будущее. Таким образом, каждое из трех времен имеет еще по три времени. В конечном счете, мы имеем девять времен, которые составляют одно мгновенье. Каждое из времен, включающих в себя прошлое, настоящее, будущее, существует во взаимной связи и взаимной обусловленности с другими, составляя с ними единое целое, но при этом мыслится отдельно от других, сохраняя или не теряя особенный вид».

Сутра «Хуаянь цзин» стала главным каноническим текстом школы хуаянь, однако ее идеи были весьма созвучны настроениям чаньских патриархов. Не случайно многие исследователи обнаруживают сходство в учениях чань и хуаянь, поскольку школа хуаянь основной акцент ставила на философскую сторону учения Будды, а чань – на практику медитации. Более того, о близости учения чань и хуаянь говорит тот факт, что пятый патриарх школы хуаянь Цзун Ми (宗密, 780-841 гг.) был одновременно и патриархом школы чань и в своей творческой деятельности пытался объединить две эти школы.

«Сутра о Вималакирти» (维摩经 – Вэймо цзин), как и сутры «Праджняпарамиты», переводилась на раннем этапе становления буддизма в Китае. Ее полное название «Вималакирти нирдеша сутра» (维摩诘所说经 – Сутра об учении Вималакирти). Время ее возникновения датируется не позднее II в. н.э. Центральный персонаж этой сутры – мирянин по имени Вималакирти, который никогда не принимал монашеского пострига, но достиг высокой стадии просветления и вел жизнь по принципам бодхисаттвы. Уже этот факт

говорит о близости содержания данной сутры идеям школы чань, согласно которым каждый, вне зависимости, монах он или мирянин, может достичь просветления. Однако не это положение стало причиной выбора данной сутры в качестве теоретической основы школы чань, поскольку идея достижения нирваны каждым, независимо от того, монах он или мирянин, присуща практически всем махаянским сутрам. Главное же, что привлекло внимание адептов, – это наличие в сутре парадоксов и отрицательных утверждений.

Данная сутра переводилась на китайский язык чаще, чем какая-либо другая сутра. Наиболее известны переводы Кумарадживы и Сюань Цзана (600-664 гг.), именно в переводе Кумарадживы сутра получила наибольшую известность на Дальнем Востоке.

В «Вималакирти сутре» содержится концепция пустотности, являющаяся одной из главных концепций в сутрах «Праджняпарамиты» и уделяющая огромное внимание медитации и праджне. Так, например, в тексте есть сведения о том, как Вималакирти учит правильной медитации. «Правильная медитация – это сосредоточение духа при выполнении повседневных дел. Подобная медитация позволяет сохранять внутреннее спокойствие, когда «сознание обитает ни внутри, ни снаружи». Также Вималакирти учит тому, как следует наставлять учеников: «Ты должен погрузиться в медитацию и созерцать сознание тех, кому проповедуешь. Нельзя класть нечистую пищу в драгоценный сосуд... Нельзя принимать берилл за простой кристалл. Нельзя вместить воды Великого океана в след коровьего копыта».

В девятой главе сутры упоминается о концепции «невыразимости просветления», этот момент был весьма созвучен чаньской концепции невербального постижения истины. Так, в тексте бодхисаттва мудрости Манчжушри вопрошает собравшихся 32 бодхисаттвы, что значит, когда бодхисаттва вступает в мир не-дуальности. Бодхисаттвы пытались найти ответ на этот вопрос, однако они описывали данное состояние через оппозиции, такие как возникновение и растворение, субъект и объект, чистота и нечистота. Затем бодхисаттвы задали этот же вопрос самому Манчжушри, на который он ответил: «На мой взгляд, когда все вещи больше не находятся в области слова или речи, а также либо знания, либо указания, а пребывают за пределами вопросов и ответов, это и есть посвящение в не-дуальную». При этом Манчжушри спросил Вималакирти: «Мы все уже высказались; теперь скажи нам, пожалуйста, что такое посвя-

шение бодхисаттвы в не-дуальную?» Вималакирти хранил молчание, не произнося ни слова. Тут Манчжушри воскликнул: «Отлично, отлично. Ни знаков, ни слов – это воистину означает вступить в учение о не-дуальности».

Таким же образом чаньские наставники отказываются выражать свое понимание просветления, состояния не-дуальности в знаках и словах, так как оно не выразимо средствами дискурсивного мышления. Данная концепция стала одной из центральных и в «Ланкаватара-сутре» (楞伽经 – Сутра о пришествии [Будды] на Ланку), одном из самых значительных памятников буддизма Махаяны, близком по содержанию к праджняпарамитским текстам, но в отличие от них делающем акцент на учении о сознании-виджняны, весьма близком учению йогочары.

Традиционно считается, что Бодхидхарма и затем его ученик Хуэй Кэ создали свой «путь просветления», основываясь именно на положениях данной сутры. Однако туманный стиль и загадочное изложение делают ее трудной для понимания. В традиции Южной школы шестого патриарха Хуэй Нэна «Ланкаватара-сутра» была оттеснена «Ваджраччхедика-сутрой», в то время как в Северной школе она продолжала занимать почетное место. В ранней истории школы чань-буддизма носила название школы Ланкаватары (楞伽宗 – Ланьцзя цзун).

В «Ланкаватара-сутре» уделяется большое внимание проблеме иррационализма, присущей школе чань. Во второй главе сутры бодхисаттва Махамати просит Будду ответить на 108 вопросов, на которые Будда дает 108 отрицательных ответов, далеких в своем содержании от полного ответа. Здесь становится понятным, что Будда использует создавшуюся ситуацию, чтобы предложить «наставления по самопознанию», и эти вопросы и ответы играют роль, подобную гун-аням в чаньской медитационной практике. Они демонстрируют ограниченность разума и указывают путь к правильному опыту, что ярко продемонстрировано в третьем гун-ане сборника «Би янь лу» (碧岩录)

Третий гун-ань: «Днем видеть Будду, ночью видеть Будду».

Учитель Ма Цзу был нездоров. Настоятель монастыря спросил у него: «Как вы чувствуете себя сегодня?».

Учитель ответил фразой: «Днем видеть Будду, ночью видеть Будду».

В отличие от других канонических текстов «Ланкаватара-сутра» имеет субъективную окраску и делает упор на само психологическое состояние процесса просветления, возможно, именно по этой причине первый патриарх школы Бодхидхарма ценил эту сутру выше других.

Описанные выше произведения «Дашасахасрика-сутра», «Ваджраччхедика-сутра», «Аватамсака-сутра», «Вималакирти-сутра» и «Ланкаватара-сутра» являются основными каноническими текстами чань-буддизма. Положения и концепции этих сутр явились фундаментом для возникновения уникальной школы чань в китайском буддизме, во многом предопределив характер и окраску школы.



二十八祖菩提達摩大師

Бодхидхарма 菩提達摩 (досл. «Дхарма просветления»), санскр. Bodhidharma, кит. Путидамо, сокр. Дамо. Умер в 528/536 гг. В чань-буддизме традиционно считается 28-м буддийским патриархом, 1-м патриархом школы Чань

Литература

1. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – 160 с.
2. Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – 272 с.
3. Торчинов Е.А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск: Наука, 1984. – С.52-59.
4. Ваджраччхедика-Праджняпарамита-сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии / пер., вступ. и прим. В.П. Андросова // Мир Будды и китайская цивилизация: вост. альманах / под ред. Т.П. Григорьевой. – М.: Толк, 1996. – С. 8-37.
5. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986. – С. 47-69.
6. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / пер. с англ. Ю.В. Бондарева. – М.: Центрполиграф, 2003. – 336 с.

Фрагмент сочинения «Би янь лу» (цзюань 1)

胡兰乘。禅是一枝花 / 胡兰乘着。 - 上海: 上海社会科学院出版社, 2003。

碧岩录第一则

垂示云：隔山见烟，早知是火，隔墙见角，便知是牛。举一明三，目机铢两，是衲僧家寻常茶饭。至于截断众流，东涌西没，逆顺纵横，与夺自在，正当恁么时，且道：是什么人行履处，看取雪窦葛藤。

举梁武帝问达摩大师：“如何是圣谛第一义？”摩云：“廓然无圣！”帝曰：“对联者谁？”摩云：“不识。”帝不契，达摩遂渡江至魏。帝后举问志公，志公云：“陛下还识此人否？”帝云：“不识。”志公云：“此是观音大士，传佛心印。”帝悔，遂遣使去请，志公云：“莫道陛下发使去取，阖国人去，他亦不回。”

达摩遥观此上有大乘根器，遂泛海得得而来。单传心印，开示迷途，不立文字，直指人心，见性成佛。若恁么见得，便有自由分，不随一切语言转，脱体现成，便能于后头，与武帝对谈，并二祖安心处，自然见得。无计较情尘，一刀截断，洒洒落落，何必更分是非，辨得辨失。虽然恁么，能有几人？

武帝尝披袈裟，自讲《放光般若经》，感得天花乱坠，地变黄金。办道奉佛，诰诏天下，起寺度僧，依教修行，人谓之佛心天子。达摩初见武帝，帝问：“朕起寺度僧，有何功德？”摩云：“无功德。”早是恶水蓦头浇，若透得这个“无功德话”，许尔亲见达摩。且道，起寺度僧，为什么都无功德？此意在什么处？

帝与娄约法师、傅大士、昭明太子，持论真俗二谛。据教中说，真谛以明非有，俗谛以明非无，真俗不二，即是圣谛第一义，此是教家极妙穷玄处。帝便拈此极则处，问达摩：“如何是圣谛第一义？”摩云：“廓然无圣。”天下衲僧跳不出，达摩与他一刀截断。如今人多少错会，却去弄精魂，瞪眼睛云：“廓然无圣。”且喜没交涉。五祖先师尝说：“只这廓然无圣，若人透得，归家稳坐。”一等是打葛藤，不妨与他打破漆桶，达摩就中奇特。

所以道，参得一句透，千句万句一时透，自然坐得断把得定。古人道：“粉骨碎身未足酬，一句了然超百亿。”达摩劈头与他一拶，多少漏逗了也。帝不省，却以人我见故，再问：“对联者谁？”达摩慈悲忒杀，又向道“不识”。直得武帝眼目定动不知落处，是何言说，到这里有事无事，拈来即不堪。端和尚有颂云：“一箭寻常落一雕，更加一箭已相饶。直归少室峰前坐，梁主休言更去招。”复云：“谁欲招？”帝不契，遂潜出国。这老

汉只得个么个罗，渡江至魏。时魏孝明帝当位，乃此北人种族，姓拓跋氏，后来方名中国。达摩至彼，亦不出见。直过少林，面壁九年，接得二祖，彼方号为壁观婆罗门。梁武帝后问志公，公云：“陛下还识此人否？”帝曰：“不识。”且道与达摩道底，是同是别？似则也似，是则不是。

人多错会道，前来达摩是答他禅，后来武帝是对他志公，乃相识之识，且得没交涉。当时志公恁么问，且道作么生败对，何不一棒打杀，免见捺胡。武帝却供他款道“不识”，志公见机而作，便云：“此是观音大士，传佛心印。”帝悔，遂遣使去取，好不唧口留，当时等他道“此是观音大士传佛心印”，亦好挨他出国，犹较些子。

人传志公天鉴十三年化去，达摩普通元年方来，自隔七年，何故却道同时相见，此必是谬传。据传中所载，如今不论这事，只要知他大纲。己道达摩是观音，志公是观音，阿那个是端的底观音？既是观音，为什么却有两个？何止两个，成群作家。时后魏光统律师，菩提流支三藏，与师议论，师斥相指心，而褊局之量，自不堪任，竟起害心，数加毒药，至第六度，化缘已毕，传法得人，遂不复救，端居而逝，葬于熊耳山定林寺。后魏宋云奉使，于葱岭遇师手携只履而往。武帝追忆，自撰碑文云：“嗟夫，见之不见，逢之不逢，遇之不遇，今之古之，怨之恨之。”复赞云：“心有也，旷劫而滞凡夫；心无也，刹那而登妙觉。”且道，达摩即今在什么处，磋过也不知。

圣谛廓然，何当辨的？

对联者谁，还云不识。

因兹暗渡江，岂免生荆棘。

阖国人追不再来，千古万古空中相忆。

休相忆，清风匝地有何极！

（师顾视左右云：“这里还有祖师么？”白云：“有，唤来与老僧洗脚。”）且据雪窦颂此公案，一似善舞大阿剑相似，向虚空中盘礴，自然不犯锋芒。若是无这般手段，才拈着便见伤锋犯手。若是具眼者，看他一拈一掇，一褒一贬，只用四句，拈定一则公案。大凡颂古只是绕路说禅，拈古大纲据款结案而已。雪窦与他一撈，劈头便道：“圣谛廓然，何当辨的？”雪窦于他初句下，著这一句，不妨奇特。且道，毕竟作么生辨的？直饶铁眼铜睛，也摸索不着，到这里，以情识卜度得么？

所以云门道：如击石火，似闪电光。这个些子，不落心机意识情想，等尔开口，堪作什么？计较生时，鹞子过新罗。雪窦道：尔天下衲僧，何当辨的，“对联者谁？”着个“还云不识”，此是雪窦忒杀老婆，重重为人处。且道，“廓然”与“不识”，是一般两般？若是了底人分上，不言而谕；若是未了底人，决下打作两橛。诸方寻常皆道雪窦重拈一遍，殊不知，四句颂尽公案了。后为慈悲之故，颂出事迹。“因兹暗渡江，岂免生荆棘。”达摩本来兹土，与人解粘去缚。抽钉拔楔，铲除荆棘，因何却道“生

荆棘”？非止当时，诸人即今脚跟下，已深数丈。“阖国人追不再来，千古万古空相忆。”可杀不丈夫。且道达摩在什么处？若见达摩，便见雪窦末后为人处。雪窦恐怕人逐情见，所以拨转关捩子，出自己见解云：“休相忆，清风匝地有何极。”既休相忆，尔脚跟下事，又作么生？雪窦道，即今个里匝地清风，天上天下有何所极。

雪窦拈千古万古之事，抛向面前，非止雪窦当时有何极，尔诸人分上亦有何极。他又怕人执在这里，再著方便，高声云：“这里还有祖师么？”白云“有。”雪窦到这里，不妨为人，赤心片片。又白云：“唤来与老僧洗脚！”太杀减人威光，当时也好与本分手脚。且道，雪窦意在什么处？到这里，唤作驴则是，唤作马则是，唤作祖师则是，如何名邈？往往唤作雪窦使祖师去也，且喜没交涉。且道毕竟作么生？只许老胡知，不许老胡会！

◎碧岩录第二则

垂示云：乾坤窄，日月星辰一时黑。直饶棒如雨点，喝似雷奔，也未当得向上宗乘中事。设使三世诸佛只可自知，历代祖师全提不起，一大藏教诠注不及，明眼衲僧自救不了。到这里，作么生请益？道个佛字，拖泥带水；道个禅字，满面惭愧。久参上士不待言之，后学初机直须究取。

举赵州示众云：“至道无难，唯嫌拣择。才有语言，是拣择，是明白。老僧不在明白里，是汝还护惜也无？”时有僧问：“既不在明白里，还护借个什么？”州云：“我亦不知。”僧云：“和尚既不知，为什么却道不在明白里？”州云：“问事即得，礼拜了退。”

赵州和尚，寻常举此话头，只是唯嫌拣择。此是三祖《信心铭》云：“至道无难，唯嫌拣择，但莫憎爱，洞然明白。”才有是非，是拣择，是明白，才怎么会，磋过了也，较钉胶粘，堪作何用？州云：“是拣择，是明白。如今参禅问道，不在拣择中，便坐在明白里，老僧不在明白里，汝还护借也无？”汝诸人既不在明白里，且道，赵州在什么处？为什么却教人护借？五祖先师当说道：“垂手来似过尔。”尔作什么生会？且道，作么生是垂手处？识取钩头意，莫认定盘星。

这僧出来，也不妨奇特。捉赵州空处，便去拶他：“既不在明白里，护借个什么？”赵州更不行棒行喝，只道：“我亦不知。”若不是这老汉，被他拶著，往往忘前失后。赖是这老汉，有转身自在处，所以如此答他。如今禅和子，问著也道，我亦不知不会，争奈同途不同辙，这僧有奇特处方始会问：“和尚既不知，为什么却道不在明白里？”更好一拶，若是别人，往往分疏不下。赵州是作家，只向他道“问事即得，礼拜了退。”这僧依旧无奈这老汉何，只得饮气吞声。

此是大手宗师，不与尔论玄论妙，论机论境，一向以本分事接人。所以道：相骂饶尔接嘴，相唾饶尔泼水。殊不知，这老汉，平生不以棒喝接人，只以平常言语，只是天下人不奈何，盖为他平生无许多计较，所以横拈倒用，逆行顺行，得大自在。如今人不理会得，只管道，赵州不答话，

不为人说，殊不知，当面磋过。

至道无难，言端语端。

一有多种，二无两般。

天际日上月下，槛前山深水寒。

髑髅识尽喜何立，枯木龙吟销未干。

难难，拣择明白君自看！雪窦知他落处，所以如此颂“至道无难”，便随后道“言端语端。”举一隅不以三隅反。雪窦道：“一有多种，二无两般。”似三隅反一。尔且道，什么处是言端语端处？为什么一却有多种，二却无两般？若不具眼，向什么处摸索。若透得这两句，所以古人道：？打成一片？打成一片，依旧见山是山，水是水，长是长，短是短，天是天，地是地。有时唤天作地，有时唤地作天。有时唤山不是山，唤水不是水，毕竟怎生得平稳去？风来树动，浪起船高，春生夏长，秋收冬藏。一种平怀，混然自尽，则此四句颂顿绝了也。雪窦有余才，所以分开结里算来也。只是头上安头道：“至道无难，言端语端，一有多种二无两般。”虽无许多事，天际日上时月便下，槛前山深时水便寒。到这里，言也端，语也端，头头是道，物物全真，岂不是心境俱忘，打成一片处。

雪窦头上太孤峻生，末后也漏逗不少，若参得透见得彻，自然如醍醐上味相似。若是情解未忘，便见七花八裂，决定不能会如此说话。“髑髅识尽喜何立，枯木龙吟销未乾。”只这便是交加处。这僧怎么问，赵州怎么答。州云：“至道无难，唯嫌拣择。才有语言，是拣择是明白，老僧不在明白里，是汝还护惜也无？”时有僧便问：“既不在明白里，又护惜个什么？”州云：“我亦不知。”僧云：“和尚既不知，为什么却道不在明白里？”州云：“问事即得，礼拜了退。”此是古人问道底公案，雪窦拽来一串穿却，用颂“至道无难，唯嫌拣择。”

如今人不会古人意，只管咬言嚼句，有甚了期？若是通方作者，始能辨得这般说话。不见僧问香严：“如何是道？”严云：“枯木里龙吟。”僧云：“如何是道中人？”严云：“髑髅里眼睛。”僧后问石霜：“如何是枯木里龙吟？”霜云：“犹带喜在。”“如何是髑髅里眼睛？”霜云：“犹带识在。”僧又问曹山：“如何是枯木里龙吟？”山云：“血脉不断。”“如何是髑髅里眼睛？”山云：“干不尽。”“什么人得闻？”山云：“尽大地未有一个不闻。”僧云：“未审龙吟是何章句？”山云：“不知是何章句，闻者皆丧。”复有颂云：“枯木龙吟真见道，髑髅无识眼初明。喜识尽时消息尽，当人那辨浊中清。”

此处待补入一行为人处，更道“难难”，只这难难，也须透过始得。何故？百丈道：“一切语言，山河大地，一一转归自己。”雪窦凡是一拈一掇，到末后须归自己。且道：什么处是雪窦为人处？“拣择明白君自看。”既是打葛藤颂了，因何却道“君自看”？好彩教尔自看，且道，意落在什么处？莫道诸人理会不得，设使山僧到这里，也只是理会不得。

◎碧岩录第三则

垂示云：一机一境，一言一句，且图有个入处。好肉上剜疮，成窠成窟；大用现前，不存轨则。且图知有向上事，盖天盖地又摸索不著。恁么也得，不恁么也得，太廉纤生；恁么也不得，不恁么也不得，太孤危生。不涉二途，如何即是？请试举看。

举马大师不安，院主问：“和尚近日，尊候如何？”大师云：“日面佛，月面佛。”马大师不安，院主问：“和尚近日尊候如何？”大师云：“日面佛月面佛。”祖师若不以本分事相见，如何得此道光辉。此个公案，若知落处便独步丹霄，若不知落处，往往枯木岩前岔路去在。若是本分人到这里，须是有驱耕夫之牛，夺饥人之食底手脚，方见马大师为人处。

Письменные источники Мицзун: Махавайрочана-сутра

В статье рассмотрена история становления традиции эзотерического буддизма Ваджраяны в Тибете и Китае, а также показана роль индийского миссионера и переводчика по имени Шубхакарасимха (санскр. Śubhākarasimha) (637–735). Особое внимание уделено индийскому сочинению «Дажицзин» 大日经 «Махавайрочана-сутра» (Сутра [Татхагаты] Великое солнце), ставшего каноническим для школы эзотерического буддизма.

Широкое распространение буддизма Ваджраяны из Индии началось в конце VII – первой половине VIII в. н.э., при этом выдвинулось два главных направления: северное – тибетское и восточное – китайское.

Северное направление Ваджраяны стало популярным и получило дальнейшее развитие в Монголии, Бурятии. Восточное направление стало известно на Дальнем Востоке – в Китае, Корее и Японии.

В Китае направление Ваджраяны было представлено школой Мицзун, которая, сформировавшись в первой половине VIII в. н.э., заняла прочные позиции «придворной» буддийской школы династии Тан (618–906 гг. н.э.). В период правления танского императора У-цзуна (840–846 гг. н.э.) школа подверглась сильным репрессиям, после чего сохранилась в Китае, но не сумела восстановиться в прежнем виде. За короткий период становления и расцвета она оказала сильное влияние на культуру этой страны, привнесла культы многих божеств, ставших затем, уже независимо от Мицзун, популярными в Китае. Школа создала собственную традицию переводов и комментирования канонических произведений, в рамках Мицзун были написаны собственные сочинения, составлена классификация буддийских учений. В Мицзун сложилась организационная структура путем формирования традиции преемственности от патриарха к патриарху. В начале IX в. традиция Ваджраяны в ее китайском варианте была перенесена в Японию в виде школы Сингон (истинные слова), которая до настоящего времени является там одной из самых популярных и влиятельных буддийских школ.

Проникновение в Китай текстов, содержащих отдельные элементы учения Ваджраяны, началось в период Троецарствия в III в. с перевода текстов, содержащих заклинания чжоу 咒 или дхарани толони 陀罗尼: «Вэй мичи цзин» 微密持经 «Сутра о сокровенных

дхарани», Цифо шэньчжоу 七佛神咒 «Священные заклинания семи Будд», Улянмэнь вэймичи 无量门微密持 «Бесчисленные врата тайного учения», Кунцяован шэньчжоу 孔雀王神咒 «Священные заклинания владыки Кунцяована» и др.

Период с VIII по IX в. – второй период становления эзотерического буддизма в Китае. Он начинается с приезда в Чанъань в 716 г. с миссионерскими целями индийского монаха по имени Шубхакарасимха (санскр. Śubhākarasimha) (637–735)¹. Почти за 20 лет пребывания в Китае Шаньувэй перевел семнадцать объемных текстов². Через 8–9 лет после приезда из Индии Шаньувэй закончил перевод текста Дажичзин 大日经 «Махавайрочана-сутры» (Сутра [Татхагаты] Великое солнце), ставшего каноническим для школы эзотерического буддизма, именно к нему было составлено наибольшее количество комментариев.

На санскрите текст носит название «Mahāvairocana-ābhisambodhi-vikurvīt-ādhisthana-vaipulya-sūtra» (Повелитель всех сутр, великое изложение Закона будды Великого солнца о становлении просветленным чудесными силами привносимого и имеющегося), более известно ее краткое название «Mahāvairocana-sūtra», но санскритский оригинал текста не сохранился. Текст был написан в Индии в середине VII в., затем был доставлен в Китай и хранился в столице Чанъани в монастыре Хуаянь³. Шаньувэй переводил устно, а записывал перевод его китайский ученик И Син, считается, что он мог оказывать помощь в переводе. Полное название текста на китайском языке «Да Пилучжэна чэнфо шэнь бянь цзя чи цзин» 大毗卢遮那成佛神变加持经 – «Сутра великого Вайрочаны [о] чудесном становлении Буддой, чудесных превращениях и [оказании] поддержки». Ее содержание составляют 36 глав, но Шаньувэй изложил всю сутру в семи цзюанях. Текст сутры на китайском языке находится в 18-м томе Трипитаки 大正藏, № 0848⁴.

¹ В Китае он получил имя Шаньувэй 善无畏.

² Chou Yi-liang. *Tantrism in China* // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Cambridge, 1945. Vol. 8. № 3, 4. P. 266.

³ По материалам А.Н. Игнатовича. Да-жи цзин // *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Т. 2. Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2007. С. 432–433.*

⁴ 大正新修大藏经 ТСД. Т. 18. No. 0848. URL: http://read.goodweb.cn/esutra/read_sutra.asp?id=871&word=大毗卢遮那成佛神变加持经

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»). «Дажидзин» представляет текст Чарья-тантр. Полное название текста на китайском языке – «Да Пилучжэна чэнфо шэнь бянь цзячи цзин» 大毗卢遮那成佛神变加持经. Текст на китайском языке находится в 18-м томе Трипитаки 大正藏, № 0848.

Семь цзюаней текста не равны между собой по объему: в них содержатся от одной (четвертый цзюань) до четырнадцати глав (шестой цзюань).

В первом цзюане две главы. В первой главе «Жу чжэньянь мэнь чжу синь пинь» 入真言门住心品 «Глава о сосредоточении на вступлении во врата мантры» говорится об основах учения Ваджраяны. Содержание текста построено в виде наставлений Татхагаты Махавайрочаны, находящегося во дворце Ваджрадхату Цзиньганцзе 金刚法界宫, Бодхисаттве Ваджрапани Цзиньганшоу 金刚手¹.

Во второй главе «Жу маньтуло цзю юань чжэньянь пинь» 入漫荼罗具缘真言品 «Инструменты и мантры для вхождения в мандалу» рассказывается о мандале, местах и способе ее возведения, обряде посвящения. Например, при выборе места для устройства мандалы надлежит руководствоваться следующими подробными наставлениями: «Убери камни, черепки, осколки посуды; черепа, волосы, остатки пищи сожги дотла; [убери] колючие кости и гнилые щепки, а также насекомых, муравьев, жуков и им подобных. Устранив все перечисленное, в благоприятное утро нужно назначить дату и время, распределить ночное дежурство [на выбранном месте], полностью контролировать все, что относится [к сооружению мандалы]»².

Второй цзюань начинается с продолжения второй главы, всего в составе цзюаня три главы. Третья глава «Си чжан пинь» 息障品 «Успокоение препятствий» повествует о методах устранения препятствий на основе бодхичитты. Четвертая глава «Путун чжэньянь

¹ 大日经 //密宗功修持要法 [Махавайрочана-сутра // Методы практики Ваджраяны. Сиань, 1993]. – С. 1.

² 大日经 //密宗功修持要法 [Махавайрочана-сутра // Методы практики Ваджраяны. Сиань, 1993]. – С. 11.

цзан пинь» 普通真言藏品 «Сокровищница распространенных мантр» представляет читателю мантры различных божеств. В самом конце указывается, что все мантры пребывают в звуке «А», это и есть непревзойденная мантра¹.

Главы с 5 по 8 составляют третий цзюань. Пятая, шестая и седьмая главы посвящены описанию различных проявлений и знаков сиддхи. В восьмой главе разъясняется движение колеса мантр в практике йоги.

Девятая глава «Ми инь пинь» 密印品 «Тайные мудры» рассказывает о множестве мудр, их функциях и соотнесенности с мантрами, данная глава целиком составляет четвертый цзюань.

В состав пятого цзюаня входят главы с десятой по семнадцатую. Глава десятая возвращает нас к теме мантр и содержит разъяснения по поводу отдельных мантрических звуков. Одиннадцатая глава «Мими маньтуло пинь» 秘密曼荼罗品 «Тайная мандала» знакомит с характеристиками Учителя, типами учеников, видами ритуала посвящения ученика – абхишека, также знакомит с ритуалом хумо. Хумо 护摩 – это ритуал почитания различных божеств через подношение огню. Существует пять видов такого ритуала.

Главы с 12 по 15 содержат разъяснения о вступлении в тайную мандалу, восемь сокровенных мудр, описание запретных действий для йоги. Шестнадцатая глава «Истинная мудрость ачарьи» и семнадцатая «Расположение слогов [мантр]» связаны между собой по смыслу и рассказывают, главным образом, о расположении тайных слогов в теле адепта.

В состав шестого цзюаня, как было сказано выше, входит четырнадцать глав, затрагивающих разнообразную тематику: от знаков плода практики до философских вопросов. Так, отдельные главы текста посвящены разъяснению природы бодхи, самадхи, понятия «Татхагата», три самая и т. д. Заканчивается цзюань главой о наставлениях для йоги – Чжу лэй пинь 嘱累品.

Седьмой цзюань составляют пять глав, с нумерацией от 1 до 5. Они повествуют о месте пути школы чжэньянь (Мицзун), о защите чистых помыслов, о ритуалах подношения, о правилах начитывания мантр.

Нужно отметить, что помимо конкретных и весьма тщательных указаний в практических вопросах выбора места, времени, устрой-

¹大日经 //密宗功修持要法 [Махавайрочана-сутра // Методы практики Ваджраяны. Сиань, 1993. С. 50.

ства, пропорций мандалы, рецитации мантр в тексте Махавайрочана-сутры много внимания уделено философским вопросам.

Махавайрочана раскрывает идею возможности достижения состояния Будды всеми живыми существами, поскольку в каждом из них есть причина для этого – *цзин пути синь* 淨菩提心 «чистое просветленное сознание». Поэтому живое существо может войти в чистое измерение мандалы *Дабэйтайцзан маньтуло* 大悲胎藏曼荼罗.

Текст «Дажицзин» относится к тантрическому направлению буддизма. Подробно рассмотрена история перевода текста с санскрита на китайский язык, проанализирована структура. Установлено, что «Дажицзин» являлась первым полно и профессионально переведенным с санскрита текстом буддизма Ваджраяны в Китае. Перевод данного произведения обеспечил определенную культурную адаптацию новой не только для Китая, но и для всего региона концепции буддизма тантрийского толка.

Литература

1. Велгужская Л.Л. Цзи шэнь чэн фо // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. [Т. 1]: Философия. – М.: Восточная литература, 2006. – С. 541.
2. 黄忏华. 大日经 // 中国佛教. 上海, 1996. [Хуан Чаньхуа. Да жи цзин // Чжунго фоцзяо. – Шанхай, 1996. – С. 87].
3. 大日经 // 密宗功修持要法 [Махавайрочана-сутра // Методы практики Ваджраяны. Сиань, 1993]. – С. 1–171.
4. ТСД. Т. 18. No. 0848. URL: http://read.goodweb.cn/esutra/read_sutra.asp?id=871&word=大日经.
5. Chou Yi-liang. Tantrism in China // Harvard Journal of Asiatic Studies. – Cambridge, 1945. – Vol. 8. – № 3, 4.

**Фрагмент сочинения «Дажизин» (Махавайрочана-сутра),
переведенного монахом-миссионером Шубхакарасимхой**

大正藏 No. 0860 大日经持诵次第仪轨 1 卷

大日经持诵次第仪轨

净行护持品(亦云增益守护清净行品第二)

至诚恭敬一心住	五轮投地而作礼
归命十方正等觉	三世一切具三身
归命一切大乘法	归命不退菩提众
归命诸明真实言	归命一切诸密契
以身口意清净业	殷勤无量恭敬礼

归命方便真言曰。

右膝著地合爪掌	思惟说悔先罪业
我由无明所积集	身口意业造众罪
贪欲恚痴覆心故	于佛正法贤圣僧
父母二师善知识	及以无量众生所
无始生死流转中	具造极重无尽罪
亲对十方现在佛	悉皆忏悔不复作

出罪方便真言曰。

南无十方三世佛	三种常身正法藏
胜愿菩提大心众	我今皆悉正归依

归依方便真言曰。

我净此身离诸垢	及与三世身口意
过于大海刹尘数	奉献一切诸如来

施身方便真言曰。

净菩提心胜愿宝	我今起发济群生
生苦等集所缠绕	及与无知所害身
救摄归依令解脱	常当利益诸含识
十方无量世界中	诸正遍知大海众
种种善巧方便力	及诸佛子为群生
诸有所修福业等	我今一切皆随喜

随喜方便真言曰。

我今劝请诸如来 菩提大心救世者
唯愿普于十方界 恒以大云降法雨

劝请方便真言曰。
愿令凡夫所住处 速舍众苦所集身
当得至于无垢地 安住清浄法界体

悉[口*體]他以反二合
所修种种众善业 利益一切诸有情
我今尽皆正回向 除生死苦至菩提

回向方便真言曰。

入佛三昧耶契。
为净三业垢 结三昧耶契
先合定慧手 并建二空轮
遍触诸支分 诵持真实语

入佛三昧耶明曰。

频庾二合
法界生契。
般若三昧手 俱作金刚拳
二空在掌中 风幢皆正直
以契置额上 绕身向下散
观身等法界 无垢如虚空

法界生真言曰。

金刚萨埵契 结金刚智印
止观手相背 地水火风轮
左右互相持 二空各旋转
合于慧掌中 是名为法轮

最胜吉祥契

金刚萨埵真言曰。
诵此真言已 当住于等引
谛观我此身 即是执金刚
甲胄金刚契 先作三补吒
止观二风轮 纠持火轮上
附中指上节 二空自相并
而在于掌中 火轮想囉字
囉字如明珠 置之于顶上

甲冑真言曰。

次念无堪忍
嚙字赫光焰

无堪忍真言曰。
供养仪式品第三

能制诸大障
环绕周严身

先结三昧耶
乃奉阙伽水
次奉香华等
现前观览字
炽焰朝日晖
能除一切障
复净道场地
其相如虚空
黑光焰流布
其色如乳海
四向黄金色

次不动刀契
复献金刚座
去垢无动尊
去而一肘间
念诵真实义
先自净心地
悉皆除过患
下观河风轮
次水轮嚙字
次地观阿字
上四字观门

皆先诵归命

自此金刚轮
谛观牟尼主
环涌众妙华
各于莲华上
在天广殿中
幢幡华鬘等
普雨香华云
光网垂轻盖
殿耸高广树

普现众法相
坐百宝莲华
亿亿莲华卫
无量威德尊
殿宝柱行列
贤瓶与遏伽
周流珍宝聚
互映诸妙像
明彻遍法界

偃盖布琼[乾-乞+余] 华叶普芬馥

果实千般秀
巧色摩尼灯
芳药含滋味
天乐奏妙音
云台无齐限
自力佛加备
但诵此真言

缤纷罗法筵
旁曳天衣降
香膳备珍味
谐韵悦意响
妙呈众供具
及遍法界心
充广大供养

虚空藏明妃真言曰。

他去

频庾二合

一切法不生	自性本寂故
想念此真言	阿字置其中
转成大日尊	普现尘沙众
光焰遍法界	随性令开悟
大莲华王上	谛想牟尼尊
于尊白豪间	复现于明主
谛观明主已	方作加持法

大日如来心真言曰。

慧手金拳置于眉闲上。

如来毫相真言曰。

次诸尊真言 普通种子心曰。

契经所说迦字门	一切诸法无造作
真陀摩尼宝王印	定慧五轮互相交
金刚合掌之标式	普遍一切菩萨法

一切诸菩萨真言曰。

不动尊去垢	辟除使光显
为息一切障	住火生三昧

不动使者真言曰(用慧刀印诸供物名为去垢)。

方隅结界皆用慧刀。

次作召请法	坚固金刚缚
直舒二风轮	俯屈其上节
是名金刚钩	能召一切众
圣依愿而来	不违本誓愿

召请圣众真言曰。

次奉三昧耶	具以真言契
契相如前说	诸三昧耶教

三昧耶真言曰。

次献遏伽水	奉诸善逝者
用浴无垢身	

阂伽真言曰。

次奉莲华座	遍置一切处
二空与地轮	聚合以为台

余轮各相远 是即莲华印
如来座真言曰。 以大慧刀印
复次当辟除 当观同于彼
圣不动真言 烧诸障无余
最胜金刚焰 金刚萨埵身
次即当转作 遍布诸支分
真言印相应
金刚种子心曰。 诸法离言说
念此真实义 即同执金刚
以具印等故 水轮内五股
当知彼印相
金刚萨埵真言曰。 被服金刚铠
次当周遍身 前已依法说
身语之密印 以置于顶上
次佉字具点 诸法如虚空
思惟此真言

彼真言曰。 摧伏诸魔印
次应一心住 真言共相应
智者应普转 当见遍此地
诸有恶心者 当以智慧手
金刚炽焰光 正直舒风轮
而作金刚拳 如毗俱知形
加于白毫际 此印名大印
是则彼标帜
念之除众魔
毗俱胝真言曰。

次用难堪忍 密印及真言
而用结周界 威猛无能睹
先以三补吒 风轮在于掌
二空及地轮 内屈犹如钩

火轮合为峰 开散其水轮
旋转指十方 是名结大界
无能堪忍真言曰。 成办一切事
或以不动尊 结诸方界等
护身处令净

不动尊种子心曰。

结彼慧刀印	普皆遍洒之
是诸香华等	所办供养具
复一切遍置	清净法界心
所谓览字门	如前所开示

涂香真言曰。

散华真言曰。

焚香真言曰。

燃灯真言曰。

献食真言曰。

О структурно-композиционной характеристике тибетоязычных историко-философских сочинений (сиддхант)

В статье рассматриваются особенности письменных источников тибетского буддизма. Автор приходит к выводу о том, что произведения подобного жанра тибетских и монгольских мыслителей XVIII – начала XIX в. были направлены на овладение, комментирование и пропаганду древнеиндийского философского наследия буддизма.

В тибетской и монгольской средневековых традициях сформировался особый жанр литературы, специально посвященный истории возникновения различных религиозно-философских учений, школ и сект не только буддизма, но и небуддийских религий, таких как брахманизм, бонпо и другие. Для этой литературы в среде тибетских, монгольских и бурятских буддийских ученых используется термин «дубта» (тиб. *grubmth'a*), что в европейской буддологической литературе более известно в санскритском варианте как «сиддханта». Произведения подобного жанра тибетских и монгольских мыслителей XVIII – начала XIX в. были направлены на овладение, комментирование и пропаганду древнеиндийского философского наследия буддизма. Обобщая и перерабатывая буддийскую философию с позиций своего времени, они написали огромное количество оригинальных работ, многие из которых получили признание и распространение в Тибете. Таким образом, на сегодняшний день тибетоязычные сиддханты являются одними из основных тибетских источников по истории философии и религии Древней Индии, что говорит о необходимости их скрупулезного исследования.

Р.Е. Пубаев подразделяет историко-философские комментарии жанра сиддханты по характеру и содержанию на две категории: 1) сочинения по истории небуддийских и буддийских философских школ в древней Индии; 2) сочинения обобщающего характера по истории религиозно-философских систем во всех странах, где распространялся буддизм, – в Индии, Тибете, Китае, Монголии и мифической стране Шамбала [Пубаев Р.Е., 1986. С. 9].

К первой категории относятся сочинения Кунчен Жамьян Шадпы Дорже и Чжанжа Ролби Дорже.

«Трактовку сиддханты» Кунчен Жамьян Шадпа Дорже начал писать примерно в 1689 году. Это сочинение входит в XIV том («*pha*»)

собрания сочинений автора. Полное название «Общее учение по истории философии, называемое “Рык льва, отбрасывающий ложные взгляды. Драгоценный светильник, освещающий благой путь всеведения”» (тиб. grub mtha’I rnam par bzhang pa ‘khrul spongs gdongs lnga’I sgra dbyangs kun mkhyen lam bzang gsak pa’I rin chen sgron me).

В данной работе использован перевод с тибетского языка автора статьи, осуществленный совместно с преподавателем философии института «Дашичойнхорлин» А.Т. Цырендоржиевым, VI главы «Детальное толкование метода учения философской школы вайбхашика» второй части трактата «Дубта ченпо» Кунчен Жамьян Шадпы, называемой «Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ». Это исследование проводилось на основе нового издания трактата «Положение философских школ, называемого “Рык льва, отбрасывающий ложные взгляды. Драгоценный светильник, освещающий благой путь всеведения”», который был издан в 1999 г. в штате Карнатака, Индия. Данное издание оформлено в твердую обложку красного цвета, на которой на тибетском языке золотистыми буквами указано название книги. Выполнено оно на высококачественной бумаге белого цвета, в современном оформлении, содержит 642 страницы, не считая 22 страницы содержания в начале текста.

Трактат состоит из двух частей: в первой части (16 л.) дается общий конспект содержания всего сочинения «Истории философии». Во второй части (290 л.) изложено учение по истории философии, называемое «Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ» (тиб. grub mtha’I rnam bshad rang gzhan grub mtha’ kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgru’I re ba kun skon). Вторая часть сочинения в первом разделе содержит трактовку небуддийских традиций (124 л.), хинаянских школ – вайбхашиков и саутрантиков, и разбор махаянской системы йогачаров (166 л.), во втором разделе (240 л.) – трактовка махаянской школы мадхьямиков. В этом труде автор продолжил и развил традиции «Самаявадхопарачаначакра» Васумитры и «Таркаджвалы» Бхавьи.

В первой части, анализируя философские воззрения небуддийских и буддийских школ, выявляет три основных отличительных момента: 1) по учителю, т.е. по руководителю школы, который проповедует данное учение; 2) по религии, которой придерживаются представители указанных школ; 3) по основным мировоззрениям [Хадалов П.И., 1962. С. 111-117]. Кунчен Жамьян Шадпа упоминает о 570 небуддийских школах, однако в это число не включает школу бон-по, аргументируя это тем, что она не представляет философского учения. Особое внимание обращает на школу «локаятиков» (37-50 л.). Разбирая буддийские школы вайбхашика, саутрантика и йогачара, автор описывает их основные философские воззрения, однако не затрагивает острые полемические вопросы между ними. Во второй части трактата описываются философские концепции мадхьямиков: разбирается понятие «мадхьямы», что такое мадхьямика и направления этой школы, их различия [Там же. С. 115].

В заключении этой части содержится пять пунктов, из которых П.И. Хадалов и другие в «Описании сочинений» выделили два основных: 1) указывается на то, что Кунчен Жамьян Шадпой в стихотворной форме изложено различие «шаштр», использованных в «Истории философии»; 2) указание на то, что ни в Индии, ни в Тибете не выходило такое подробное изложение различия «Великих путей» и глубокого учения «шуньи», какое было сделано автором. Поэтому Кунчен Жамьян Шадпа отмечает, что «Дубта ченпо» изложено на основе санскритских буддийских и небуддийских источников, которые ранее в философских школах не использовались [Там же. С. 117].

Характерной особенностью данного труда является то, что в нем подробно излагаются почти все философские системы древней Индии, как буддийские, так и небуддийские. Историческое значение философского труда Кунчен Жамьян Шадпа «Дубта ченпо» состоит в том, что он раскрывает историю идеологической борьбы в древней Индии вообще, историю борьбы буддийской метафизики с индийским материализмом «локаятиков» в частности. Значение этого труда возрастает также и потому, что содержащийся в нем богатейший материал, собранный ученым большей частью из недошедших до нашего времени древнеиндийских сочинений на санскритском языке, почти полностью документирован.

Чжанжа Ролби Дорже разработал проблемы сиддханти в теоретическом и методологическом аспектах на богатейших материалах

древнеиндийской историко-философской литературы и на основе критического анализа взглядов своих предшественников – тибетских авторов. Полное название его сочинения – «Прекрасное украшение счастливой религии Шакьямуни и различия сиддхант» (тиб. grub-pa'i mth'a nam-par bzhog-pa'i thub bstan lhun-pa'i mdzes rgyan shes bya-ba bzhugs so) [Пубаев Р.Е., 1986. С. 9]. Это большое историко-философское сочинение Чжанжа-хутухты составляет два тома собрания сочинений. Том 6 («cha»), состоящий из двух частей (первая – «ka», занимает 208 л., вторая «kha» – 121 л.), и том 7 («ja»), представляющий собой третью часть («da») сочинения, – 107 л. В томе 1 на л. 1-17б помещено введение, в котором дается теоретическое обоснование принципа классификации буддийской философии по четырем школам. В томе 3 на последних пяти листах расположены ответы на вопросы «для снятия сомнений». Необходимость этого заключения была вызвана тем, что китайское ксилографическое издание содержало ошибки в тексте. Согласно Р.Е. Пубаеву, некий Да-лама Галсан-Лхаван высказал некоторые свои сомнения и задал автору ряд вопросов, постранично указав имеющиеся ошибки. Данное заключение Чжанжа Ролби Дорже представляет собой одну из форм философского диспута, как в устной, так и в письменной манере. Оно является образцом буддийской метафизической полемики, в которой автор демонстрирует глубокие знания предмета спора, стройную логику рассуждения и яркость мысли [Там же. С. 9].

В своем трактате Чжанжа Ролби Дорже разработал общую и частную методику анализа различия взглядов разных религиозно-философских систем – буддийских и небуддийских. Частная методика предусматривает анализ и характеристику взглядов каждой школы в отдельности. Общая методика разделена на пять аспектов:

1. Значение слова «сиддханта».
2. Содержание сиддханты.
3. Различие «внешней» (небуддийской) и «внутренней» (буддийской) религиозных систем.
4. Классификация терминов.
5. Классификация собственно сиддхант.

Первый аспект общей методики – значение слова «сиддханта» – автор объясняет довольно просто: «Вообще термин сиддханта в сутре объясняется таким образом – из корня слова, называемого сиддхантой, образуются такие /понятия/, как шастра, клятва (обет), истинное познание и прочее. Здесь же имеется в виду то, что истин-

ные законы собственного мышления (разума), в соответствии с положениями Абхидхармы отныне не имеются у других, что и рационально познается. Термин “Siddha” соответствует “grub-pa”, а термин “anta”, в свою очередь, – “mth'a”» (л. 9б).

Второй аспект общей методике – содержание сиддханты – представляет в трактовке автора относительно сложный предмет. «Посредством абсолютного познания (тиб. gnam-rtag), – пишет он, – подавлять другую сторону – критикуемый /взгляд/, а принимать за правильное суть смысла (тиб. don-gyi gnas tshul), познанного в собственном уме, – это и есть содержание сиддханты. Если же этот закон объяснять с точки зрения пути познания, то это и будет изложением сиддханты (тиб. grub mth'a smra-ba'o). Это и есть область мыслящих, бывающая двух видов: те, которые не приняли сиддханту /буддийскую/, и те, которые приняли ее. К первому из них относятся те, которые не верят в основной закон (тиб. gzhung lugs), составленный разумом, а в момент собственного анализа все это воспринимают только для пользы этого /настоящего/ благоденствия.

Ко второму виду относятся те, которые не признают приближительного познания, верят в основной закон (тиб. gzhung lugs), составленный посредством размышления в собственном уме, исследуют реальный закон бытия (тиб. dngos po'i gnas tshul) и решают, что принимать и что отвергать; это те, которые категорически отвергают тиртиков (тиб. mu stegs) – наихудших из трактующих внешние и внутренние сиддханты, исследуют /вопрос/, существуют или не существуют причина и ее следствие по /взглядам/ внешним и внутренним, во все это вникают и познают» (л. 20а-б).

Третий аспект: «различие внешнего и внутреннего состоит в следующем: тот, кто принял клятву в истинности существования спасения /посредством/ трех драгоценностей /Будды, его учения и сангхи/, есть буддист (тиб. chos 'di-pa); таким же образом тот, кто не принял такую клятву, не есть верующий буддист (тиб. chos dad pa ma yin-pa)» (л. 11б).

Четвертый аспект: «другие школы, внешние, те, кто не относится к учению, и тиртики, это и есть полное число /названий небуддийских сиддхант/; те, которые относятся к этому учению, собственная школа, внутренние и буддисты, – это и есть полное число /названий буддийских сиддхант/» (л. 11б).

Пятый аспект – классификация собственно сиддхант – Чжанжа Ролби Дорже трактует в двух направлениях развития религиозно-

философских школ в древней Индии, отнеся к первому из них небуддийские школы, а ко второму – буддийские. Опираясь и ссылаясь на сведения из сочинений древнеиндийских буддийских авторов, он разбирает критические взгляды средневековых тибетских ученых по рассматриваемому предмету.

Прежде всего он подчеркивает положение о многочисленности или даже бесчисленности ложных религиозно-философских взглядов добуддийского периода в древней Индии. Ссылаясь на утверждение Видья-Ишвары (тиб. *rig pa'i gnas*) о том, что в небуддийских школах (тиб. *gzhan sde*) ложный путь не имеет пределов (тиб. *log pa'i lam la mu med*), автор предметом своего сочинения считает трактовку «ложных взглядов» тех, которые стремятся уйти от разума, полностью различающего «путь и не-путь» (тиб. *lam dan ma yin pa*, т.е. наличие пути «спасения» по буддизму и его отсутствие у небуддистов), и отмечает, что, согласно предсказанию Падмасамбхавы, «ложных взглядов» (тиб. *lta ba ngan*), возможно, будет бесчисленное количество (тиб. *mtsh'a yas med*). В доказательство вышесказанного автор цитирует раздел сутры (тиб. *mdo sde*), согласно которой насчитывается: «удивительных взглядов» (тиб. *ya mtshan can gyi lta ba*) – два, «взглядов, лишенных предсказаний – вьякараны» – 14, «ложных взглядов» (тиб. *lta ngan*) – 62, «взглядов, лишенных Высшего» (тиб. *dam pa ma yin pa'i lta ba*) – 28, «ложных взглядов» (тиб. *lta ngan*) – 20 и т.д. (л. 116). Далее Чжанжа Ролби Дорже цитирует из «Таркаджвалы» (тиб. *rtog ge 'bar ba*) ачарьи Бхававивеки (тиб. *slob dpon legs ldan 'byed*), согласно которому различий взглядов (тиб. *lta ba'i bye ba*) будет 119. Однако при перечислении каждого положения в отдельности (тиб. *thod kyi dbye ba ni*) их оказывается не 119, а 363 (л. 13а).

Наконец, автор ссылается на «Мадхьямика-ратна-малу» (тиб. *dbu ma rin chen sgron ma*) известного Бхавьи-позднего (тиб. *legs ldan phyi mar grags pa'i*), который писал о 300 различных взглядах (л. 136).

По пятому аспекту – классификация собственно сиддхант – значительный интерес представляет мнение «ранних тибетских ученых» (тиб. *bod kyi mkhas pa snga ma phal che ba*), которые изучали и проанализировали данные сутры «Таркаджвалы» Бхавьи, «Мадхьямика-ратна-малы» Бхавьи-позднего и другие древнеиндийские источники и на основе их данных сформулировали свое мнение, которое стало своего рода синтезом мнений древнеиндийских авторов и

данных канонических текстов буддизма [Пубаев Р.Е., 1986. С. 11-12].

Что касается классификации собственно буддийских школ, Чжанжа Ролби Дорже отмечает, что в сутре и тантре говорится о четырех буддийских школах, а именно: вайбхашики (тиб. *bye brag smra ba*), саутрантики (тиб. *mdo sde pa*), йогачары (тиб. *sems tsam pa*) и мадхьямики (тиб. *dbu ma pas*). При этом автор устанавливает последовательность «формирования четырех школ буддизма в таком порядке: после третьего буддийского собора (тиб. *dk'a dsdu ba gsum pa*) появились вайбхашики и саутрантики, во времени Нагарджуны как мадхьямики, а в эпоху Арья-асанги – йогачары». Вайбхашики и саутрантики по традиции рассматриваются автором как хинаянские сиддхanty (тиб. *theg dman grub mth'a smra ba*), а мадхьямики и йогачары – как махаянские (тиб. *theg chen grub mth'a smra ba*).

Таким образом, Чжанжа Ролби Дорже во введении к своему сочинению «Различия сиддхanty» (л. 1-17) дал теоретическое обоснование классификации небуддийских и буддийских религиозно-философских школ и взглядов и разработал общую и частную методику. В целом это двухтомное сочинение Чжанжа Ролби Дорже является вершиной историко-философского мышления тибетцев и монголов XVIII в., теоретические и методические положения его в дальнейшем не пересматривались и стали классическими и хрестоматийными.

В данной работе анализируется фрагментарный авторский перевод с тибетского языка сочинения Чжанжа Ролби Дорже «Ясное разъяснение положений философских школ, называемое “Украшение чаши учения Будды”», сделанного с электронного носителя.

Ко второй категории тибетской историко-философской литературы жанра сиддхanty, содержащей обобщающий характер, относится знаменитое сочинение амдоского ученого Туган Лобсан Чойжи Нимы «Дубта-шэлчжи-мэлон». Полное название сочинения «Основа всех сиддхanty – хороший трактат “Хрустальное зеркало”, показывающий правила изложения /взглядов/» (тиб. *grub rnth'a thams cad kyi knungs dang 'dod tshul stan pa legs bshad shel gyi me long zhes bya ba bzhugs so*), дано на титульном листе в трех вариантах – на санскрите, в его тибетской транслитерации и на тибетском языке. «Хрустальное зеркало философских систем» издавалось ксилографическим способом трижды. Наиболее раннее издание было выполнено в монастыре Гонлун. Оно существует в двух вариантах: напечатанное отдельно и в составе полного собрания сочинений,

где занимает четвертый том «nga» (303 л.). Второе издание – в одном томе (209 л.) – выполнено в монастыре Дэргэ. Третье издание (284 л.), аналогичное первому, осуществлено в дацане Дашичойнпэл монастыря Гандан в Урге (ныне г. Улан-Батор), в Монголии. Часть этого сочинения, по Б.Я. Владимирцову, посвященная истории буддизма в Монголии, была переведена на монгольский язык и издана отдельным ксилографом [Владимирцов Б.Я. 1926. С. 1272–1273].

Ургинское издание «Дубта-шэлчжи-мэлон» выполнено на китайской бумаге желтоватого цвета, размер которой составляет 51,5 x 9 см, ксилографа – 48,5 x 6,5 см, на каждой странице шесть строк. Каждая глава имеет отдельную пагинацию, проставленную, как обычно, с левой стороны листа, причем на лицевой стороне листа проставлены либо название страны (например: тиб. rgya gar – Индия), либо название школы и номер листа в словесном выражении, а на обратной стороне – номер листа в числах.

Согласно Р.Е. Пубаеву, ургинское издание «Дубта-шэлчжи-мэлон», как и гонлунское (А.И. Востриков перечислил только его главы с указанием количества листов), не было еще описано, между тем оно является уникальным и оригинальным в полиграфическом отношении [Пубаев Р.Е., 1986. С. 14].

Каждая глава проиллюстрирована специально подобранными и тщательно продуманными миниатюрами будд, бодхисаттв, древнеиндийских мудрецов – учителей и тибетских проповедников буддизма, игравших важную роль в возникновении и развитии тех или иных религиозно-философских систем, школ и сект.

Ниже Р.Е. Пубаев приводит сокращенные названия глав с указанием количества листов и имен персонажей, изображенных на миниатюрах: 1-я глава – Индия (тиб. rgya gar) – 19 л. На л. 16 – Ваджрадхара (тиб. rdo rje' chang la na mo) и Шакьямуни (тиб. rgyalpa sha ku a thub la na mo); на л. 2а – Майтрея (тиб. rgyal tshab byams pa) и Маньджугоша (тиб. rje btsun 'jam dbyangs).

Глава II – нyingма (тиб. mying ma) – 20 л. На л. 16 – Ачарья Шантаракшита (тиб. slob dpon zhi ba 'tsho) и Ачарья Падмасамбхава (тиб. slob dpon pad 'byung); на л. 2а – Камалашила (тиб. ka ma la shi la) и Лачэн Гонба Рабсал (тиб. bla chen dgongs gsal).

Глава III – кадам (тиб. bk'a gdams) – 17 л. На л. 16 – Джобо-Чжэ (тиб. jo bo rje) и Бромтон (тиб. 'brom stan pa); на л. 2а – Ог-лоцзава Лодон Шейраб (тиб. mngog bla ldan shes rab) и гэбшэй Потоба (тиб.

dge bshes po to pa).

Глава IV – каржуд (тиб. bk'a rgyud) – 33 л. На л. 16 – Кхайдуб Чунпа (тиб. mkhas-grub khyunpa) и переводчик Марпа (тиб. sgra bsgyur mar a); на л. 2а – Чжэ-Миларайба (тиб. rje mi la ras ba) и Гам-поба (тиб. sgam po pa).

Глава V – шиджед (тиб. gzhi byed) – 10 л. На л. 16 – Дамби Санчжай (тиб. dam pa sangs rgyas) и Мачиг-Лабдон (тиб. ma chig lab sgron).

Глава VI – сакья (тиб. sa skya) – 23 л. На л. 16 – сиддха Виравана (тиб. grub chen vi ra wa pa) и сакья-пандит Гунга-Ньинбо (тиб. sa chen kun snying); на л. 2а – Джамьян-Сакья-панчэн (тиб. 'jam dbyang sa skya pan chen) и Царчэн Лосал-Чжамцо (тиб. tshar chen blo gsal rgya mtsho).

Глава VII – джонан (тиб. jo nang) – 15 л. На л. 16 – Джонан-Долбуна (тиб. jo nang dol bu pa) и Гунчэн Таранатха (тиб. kun mkhyen da ra na tha).

Глава VIII – гэлуг (тиб. dge lugs) – 81 л. На л. 16 – Чжэбцун Цзонкхава (тиб. rjo btsun tsong kha pas) и Тагдан Чжамбал Чжамцо (тиб. rtags ldan jam dpal rgya mtso); на л. 2а – Чжалцаб-чжэ (rgyal tshab rje) и Кхайдуб-чжэ (тиб. mkhas grub rje).

Глава IX – бон (тиб. bon) – 7 л. Миниатюр нет.

Глава X – шэу-дау (тиб. she-u da-u) – 18 л. На л. 16 – Кхун Пху-ци (тиб. khung phu'u tsi) и Кхун Пу-ци (тиб. khung pu'u tsi).

Глава XI – джин (тиб. jing) – 18 л. На л. 16 – Тан Сан-цар (тиб. thang bzang tsar) и Таму Цу-шэ (тиб. ta mu tsu she).

Глава XII – Хор, Ли, Шамбала (тиб. nor li sha mbha las) – 23 л. На л. 16 – покровитель живых существ Пагба-лама (тиб. 'gro mgon phags pa) и Чанчжа-ринпочэ (тиб. lcan skya rinpo che); на л. 2а – Чжэбцун Дамба-хутухта (тиб. rje btsun dam pa) и Чжэ-Дхарма-Ваджра (тиб. rje dharma badzra).

Кроме того, в тексте главы 12, на листе 20, в параграфе Шамбала, помещены еще четыре миниатюры: на лицевой стороне листа – Махакала (тиб. mgon po) и Дхармараджа (тиб. chos rgyal), на оборотной – кулика – император Шамбхалы Махачакрин (тиб. rigs ldan drag po 'khor lo can) и Гушри-хан (тиб. gushri bstan 'dzin chos rgyal).

Эти 12 глав «Дубта-шэлчжи-мэлона» сгруппированы автором в пять обобщающих разделов:

1) история сиддхант в Индии (тиб. rgya gar 'phags pa'i yul du byung tshul), глава 1;

2) история сиддхант в Тибете (тиб. bod gangs can gyi ljongs su byung tshul), главы 2-9.

3) история сиддхант в Китае (тиб. ma ha tsi na'i yul du byung tshul), главы 10-11;

4) история сиддхант в некоторых других странах (тиб. yul gru gzhan 'g'a zhig du byung tshul), глава 12;

5) заключение конечное (тиб. grub don bshad pas mjug bsdu ba,'o), в конце главы 12 (л. 4а).

Как уже отмечалось, методология изложения истории сиддхант в древней Индии, принятая Туган Лобсан Чойжи Нимой, соответствовала методике и структуре, предложенной Чжанжа Ролби Дорже в сочинении «Различия сиддхант». В своем сочинении он ссылается на те же источники, что и его учитель: «Таркаджвала» Бхавьи, «Мадхьямикаратнамала» Бхавьи-позднего и т.д.

По истории буддийских сиддхант в Тибете автор «Хрустального зеркала» рассматривает четыре вопроса:

1) история буддийской религии вообще (тиб. spyir sangs rgyas kyi btsan pa byung tshul), глава 1, л. 16-46;

2) история сиддхант каждой в отдельности (тиб. bye brag tu grub mth'a mi 'dra ba byung tshul), главы 1 (л. 46-23а), 2-9;

3) история «наук Сутры и Тантры», получивших «отдельное значение» (тиб. 'phras don du mdo sngag rig gnas byung tshul);

4) история закона – порядков религии бон (кратко) (тиб. chos byung du bon gyi lugs srol byung tshul), глава 9.

История буддийской религии в Тибете вообще излагается традиционно по двум периодам – раннему (тиб. bstan pa snga dar) и позднему (тиб. rhyi dar), л. 16-46, тогда как история каждой сиддханты в отдельности начинается с общего обозрения их в первой главе, там, где рассматривается поздний период (л. 46-136), и затем в этой же главе излагается сиддханта ньингмапы (л. 13а-24а), а сиддханты остальных сект, как указано выше, – в главах 2-9.

Излагая историю сиддхант в Китае, автор рассматривает три вопроса:

1) история первых и вторых законов (тиб. lugs srol dang po gnyis byung tshul), т.е. шэу и дау;

2) история некоторых эфемерных сиддхант (тиб. nyi tse ba 'g'a zhig byung tshul);

3) история закона буддизма (тиб. chos kyi lugs srol byung tshul).

В целом в главе 10 (шэу-дау) трактовка учений конфуцианства,

даосизма и некоторых других школ относится к периоду доюаньской династии, тогда как история буддизма в Китае рассматривается с древности до периодов правления юаньской и минской династий. История буддизма в Китае излагается в главе 11 в двух аспектах: рассматривается та ветвь, что шла из Индии (л. 16-15а), и та, что из Тибета (л. 15а-18а).

В последней 12-й главе довольно схематично описывается распространение буддизма в Монголии (л. 2а-2б), Ли-Хотане (л. 9б-10б) и Шамбале (10б-14б), причем в разделе «Монголия» речь идет главным образом о войнах Гуши-хана и распространении секты Гелугпа, а в разделе «Шамбала» дается перечень кулика – императоров. В том, что касается истории сиддхант в некоторых других странах (тиб. *gnüis pa yul du gzhan 'g'a zhig tu grub mth'a byun tshul ni*), то автор дает только перечисление всех этих стран (всего 31 страна) и отмечает, что «в этих странах, возможно, есть даже школы «плохих» взглядов (тиб. *lta ba ngan pa'i rigs kuang*), но обо всем этом рассказать не удалось» (л. 1б-2а). Среди перечисленных стран есть такие исторически известные, как Кашмир (тиб. *kha che*), Непал (*bal yul*), Персия (тиб. *par sig*), Мекка (тиб. *ma kha*), Шаншун (тиб. *zhang zhung*), Сахор (тиб. *za hor*), Тангут (тиб. *mi nyag*), Уйгур (тиб. *yu gur*), Тохаристан (тиб. *tho gar*) и др.

В отличие от заключения, не представляющего научной ценности, полагает Пубаев, колофон (л. 29а-33а) содержит интересные сведения по истории составления «Хрустального зеркала» и завершения его. Колофон фактически состоит из двух частей: первая (л. 29а-30а) написана самим Туган Лобсан Чойжи Нимой, вторая (л. 30а-33а) – издателем, имя которого в тексте не названо.

В данной статье нами проанализирован фрагментарный авторский перевод с тибетского языка «Хрустальное зеркало, правильно отражающее способ возникновения и основные положения всех философских систем» Туган Лобсан Чойжи Нимы (тиб. *grub mth'a' thams cad kyü kil lings dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long*), сделанного при содействии преподавателя восточного факультета БГУ В.А. Нелтанова (Санжи-лама). Данный перевод был сделан с ксерокопии, любезно предоставленной Санжи-багшой, выполненной на бумаге белого цвета в современном книжном формате.

Подчеркивая тот факт, что тибетские сочинения жанра дубта в какой-то мере посвящены истории и философии индийского буддизма, стоит отметить, что в «Дубта-шэлчжи-мэлон» Туган Лобсан

Чойжи Нимы интересующему нас индийскому буддизму уделено совсем немного места, а изложению и анализу тибетского буддизма посвящено все сочинение. В связи с этим необходимо отметить, что в интересующей нас второй главе «Возникновение буддизма» автор уделяет немного внимания истории возникновения четырех школ, при этом не вдаваясь в подробности, и краткому изложению воззрений этих школ. Описывая философские воззрения школ, он рассматривает их не отдельно друг от друга, а в общей совокупной форме. Это дает нам право рассматривать данную главу как попытку автора дать общую характеристику ранних буддийских школ.

В заключение необходимо отметить, что все три исследуемых нами источника по существу являются комментирующими, поэтому с точки зрения формы они подразделяются на исследования и описания. Исследования проводятся в двух видах – это подробные исследования (тиб. *mtha' dpyod*) и общие (тиб. *spyi don*). Описания же излагают в обычной форме материал, помогающий понять предмет [Цыбиков Г.Ц. 1981, с. 157]. Согласно А.М. Донцу, отличие между общим и подробным исследованиями заключается в том, что в первом не все рассматривается по трехмерной форме: 1) критика ошибочных идей других; 2) объяснение своего мнения; 3) опровержение возражений; а во втором – все. Подробные исследования рассматривают предмет всесторонне. Описания содержат ту информацию, без которой невозможно понимание подробных исследований. Изучение общих исследований служит подготовительным этапом при переходе от описаний к подробным исследованиям [Донец А.М., 2004, с. 25]. Исходя из всего этого, трактаты Кунчен Жамьян Шадпы и Чжанжа Ролби Дорже можно отнести к форме подробных исследований, а сочинение Туган Лобсан Чойжи Нимы – к описанию. Кроме того, как видно из перевода VI Главы сочинения Кунчен Жамьян Шадпы, он использует оба метода исследования в изложении материала. Сначала автор дает общую характеристику основных идей школы, а затем переходит к более подробному анализу каждого указанного им пункта. Однако в силу своей специфики все три текста характеризуются фрагментарностью и пропусками в изложении материала.

Одной из характерных особенностей этих источников является то, что они опираются на тексты, признаваемые авторитетными в рамках той или иной традиции. Это приводит к выводу о присутствии специфического «комментаторского похода», о котором в своей

статье «Концепция смысловых полей высказываний и текстов в тибетской традиции комментирования» говорит А.М. Донец [Донец А.М. 2004, с. 50-54]. Основным предметом данного подхода является смысловое поле текста, обладающее целостностью и определенной структурой. «Комментаторский подход» применяется для уяснения смысла подлежащего установлению. «Комментируемый текст, продолжает А.М. Донец, обязательно должен считаться авторитетным», поскольку комментатор в своих исследованиях опирается на предложенные авторитетами системы воззрений, которые, в свою очередь, «соответствуют действительности и непротиворечиво связаны между собой, образуя некое целое, структурированное определенным образом (общее концептуальное поле автора)». Непосредственной причиной написания комментаторами подобных работ, по мнению А.М. Донца, является желание автора «сообщить нечто читателям», а целью – донести до читателя правильное понимание и восприятие этого предмета.

Вышеописанные тибетоязычные историко-философские произведения жанра сиддханта (дубта) трех величайших ученых Центральной Азии XVII – начала XIX в. являются образцами учебной литературы и, дополняя друг друга, дают возможность современным исследователям не только узнать об истории формирования и развития буддийской философской мысли вообще, но и составить более или менее полное представление об особенностях самой тибетоязычной учебной литературы. Притом они опираются в своих исследованиях на материалы более ранних мыслителей, тем самым представляют собой огромную ценность для современной науки.

Литература

1. Пубаев Р.Е. Тибетская историко-философская литература // Источниковедение и историография истории буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986.
2. Хадалов П.И., Ямпиллов Л.Ж., Дандарон Б.Д. Описание сочинений Гучен-Чжамьян-Шадпа-Дорчже. – Улан-Удэ: Изд-во БКНИИ СО АН, 1962.
3. Владимирцов Б.Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи // Изв. АН СССР. Т. XX. – М., 1926.
4. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. – Новосибирск: Наука, 1981.
5. Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004.
6. Донец А.М. Концепция смысловых полей высказываний и текстов в тибетской традиции комментирования // Мункуевские чтения – 2. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2004. – Ч. 2.

Эволюция письменной культуры монгольских народов в процессе адаптации буддийской теории и практики

Статья посвящена эволюции письменных традиций монгольских народов в процессе восприятия ими буддийской теории и практики. В истории своей письменной культуры практически все монгольские народы могли принять любую графическую систему, однако они остановились и восприняли за основу, возможно, наиболее близкую им в этнокультурном аспекте уйгурскую вертикальную письменность. Мы полагаем, что вертикальная графика наиболее подходила к существовавшей в тот период религиозной культуре монгольских народов с культом Вечно Синего Неба и широкой Матери-Земли.

Неоспоримо огромное влияние буддийской религиозной культуры на этнокультурные, этносоциальные и этноконфессиональные традиции монгольской метаэтнической общности – Хамаг Монгол (Монголия, Внутренняя Монголия КНР, Бурятия, Калмыкия). Значительные позиции, которые сохраняла и продолжает сохранять практически на всей территории монголосферы адаптируемые буддийские теория и практика, высокое влияние буддийской монашеской общины (Сангхи), а также сложившийся в этот период образ жизни и изменившийся уклад на базе буддийского вероучения в процессе восприятия буддийской культуры в целом сложились исторически в течение многих предшествующих столетий.

Буддийские символы для современного монгола в современный период являются составной частью вероучения, в которых присутствуют краткое, достаточно понятное и точное текстовое, знаковое или невербальное изложение основ веры и ее основных канонов. Являясь особой составной частью буддийской религиозной культуры, буддийские символы представляют собой достаточно давно сложившуюся константу и служат как основные ретрансляторы буддийских традиций. При этом каждая религиозная и локальная традиция (территория или локус) в синхронном и диахронном срезах может трансформировать и адаптировать их в соответствии со своими более ранними религиозными символами, в целом не нарушая ни синтактику, ни семантику, ни прагматику этих семиотических систем.

Буддийская религиозная культура для кочевой цивилизации монгольской межэтнической общности в разные хронологические периоды, особенно в начале адаптации, была все же инновационной

в системе этнокультурных традиций этой общности. И здесь возникает вопрос, какова должна быть специфика этнокультурных традиций (вместе с хозяйственно-культурными особенностями, социальными, политическими и религиозными аспектами, составляющими единую картину мироощущения и мировосприятия монгольских народов), чтобы по истечении определенного времени эта новая для кочевников религиозная культура, как в доктринальном, так и в ритуальном смысле, стала восприниматься и декларироваться как традиционная для всей этнической метамонгольской территории. Практически инновационная для кочевой культуры буддийская теория и практика, пришедшая из сопредельной, но достаточно близкой в этнокультурном отношении религиозной системы, вплетающаяся в традиционную этнокультурную среду, в настоящее время уже ассоциируется как традиция. Обширный пантеон монгольской религиозной культуры органично инкорпорируется буддийской религиозной системой, создав особую и уникальную этноконфессиональную культуру региона.

Уже на этом этапе письменные источники монгольских народов, в том числе генеалогические родословные, уже фиксируют адаптацию буддийских этических и ритуальных норм.

Этнокультурный анклав монгольских этносов, воспринявших буддийскую религиозную культуру, несомненно, имеет общие специфические черты с тибетской этнической традицией, чьи архаичные добуддийские религиозные обряды и ритуалы были практически идентичными.

Феномен адаптации инновационной системы буддийской культуры, в наше время считающийся традиционным для всего ареала Центральной Азии, указывает, возможно, на то, что этносы – население этого региона – были практически готовы воспринять и закрепить новую религиозную систему в своих этнокультурных символах.

Феноменальным является также и то, что монгольская метаэтническая общность на этом этапе своего развития интегрировалась уже в рамках буддийской культуры, восприняв не только буддийскую обрядовую и культовую практики, но и всю ее доктринально-философскую систему, органично внося в их канву и добуддийские религиозные знания и практики.

Феномен буддийской культуры в структуре кочевых традиций монгольских народов, естественно, имеет свои этнодифференци-

рующие аспекты, но несомненны и его этноинтегрирующие функции. Этноконфессиональная культура монгольских этносов на протяжении уже многих веков практически не может представить себя вне буддийской религиозной культуры, вне ее категорий и символов. Антропологическая, тематико-ситуативная и культурно-типологическая характеристики семиотических парадигм всей монгольской метаэтнической общности в языке текста невербальной культуры позволяют резюмировать, что именно они наряду с богатой фольклорной и обрядовой культурой сыграли важную роль в формировании и развитии их письменных традиций.

Письменность монгольских народов как весьма органичный пласт культуры имеет в том числе и многочисленные аспекты внутри своей структуры – естественно-научный, онтологический, логический, антропологический, т.к. манера письма сверху вниз в абсолютной степени соответствовала традиционной ментальности и этнокультурным стереотипам монгольским народов. Во время наших полевых исследований в Монголии по Арахангайскому и Увэрхангайскому аймакам в 1985 г. один из информантов поведал изумительную версию о выборе письменной культуры монгольских народов. Он утверждал, что вертикальная письменность монголов «спустилась Сверху, с Неба» – «Дээрээсэ буусан, Тэнгэрээсэ унасан». Более того, архаические культы Вечного Синего Неба и Матери – Земли у монгольских народов позволяют сделать выводы об абсолютной адекватности стереотипа мышления монголов выбранному варианту вертикальной письменности [1].

При этом письменные традиции всей монгольской метаэтнической общности (Хамаг Монгол) в своей эволюции в историческом времени и в обширном пространстве их обитания – Великой Степи – представлены в достаточно широком диапазоне – это и памятники: *рунического письма; родовые и племенные печати (тамги); тексты пайдз средневекового периода; киданьское письмо; алфавит Али-Гали; монгол бичиг; бурятская старописьменная традиция; ойратское ясное письмо; соембо; горизонтальное квадратное письмо (алфавит Пагба); алфавит Агвана Доржиева, письменность Вагиндары; латинское письмо; кириллическое письмо.*

При этом руническая письменность хунну – своя особая, несколько отличная (на основе арамейской с использованием согдийской письменной традиции) от древнекитайской иерографической традиция письма (бичечи).

Сяньбийская письменная традиция вырезала записи костью на дереве (бяцлагч – от глагола «давить» – бидэчжэнь или бичэч). Г. Сухбаатор, исследовавший различные вариации письменности протомонгольских этнических общностей, предполагает, что сяньби использовали не пиктографические или иерографические письменные традиции, а звуковое фонетическое письмо тюркского (орхонского) типа.

Существует много документальных источников, свидетельствующих, что сяньби также использовали своеобразную вариацию рунического письма. В период Тюркского каганата использовалась также руническая традиция, несколько усовершенствованная, но исходящая все же из хуннского периода.

Жужане, наряду с рунической вариацией письма, по мнению того же Г. Сухбаатора, использовали письменность, именуемую «худам», исторические истоки культуригенеза которой многие исследователи относят к согдийской письменной традиции (500 г. н.э.) [2].

Письменная традиция «худам» уже во времена Уйгурского ханства была соответственно усовершенствована в рамках существующих этнокультурных реалий, более того, многие лексические феномены согдийских этнокультурных традиций органично вошли в культурную канву всех монгольских народов: ном – книга, дэвтэр – тетрадь, шүлэг – стихи, сум – монастырь, хөрөг – портрет, эрдэм – наука [3].

Лексические феномены письменных, а значит этнокультурных, традиций согдийской культуры весьма органично вошли в зарождающиеся или продолжающиеся развиваться письменные традиции уже интегрирующейся в тот период протомонгольской этнической общности.

Протомонгольские этнические общности с самого раннего периода формирования письменной культуры в ее контексте пробовали различные традиции и инновации, в том числе и инокультурные, т. е. китайскую иероглифику, так и графические символы своей собственной этнической культуры, – такие как следы животных и птиц, обитающих на их этнической территории.

На наш взгляд, монгольская метаэтническая общность имела *неограниченные* возможности выбора письменных традиций, начиная с иероглифического китайского письма, однако все же они остановили свой выбор на так называемой уйгурской письменности. При этом последние исследования многих монгольских ученых абсо-

лютно авторитетно раскрывают тот факт, что согдийскую письменную традицию, на основе которой базируется уйгурский алфавит, монгольские народы приняли *одновременно* с уйгурами задолго до периода Чингисхана, т.е. практически и фактически за 700 лет до создания Великой Монгольской империи [4].

Анализ письменных традиций монгольских народов, их эволюция в пространственном и временном измерении на этнической территории выявляет, что «монгол бичиг» (монг.), хушэн монгол (бур.) начинает доминировать в монгольской этнокультурной традиции после киданьской письменности, квадратного письма, ясного письма, письменности соембо, алфавита Вагиндары, при этом, что совершенно удивительно и поразительно, лексограммы и фонограммы монгольской письменной традиции имеют близкие связи с киданьской, корейской, маньчжурской и тангутской письменными традициями [3, с. 249-265].

Буддизм как религиозно-философская и культурная комплексная система является феноменом социальной жизни, имеющим и обладающим целостной системой символов, действующих на настроения, эмоции и поведение своих адептов. Буддизм продолжает все же рассматриваться как система взглядов и практик, соответственно которым этот социальный институт состоит их культурно обусловленных форм взаимосвязей и контактов не только с материальными, метафизическими, письменными категориями.

В социуме, являющемся адептом буддизма, письменная культура выполняет интегрирующую функцию и продолжает играть важную роль в объяснении сложных и трудноконтролируемых явлений и в разрешении многих проблем, которые все еще пока недоступны для научного знания и современных технологий.

Этнокультурный анклав монгольских этносов, воспринявших буддийскую религиозную культуру, на основе уйгурской письменности несомненно имеет общие специфические черты с тибетской этнической традицией, чьи архаичные добуддийские религиозные обряд и ритуалы были практически идентичными. Однако здесь все же следует поставить вопрос – а не зря ли монголы восприняли и адаптировали именно уйгурскую основу письма и не были ли первоначально адептами уйгурской региональной формы буддийской теории и практики.

Феномен адаптации инновационной системы буддийской культуры, в наше время считающийся традиционным для всего ареала

Центральной Азии, указывает, возможно, на то, что этносы – население этого региона – были практически готовы воспринять и закрепить новую религиозную систему в своих этнокультурных символах, в том числе и письменной культуре.

Вскоре после адаптации буддийской теории и практики на территории монголосферы началась кропотливая работа по переводу Ганджура и Данджура на старомонгольскую вязь. Характерно то, что переводы канонической буддийской литературы и многих буддийских трактатов в массе своей производились в основном с тибетского языка. А на тибетский язык они переводились, главным образом, с санскрита, имевшего, как утверждают многие тибетские ученые-ламы (в том числе и ученый монах, профессор Ринпоче Самдонг) не только множество общих лингвистических характеристик, но и психологически подходил для адекватного перевода и прямой трансляции буддийских знаний. Переводы с тибетского на монгольский письменный язык были сопряжены с огромными трудностями. Остается поражаться энтузиазму переводчиков, проделавших столь уникальную и феноменальную работу. Для переводческой деятельности привлекались не только билингвальные монахи монгольского происхождения – знатоки тибетского языка и санскрита, но и монахи тибетского происхождения, обладавшие знаниями трех и более языков – санскрита, пали и монгольского письменного как минимум. Притом, что является нехарактерным и удивительным для кочевой культуры, – она адаптировала и те классические формы написания своих письменных текстов, (а впоследствии и вырезания на досках) – в виде удлинненных по горизонтали листов, что, естественно, по мере эволюции письменности стало считаться традиционной формой «номов» (книг) буддийского содержания для монгольской письменной культуры. А ведь исторически первые буддийские рукописи писались на пальмовых листьях, что в конечном счете и обусловило их традиционную форму.

«Рукописный монгольский Ганджур, – утверждал В.Л. Успенский, – был одной из главных реликвий династии Цинн. Этот или иной Ганджур из числа переписанных во времена Лигдан-хана стали основой осуществленного в 1718-1720 гг. в Пекине ксилографического издания» [5]. Перевод Данджура, представлявшего собой 225 томов, сопровождался еще более сложной и кропотливой работой. «Перевод Данджура, – пишет тот же В.Л. Успенский, – был беспрецедентным по объему и сложности религиозно-филологическим

предприятием: ведь Данджур превосходил по объему всю существовавшую к тому времени письменную литературу на монгольском языке! Согласно статистическим данным, тибетский оригинал насчитывал в общей сложности 80 059 листов. А монгольский перевод насчитывал 108 016 листов. Кроме того, как и к тибетскому оригиналу, были добавлены сочинения Цзонхавы и Джанджа-хутухты Агван-Чойдана (их перевод на монгольский язык к тому времени уже имелся). Весь текст был напечатан красной краской и украшен иллюстрациями» [там же, с. 19].

Проблема места не только письменности, но и языка как коммуникативной информационной и трансляционной системы играет огромную роль не только в этнолингвистических теориях, но и в исторической, этнологической, культурологической и антропологической науках в целом. Речь и функции языка в обществе и его этническая семантика и семиотические характеристики включают в себя также и язык жестов того или иного этноса, язык мимики и язык культуры, которые в идеальной трансляции должны адекватно восприниматься языком другой инокультурной среды.

В нашей статье проблема также коснется и кириллицы как одной из двух славянских азбук, на основе которых в XX в. монгольское этническое сообщество, утвердив ее в основе своей современной письменности, в частности, на кириллице продолжало этнокультурные контакты как внутри российского сообщества, так и с Республикой Монголия.

Известно, что до кириллической письменности, появившейся в начале XX в. среди монголов, бурят и калмыков, вся монгольская метаэтническая общность владела вертикальным письмом, и *переход на горизонтальное письмо должно было вызвать некий этнокультурный шок и в какой-то степени изменить ментальность народа.*

Взаимосвязь между вербальным и невербальным языком, смена одной формы письменности на другую в определенной степени влияют на формирование и развитие *культурных кодов*, а также на усвоение, восприятие и ретрансляцию этнокультурной информации.

Как известно, *кириллица* считается одной из двух славянских азбук. Второй исторически сложившейся в среде славянской метаэтнической общности считается *глаголица*. Основателями, создателями и активными распространителями этих двух славянских азбук считаются братья Кирилл и Мефодий – известные адепты христианства византийской традиции, первые переводчики и трансляторы

христианских религиозных канонов с греческого на славянские языки. Кирилл (до принятия христианства – Константин) и Мефодий (его старший брат, стал адептом византийской религиозной традиции практически одновременно) перевели с греческого на старославянский избранные чтения из Евангелия, апостольские писания, псалтырь, надпись царя Самуила и др. [6].

Памятниками кириллической письменной культуры считаются древнеболгарская надпись Мостича (X в.) надпись царя Самуила (993 г.), надпись Ивана-Владислава (1016 г.), XI в. – «Саввина книга», а также многочисленные восточнославянские труды – «Сборники Святослава» (1073 г.), «Служебные минеи» (1095, 1096, 1097 гг.) и популярные памятники бытовой периодики – берестяные грамоты [7]. По имени одного из активных основателей и был назван алфавит, созданный совместно двумя братьями, – *кириллица*.

Многие исследователи считают, что Кирилл и Мефодий, пользуясь письменными традициями греческой культуры, на самом деле создали *глаголицу*, т.к. она более соответствовала общеславянской звуковой культуре. Во всяком случае определенное время они (эти две азбуки) сосуществовали параллельно вплоть до XI–XII вв. [8]

В процессе языковой эволюции состав и форма букв кириллицы естественно подверглась изменению – появились скоропись, вязь, различные шрифты. На протяжении 1709-1710 гг. Петр I вводит так называемый «гражданский шрифт». *Глаголица* же, практически полностью совпадая с *кириллицей* по алфавитной структуре, отличалась от последней лишь графикой письма. Глаголицу восприняли в основном юго-западные славянские этнические сообщества (Хорватия, Дания), тогда как на основе кириллицы возникла русская, болгарская, сербская и другие системы письма.

Созданная в 863 г. *кириллица* достаточно успешно представлена в письменности не только славянских этносов, но и в большинстве этнических культур этносов постсоветского пространства и среди современных этносов Российской Федерации.

Среди всей монгольской метаэтнической общности бурятская этнокультурная традиция впервые в 30-х гг. прошлого столетия перешла с вертикальной письменности на латинскую горизонтальную графику и затем, практически сразу, – на кириллическое письмо. При смене *графических символов вертикального письма на горизонтальную систему письма* буряты, а впоследствии и монгольские этносы МНР, на наш взгляд, получили этноязыковой шок перехода

на *инокультурную графику* и вследствие этого понадобилась некоторая *культурная адаптация* к новым письменным традициям, на что, естественно, требовалось определенное историческое время. С точки зрения философской и психологической антропологии в таких условиях должен меняться *код поведения*, в данном случае – кочевника, что должно было соответственно в какой-то степени изменить его этногенетические и этнопсихологические стереотипы и ментальность, сформированные на протяжении многих веков традиционной культурой монгольских народов [8]. Подобного рода аккультурация, на наш взгляд, вызвала феноменальный культурный шок перехода не только у бурятского этноса, т.к. вертикальная монгольская письменность («монгол бичиг» – монг., «хуушан монгол» – бур.) не соответствовала кириллической письменности по многим параметрам.

Разговорный же язык *халха-монголов*, не имеющий такого количества дифтонгов (как в бурятском), достаточно безболезненно и органично воспринял графику кириллического письма.

Со стороны Монгольской Народной Республики модернизация письменного языка носила вполне осознанный характер, т.к. из двух сопредельных территорий – Китая и России, для монгольского сообщества все же предпочтительнее оказалась Россия с ее кириллическим письмом и на протяжении многих поколений именно этот вид письменности стал этносоциальным феноменом взаимодействия двух культур. Невзирая на различие хозяйственно-культурного типа, монгольская культура, как известно, кочевая, динамичная, а российская, несмотря на ее полиэтничность и поликонфессиональность, в доминирующем своем аспекте земледельческая, оседлая и стабильная.

Кириллица для Монгольского государства того периода абсолютно органично вовлекается в общий культурный контекст монгольского сообщества, облегчив тем самым квалифицированное изучение русского языка, обеспечив многим представителям монгольского этноса получение профессионального высшего и среднего образования в тогдашнем СССР, сегодняшнем постсоветском пространстве.

Кириллица как фактор межкультурного и межэтнического взаимодействия является очень важным и, наверное, доминирующим этносоциальным феноменом, обеспечившим двум культурам – монгольской и общероссийской, кочевой и оседлой, скотоводческой и

земледельческой – универсальный язык общекультурного взаимодействия и кросскультурного влияния в пространстве и времени своего влияния.

Однако хотелось бы особо подчеркнуть, что все же основной «багаж» буддийской теории и практики до сих пор находится в векторе вертикальной письменности для всех монгольских народов.

Литература

1. Абаева Л.Л. Полевые материалы автора в Монгольской Народной Республике в 1985 г.
2. Сухбаатар Г. О существовании собственной письменности у хуннов. – Шинжлэх ухааны Академийн мэдээ. 1967. №2. С. 262-269; Сухбаатар Г. Киданы эртний бичгийн тухай (Известия о раннем письме у киданей). – Монголын судлаа. 1969. С. 213-217.
3. Чулуунбаатар Л. Письменность монгольских народов и ее культурно-историческое значение: дис. ... канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 2000. 26 с.
4. Шагдарсүрэн Ц. Монголчуудын усэг бичигийн товчоон. – Улан-Баатар, 2001. С. 277.
5. Успенский В.Л. Пекинские издания буддийского канона на тибетском, монгольском и маньчжурском языках // Мир буддийской культуры: духовное наследие и современность: материалы международной конференции. – Чита – Агинское – Улан-Удэ. – 2006. – С.17-24.
6. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. – Л., 1930. – С. 18.
7. Лихачев Д.С. Возникновение русской литературы. – М.:Л., 1952. – С. 34-35.
8. Георгий Е. Славянская письменность до Кирилла и Мефодия. – София, 1952. – С. 19.
9. Абаева Л.Л. Письменные традиции монгольских народов как текст культуры // Чингисхан и судьбы народов Евразии – 2: материалы международной научной конференции. – Улан-Удэ, 2007. – С. 232.

© Д.Г. Чимитдоржин

Деятельность пандито хамбо-ламы Дамбы-Даржа Заяева (1710-1776) по распространению буддизма в Бурятии (по материалам бурятских исторических хроник)

В статье представлен анализ различных биографических версий жизни и деятельности видного бурятского религиозного деятеля XVIII в. на основе архивных данных Российской империи.

Выдающаяся роль в формировании церковной организации бурятского буддизма в Российском государстве принадлежит сыну бурятского народа Дамбе-Даржа Заяеву.

«Великий проводник буддизма, обладающий силой и могуществом Будды, распространивший Учение Победоносного в полной мраком невежества Северной стране и являющийся для нас всех Прибежищем, спасением, представитель высшей веры Хамба Дамба-Даржа». Первый бурятский пандито хамбо-лама буддийского духовенства в Восточной Сибири Досточтимый Дамба-Даржа Заяев.

Письменные сведения о нем встречаются как в ранних, так и более поздних бурятских исторических хрониках и преданиях. Биографии Д.Д. Заяева написаны на тибетском и монгольском языках. В рукописном фонде отдела памятников Востока ИМБТ сохранились архивные материалы о хамбо-ламе Д.Д. Заяеве.

Существует несколько биографических версий. Вот одна из них, написанная в 1917 г. ширээтэ Цонгольского дацана Очируном: «Цонгол изагуртай абагад хэмээхэ овог-ту, эсэгэ-ину Зая хэмээхэ, эхэ-ину Дижид хэмээхэ, хоер-ун хубэгуун боложо 1710 ондо, 12-дугаар рабжун-ун тумэр эмэ туулай жэлдэ мундэлсэн амуй» [Ванчикова, Чимитдоржиев, 1995: 33, 42].

В биографии о Заяе Хамбо, составленной ширээтэ Цугольского да-



Дамба-Даржа Заяев (1711-1776 гг.), первый бурятский пандито хамбо-лама (1764-1776 гг.), выдающийся бурятский ученый-монах

цана Галсан Жимба Дылгировым на тибетском языке, рождение датируется 1711 г. По другой версии, год рождения 1702 г. Даты рождения, событий из жизни и деятельности не везде совпадают. Дамба-Даржа Заяев родился в многодетной семье Заяа и Дэжид из рода цонголов, выходцев из Монголии, в долине Шарагол в местности Нарин Хундуй. Про род цонголов сказано: «Предки цонгольского отока происходят из монгольского хошуна Хулэ-Сара. Сын Сахулага Заяа и сын Онболая Заяхан в 1694 г. тайком ушли, чтобы принять подданство русского царя. Старший сын Заяа Даржа был Хамбо-ламой» [Бурятские летописи, 1995: 144].

В детстве его называли Тодо. Он рос необычным, непохожим на остальных детей. «Иногда он вел себя очень странно, часто обращаясь с удивительной просьбой к родителям: «Я хочу уехать в Тибет...», если родители обещали отпустить его в Тибет, он очень радовался и пребывал в хорошем настроении» [Легшед. 2000. № 6]. В 15 лет исполняется его мечта. Он покидает родительский дом в поисках знаний. Существует еще одно предание о том, что когда родился Дамба Заяев, родители пригласили лам, которые предсказали, что возродилась великая личность и что в будущем он будет искоренять шаманство. Отец его, боясь шаманских проклятий, тайно отправляет сына в Монголию на учебу.

Известно, что до размежевания государственной границы буряты отправляли своих детей на учебу в буддийские центры Монголии, Тибета, которые тогда не были зарубежными. В этот период в монастырях Монголии обучалось около 80 бурятских хуvaraков. Юный Дамба принимает обеты монашества, изучает буддийские науки, порядок совершения религиозных служб в халхаском Да Хурэ под руководством своего учителя Лобсан-Тубдэн-Жигмед-Балсанбо.

В силу определенных обстоятельств юноши были вынуждены разойтись. Легенды говорят, что во время пребывания бурятских хуvaraков в Да-Хурэ во дворец Богдо ударила молния, что вызвало огромный переполох, астрологи выяснили, что причиной гнева божественных сил являются прибывшие из Бурятии юные хуvaraки. Их быстро нашли и изгнали из столицы.

Будущий хамбо отправился дальше, в столицу Тибета Лхасу. Он поступает в Гоман дацан, один из факультетов знаменитого монастыря Балдан Брайбун.

В течение семи лет Заяев обучается в Гоман дацане. В свободное время, на каникулах он совершает паломничество по святым местам Тибета, Непала. Дамба-Даржа Заяев принимает монашеский обет гецула от Всеведающего II Панчен Ламы Лопсан Еше Балсанбо. «От святого Великого Авалокитешвары, исполняющего танец в шафрановом одеянии, Победителя – Владыки, Всеведающего Агван-Лобсан-Галсан-Чжамцо-Балсанбо VII Далай ламы, приняв обет гелона, стал архатом, великим держателем винаи» [История бурятского буддизма, 2006: 46].

По окончании многолетней учебы в Гоман дацане Дамба Заяев успешно сдал экзамен на богословскую ученую степень габджу. Его Святейшество Далай-лама, возрадовавшись, даровал ему наставления, высокий титул «Номуун Хан – Царь Учения», «остроконечную [монашескую] шапку и письменный документ на звание Хамбо-пандиты» [Там же: 47]. Когда пришло ему время вернуться в родные края, Далай-лама подарил ему «золотой цветок [лотоса] и изрек благопожелания, что в той стране, где будет находиться этот цветок, ламы будут славиться своей ученостью... [Впоследствии] привезенный им из Лхасы золотой цветок Зая-Хамбо-лама отдал Садуеву Тунгалак Биликто, который был спрятан в казне и установлен в Атаганском дацане, потому до сих пор ламы Атаганского дацана отличаются острым умом» [там же: 38, 94].

Таким образом, Дамба Даржа Заяев получил право проповедовать Учение, даровать наставления ламам, мирянам и распространять буддизм в своей стране. У Эспера Ухтомского написано: «инородец цонгольского рода Даржа Заягин... учился в Лхасе при Далай-ламе, побывал у другого не менее важного буддийского святого в Дашилхунбо, принял главнейшие посвящения, накопил книг, доехав в 1734 г. домой, бурятский лама показался родной толпе удивительным существом» [Ухтомский, 2004: 9].

Бурятские летописи свидетельствуют нам о том, что, прибыв на родину, он собирает отовсюду лам и совершает хуралы в местности Эргэ-Бургэ на берегу реки Иро.

В 1741 г. по Высочайшему императорскому указу буддийское духовенство официально получило «дозволение проповедывать между кочующими племенами веру ламайскую». В 1752 г. духовенство и верующие обратились к властям об официальном утверждении Заяева ширээтэ всех селенгинских дацанов. Указом Селенгинской воеводской конторы Дамба Даржа Заяев был утвержден в зва-

нии «Главного Бандидо (пандито) хамбо-ламы всех буддистов, обитающих на южной стороне Байкала» [Галданова, 1983: 24].

Для развития и распространения буддийской религии необходимо было построить монастырский комплекс со школой с традиционным монастырским образованием. Агван Пунцук и Дамба Заяев подали ходатайство на строительство деревянного дацана, и «Указом Чикойского управления за № 1780 от 23 ноября 1753 года утверждена постройка деревянного здания Цонгольского дацана. В 1753 году был построен первый стационарный деревянный Цонгольский дацан Балдан Брайбун. «Согласно последовавшему за этим решению Чикойского управления за № 1780 от 23 ноября 1753 года был в той местности выстроен по образцу тибетского монастыря «Самье» Цонгольский дацан.

В 1758 г. главы цонгольских родов и духовенство устроили большое собрание. На этом собрании Заяя-хамбо говорил: «Я побывал в Монголии, Тибете, где есть много монастырей и буддийских школ. С нашей стороны будет большой добродетелью построить такие же красивые дацаны и школы у нас». Все миряне и ламы поддерживали предложение Заяя-хамбо и было решено построить большой дацан со школой. В этом же году в Селенгинскую воеводскую контору цонголы подали прошение на строительство деревянного стационарного дацана. Однако в ответ был дан отказ с объяснением, что разрешение нужно получить на более высокой инстанции. Снова ходатайство было направлено в Иркутск и через шесть месяцев пришел положительный ответ.

Это был первый правительственный официальный документ с разрешением на строительство стационарного дацана. В 1759 г. в местности Хилганта был заложен фундамент дацана. В 1766 г. (галной жэлд) завершено его строительство и в 6-м месяце 15-го дня по лунному календарю состоялось освящение и Хилгантуйский дацан получил название «Балдан Брайбун». По этому поводу цонголы одиннадцати родов устроили огромный праздник.

Цонгольский дацан был построен по проекту самого хамбо-ламы Заяева, по тибетскому образцу и с большим размахом. В 1772 г. П.С. Паллас, посетивший Гусиноозерский главный храм, писал, что он по величине соответствует лишь малым храмам Цонгольского дацана. В летописи селенгинских бурят написано: «Дамба-Даржа Заягийн ... завел порядки лхасского Гоман дацана. Кроме соборного цокчена он основал шесть дуганов во главе с шестью ширээтэ. Эти дуганы были названы по системе дацанов тибетского “Балдан

Брайбуна»: Нятанлин, Лоссолин, Нимайлин, Чойнхорлин, Рабжайлин, Гомонлин».

Управление, порядки, богослужения, ритуальные тексты, матрицы для иконописных и скульптурных изображений божеств относились к тибетской традиции. «В каждом дацане были утверждены пять главных должностных лиц, которые руководят всеми ламами и хувараками. Это ширэту, цорджи, шанзаб, дзасаки да-лама... Они утверждались [начальством], пользовались привилегиями нойонов...» [История бурятского буддизма, 2006: 39]. Отовсюду с бурятских родов были отправлены мальчишки-хувараки на обучение в Цонгольский дацан «Балдан Брайбун», который стал житницей кадров бурятского духовенства.

Цонгольский дацан был объявлен главным среди действовавших 11 дацанов. Буддизм официально признан одной из религий в Российской империи. С этого периода в Цонгольском дацане, главном храме, происходят становление и формирование единой буддийской церковной системы Забайкалья.

Досточтимый хамбо-лама Заяев многое сделал для развития религии, устройства дацанов. Сам читал проповеди, объяснял людям суть учения, принимал активное участие в строительстве дацанов. «Стал проповедывать религию в Цонгольском дацане по тибетскому образцу. Ламам и хуваракам не положено было иметь жен. Женатый человек не мог стать хувараком. Такие строгие правила были введены Заяевым» [История бурятского буддизма, 2006: 39]. Из Монголии и Тибета он приглашал высоких лам, организовывал молебны и обучение хувараков. Среди верующих и духовенства пользовался огромным авторитетом, благодаря своим обширным знаниям и организаторской способности.

«Большинство книг, привезенных ламой Заяевым из Лхасы, соответствовали обычаям цаннидской школы монастыря Сэра. Лама Заяев при встрече с лобон-рабчжамбой, основателем Атаганского монастыря, изрек: «Я в Цонгольском дацане основал школу цаннида по правилам Сэра. Вы в Атаганском монастыре создайте школу цаннида по правилам монастыря Гоман. Мы впоследствии соединим пространство между этими дацанами своими учениками. И, договорившись создать школьные диспуты, в одном месте создали они цаннидскую школу. Это место... называют Хашхирагчи. По этой причине сейчас хуралы чойры в Цонгольском – по чойре Сэра, в Атаганском – по правилам чойры Гомана...»

В 1764 г. по просьбе родовой селенгинской знати Дамба-Даржа Заяев назначен пандито хамбо-ламой всех селенгинских дацанов. «Лама Заягиев как знающий смысл книг 108 томов Ганчжура утвержден по Указу Пограничной канцелярии от 22 июня 1764 года за №610 пандито хамбо-ламой» [РГИА ф. 821, оп. 133, д. 422, с. 64].

В 1767 г. императрица Екатерина для составления нового религиозного уложения для последователей различных религий империи пригласила в Москву представителей депутатов от разных конфессий. Согласно высочайшему манифесту о выборе депутатов разных народов, «подданных Высочайшего владыки царя, весь народ и сайты (сановники), относящиеся к Селенгинскому ведомству, избрали Дамба-Даржа Заяева» и в 1767 г. он вошел в состав депутатов Высочайшей царской комиссии. Но местная администрация, Иркутская губернская канцелярия решила не отправлять посланцев бурятского народа и предложила «наказы и просьбы передать депутату Нерчинского округа П. Гантимурову, а самим в Москву не ехать» [Федоров, 1978: 5].

Бурятские депутаты не согласились и заявили, что они и без «казенного кошта» непременно поедут в Москву. Несмотря на искажающие факты донесения Иркутской администрации, 13 октября 1767 г. депутаты от хоринских и селенгинских бурят были допущены Сенатом в состав депутатов комиссии по проекту нового уложения. Буряты в наказах своим депутатам просили добиваться от правительства законодательной гарантии по земельным угодьям, животноводству, свободному сбыту продукции. Они писали, что добровольно приняли российское подданство, селенгинские рода содержат пограничные караулы, а «в 1764 году выделили своих людей к службе..., но от казны ничего не получают, а полностью содержатся за счет ясачных родов. Раньше они продавали скот, лошадей, а теперь пограничная торговля прекращена..., им трудно обеспечить платеж ясака... для разведения скота не хватает сенокосных угодий. Все это привело к разорению и убожеству». А также в наказе было сказано, что буряты исповедуют ламаистскую веру, и депутаты должны были добиваться, «чтобы была не только признана ламаистская вера, но и полностью гарантирована свобода его исповедания» [там же: 7-9].

В «Именном списке господам депутатам, выбранным в комиссию о сочинении проекта нового уложения, пандито хамбо-лама значился под номером 302 от граждан Иркутской губернии. В Мо-

скве «Заягин сидел на сто одном стуле, объясняя подробно о своей вере... 30 июля было молебствие и открытие комиссии в Грановитой палате, государыня вручила написанный ею знаменитый наказ и обряд для комиссии». Екатерининская комиссия под председательством маршала собрания Александра Ильича Бибикова заседала до «14 декабря 1767 года в Москве; 18 февраля 1768 года в Петербурге в Зимнем дворце и 17 декабря 1768 года общее собрание было распущено вплоть до повеления» [Лонгинов: 3].

Затем влиятельный забайкалец был благосклонно принят императрицей и наименован ее величеством главным хамбой сибирских лам. Он рассказал о своем хождении через Монголию, Китай в Тибет. Его деятельность получила одобрение. «По требованию императрицы Екатерины II» им было составлено описание его путешествия в Тибет, совершенного им в молодые годы» [Жуковская, 2001: 82]. Поднесенные императрице Зая ламой подарки, привезенные им из Тибета и рассказы о жизни Панчен-богдо и Далай-ламы о достопримечательностях Тибета, Китая и Амдо, понравились ей. Императрица подтвердила разрешение на распространение буддизма, а также она попросила Зая хамбо написать о своем путешествии в Тибет. «Зая Лама получил удостоверяющую его высокое звание пандито хамбо-лама грамоту с белой печатью, был награжден Андреевским орденом с правом ношения на шее за распространение религии в соответствии с законами Российского государства» [Бурятские летописи, 1995: 112].

Насчет Андреевского ордена у Н.Л. Жуковской написано: «Известно, что Екатерина II... выпустила должностной знак, который в день начала работы Комиссии 9 августа 1767 года был вручен каждому депутату... Должностной знак депутата Комиссии был отлит из золота (с золотой цепочкой); на лицевой стороне имел надпись: «Блаженство каждого и всех... стояла дата «1766 года декаб. 14». Знак носили на груди в петлице. Человек, не разбирающийся в знаках отличия, вполне мог спутать с орденом» [Жуковская, 2001: 85].

Дамба Даржа Заяев был утвержден депутатом пожизненно, в соответствии с учреждением «Особого нового совета по составлению положения о различных вероисповеданиях, допущенных в России». Депутаты получали следующие права: они избавлялись навсегда от смертной казни, пыток и телесных наказаний; обида их наказывалась двойным штрафом.

Получив в дар золотой портрет государыни, 50 рублей пожизненной пенсии и, самое главное, высочайшее соизволение свобод-

ного вероисповедания своей религии, 17 числа среднего зимнего месяца 1768 г. Заяев выехал из Москвы. В Тобольске торжественно с почестями был встречен самим генерал-губернатором, который задержал его на несколько дней. «Одев ламу в монашеские одежды и головной убор, (подаренный) Панчен-богдо, нарисовал его портрет, отправил его в путь с большим почтением, дав сопроводительные письма губернаторам вплоть до Иркутска... О подлинности шапки (титим) Панчен-богдо написал на желтом шелке (sde ra gzung) и закрепил печатью, а также поставил эту же печать на одном конце шапки. Царица, увидев [эту печать], на том шелке написала по-русски, заверила печатью... на другом конце шапки» [История бурятского буддизма, 2006: 90, 95].

С богатыми дарами, с разрешением свободно исповедывать и проповедывать буддийское учение в 1769 г. (ухэр жэлдэ) он прибыл в родной дацан. Даровал верующим Учение, а затем уединился в медитативном затворничестве. Хамбо-лама Заяев как высокий Учитель понимал о вреде и пагубности шаманизма. Он проводит колоссальную работу по искоренению ее среди бурят. «Ламам и хуваракам не положено было иметь жен. Женатый человек не мог стать хувараком. Когда они хотели получить то или иное звание или пост, то они должны были оставить своих жен, и только тогда могли получить искомое. Такие строгие правила были введены Заяевым» [История бурятского буддизма, 2006: 39].

В 1766 г. с разрешения губернской администрации было осуществлено повторное строительство Цонгольского дацана, цогчен дугана. Высокочитимый народом хамбо Заяев во время освящения нового храма даровал высокие посвящения и наставления огромному количеству прихожан. На этом празднике присутствовало тысячи мирян обоего пола. Досточтимый хамбо-лама говорил речь: «Вы молились во время строительства, чтобы все вещи и деньги, затраченные на это, способствовали распространению Учения, чтобы все живые существа, помогавшие своим телом, обрели драгоценное человеческое рождение и становились монахами... Вы вознесли особую молитву о том, чтобы все мелкие насекомые, убитые во время земляных работ и заготовке леса при строительстве, переродились в мире 33 божеств Индры и затем возродились в этом монастыре. Получили драгоценное человеческое перерождение, стали монахами, получив возможность достичь великого Пробуждения...» [Очиров Б.В., Очирова Ц.-Х.В., 2000: 111].

В 1775 г. хамбо-лама как депутат принимает активное участие в составлении Селенгинского уложения, одного из первых памятников обычного права ясачных народностей.

Во всех бурятских летописях отмечено, что в период деятельности хамбо Дамбы-Даржа Заяева развернулось строительство дацанов и дуганов, создавались при дацанах школы, лучшие направлялись для продолжения образования в основные буддийские центры Монголии и Тибета. По данным дацанских архивов, в 1774 г. в Забайкалье насчитывалось 10 больших и 6 малых дацанов и при них 617 лам. Самым большим дацаном был Цонгольский дацан Балдан Брайбун – резиденция главы буддийского духовенства первого пандито хамбо-ламы. Высоко почитаемому пандито хамбо-ламе верующие возносили свои молитвы и дары.

Великая заслуга Досточтимого хамбо-ламы Заяева в организации буддийской конфессии и распространении Дхармы в Северной стране в соответствии с пророчеством самого Будды Шакьямуни о том, что его учение получит развитие в Северных странах, где неистовствуют снежные бури, горы, реки и моря, закованные в льды, неисчислима и значение ее глобально не только для бурятского народа, но и для процветания в целом Российского государства.

Литература

1. Барадин Б. Жизнь в тангутском монастыре Лавран. 1906-1907 гг. / подготовка к публикации, введение, комментарий, индексы Ц.П. Ванчиковой. – Изд. 2. – Улан-Удэ, 2003.
2. Ванчикова Ц.П., Чимитдоржиев Ш.Б. Монголоязычные биографии бурятских лам // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. – 1995.
3. Бурятские летописи. – Улан-Удэ, 1995.
4. Жуковская Н.Л. К вопросу о награде, полученной Дамба-Даржа Заяевым от императрицы Екатерины II // Мир буддийской культуры: материалы международного симпозиума (10-14 сентября 2001 г.). – Агинское – Улан-Удэ – Чита, 2001.
5. История бурятского буддизма: письменные источники / транслитерация, перевод, комментарий и исследование Ц.П. Пурбуевой. – Улан-Удэ, 2006.
6. Легшед. 2000. №6.
7. Лонгинов М.М. Материалы для истории комиссии о сочинении проекта нового уложения (1767-1774) // Русский вестник. 1861. Т. 36. Приложение. С. 11.
8. Очиров Б.В., Очирова Ц.-Х.В. Некоторые материалы, касающиеся жизни и деятельности первого бурятского Хамбо-ламы Д.Д. Заяева // Культура Центральной Азии: письменные источники. – Улан-Удэ, 2000.
9. Ухтомский Э. Из области ламаизма. К походу англичан в Тибет. – СПб., 2004.
10. Федоров М. Правовое положение народов Восточной Сибири. – Якутск, 1978.

Отражение образа пандито хамбо-ламы Заяева в бурятском фольклоре

В статье рассмотрена интересная и малоизученная сказка о пандито хамбо-ламе Заяеве «Петр I и сын Заяя». Эта работа представляет собой интересный образец фольклора, ориентированный на буддизм и начальный этап его распространения. Это, пожалуй, единственный народный образец, в котором представитель буддийского духовенства появляется в качестве основного сказочного персонажа. Судя по тексту, в сказку включены некоторые исторические эпизоды, связанные с утверждением буддизма среди бурят после их присоединения к Российскому государству. Имена исторических персонажей и подлинных реалий того времени переплетаются здесь со сказочными мотивами. В сказке «Петр I и сын Заяя» нашло свое отражение мудрое и уважительное отношение правителей Российской империи по отношению к буддизму, который постепенно приобрел статус традиционной религии, и это составляет духовный и религиозный феномен Байкальского региона сегодня.

Бурятия в силу своего географического положения и исторических судеб стала своего рода перекрестком на путях различных этносов и культур, шедших с Запада и Востока. Неспроста ведущий караванный путь, связывавший Россию со странами Дальнего Востока, пролегал через Кяхту, расположенную на юге Бурятии. Именно в Бурятии, на границе Сибири и Монголии, сошлись две мировые религии – буддизм и христианство, уживаясь с древним верованием бурят – шаманизмом, что нашло отражение и в местном фольклоре.

Предки бурят с давних времен находились в тесной культурной взаимосвязи с народами Центральной Азии и Гималайского региона, что наложило отпечаток на саму культуру бурятского народа. В Бурятии существовала богатая литературная традиция, основанная на старомонгольской письменности. Существенным компонентом этой традиции являлись переводы с индо-тибетской литературы, в частности фольклорной. У монголыязычных племен широко распространились такие сборники сказок, как «Тридцать два рассказа львиного трона» или «История Арджи-Бурджи», «Двадцать пять рассказов Ветала» или «Волшебный мертвец», сюжеты из «Панчатантры» и др. Характерно то, что многие сказки и притчи индо-тибетского происхождения обрели на бурятской почве и устную форму бытования. В результате они подверглись определенным из-

менениям, соотносясь с конкретными условиями жизни бурятского народа и его художественно-эстетическими взглядами, а часть из них органично вплелась в ткань многих оригинальных бурятских сказок [Дугаров, 1990, с. 5-10].

Сказку о пандито хамбо-ламе Заяеве можно отнести к интересной, еще малоисследованной области бурятского фольклора, связанной духовными нитями с буддийским Востоком¹. В качестве примера следует привести многочисленные легендарного характера рассказы о подвижниках буддизма, например, о знаменитом тибетском йогине и поэте Миларайбе, записанные Г.Н. Потаниным в Северо-Западной Монголии со слов буряты И.В. Вамбоцэрэнова [Потанин, 1893, с. 373-374]. Или цикл под названием «Из легенд Тибета» в виде увлекательных полусказочных нарративов, услышанных Б. Барадийном [1912, с. 437-444] из уст его земляков – бурятских лам и обнародованных им в журнале «Живая старина» в 1912 г.

С другой стороны, фольклорное произведение о пандито хамбо-ламе Заяеве являет собой любопытный образец устного народного творчества, обращенного к буддизму и начальному этапу его распространения начиная с XVIII в. на восточной окраине Российской империи. Существует, по всей видимости, «кармическая» предопределенность, что именно из среды селенгинских родов, тесно связанных с монгольским миром, в частности с Халхой, где «начала формироваться централизованная буддийская монастырская система» под влиянием Тибета и в силу ряда религиозно-политических факторов [Цыремпилов, 2013, с. 49-50] вышел первый в истории бурятского буддизма пандито хамбо-лама, внесший значительную лепту на пути утверждения буддийской сангхи в России и чей образ нашел своеобразное отражение в фольклоре. Это, пожалуй, едва ли не единственный фольклорный образец, в котором фигурирует в качестве основного сказочного персонажа представитель буддийского духовенства, причудливо связанный по сюжету с двумя великими правителями России – Петром I и Екатериной II.

Обратимся к тексту сказки, которая называется «Петр Первый и сын Заяя» (Петр Пеэрвэ Заяагай хубүүн хоёр). Эта сказка была записана П.Д. Банзаракаевым в 1960 г. от Чойнзана Ишиева, с. Харгана Селенгинского района Бурятии. Опубликована в книге «Бурятские народные сказки. Бытовые» (Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1981, с. 390-394, 442).

У Заяя был единственный сын. Когда ему исполнилось около десяти лет, он снял с себя одежду, бросил ее на берегу Сухэ и бесследно исчез. Его родители подумали: «Наверно, наш сын утонул». Это произошло, говорят, когда на бурятской земле еще не распространилась буддийская вера.

Большое горе постигло семью Заяя. Проходят месяцы, годы. Горе родителей стало утихать, стали они как будто забывать про сына. Когда встречали его сверстников, говорили: «Беденький наш, был бы живой, таким же большим стал бы».

Но сын Заяя не утонул, а отправился в Тибет, чтобы научиться читать книги, стать мудрым. Там он проучился, говорят, до двадцати восьми лет и вернулся на родину. Но подумал, прежде чем переступить отчий порог: «Нельзя внезапно себя обнаруживать. Отец с матерью состарились, от неожиданной радости они могут заболеть. Я должен с осторожностью дать о себе знать». Так зашел он домой, притворившись чужеземным ламой.

Состарившиеся родители не узнали сына. Ведь прошло около двадцати лет с тех пор, как он покинул родную юрту. Думали, что он утонул, обнаружив его одежду у реки. Так бы Заяя с женой ни за что не отпустили бы сына в такую далекую страну, как Тибет. А о том, что сын их жив, старики и мысли не допускали. Когда же в их доме появился лама из далеких мест, ему разрешили переночевать. Одну ночь переночевал, другую, третью... Наконец, надоел он хозяевам дома.

– Какой бесцеремонный лама, занял себе место на полу, лежит себе, мешает: не зайти, не выйти, – стала ворчать жена Заяя.

На четвертую ночь лама снял рубаху, лег спиной к огню и уснул. Наутро жена Заяя развела огонь и увидела на спине спящего большую родинку.

– Старик, посмотри-ка, на спине этого ламы большая родинка. Как она похожа на родинку, что была у нашего сына, – позвала она мужа. Заяя встал, и вместе с женой они стали с удивлением рассматривать родинку на спине ламы. В это время лама проснулся.

– Надо же, на спине нашего сына точно такая же была родинка, – говорит старик Заяя ламе.

– А я и есть ваш сын. Разве не узнаете? – ответил тот.

Тогда отец с матерью, плача от радости, бросились обнимать своего сына. Рассказал сын родителям о том, где он побывал. Отец, от избытка чувств, поскакал на коне по степи к соседним юртам, громко извещая:

Так предначертано судьбой –

Вернулся сын Заяя домой!

А сын Заяя, поскольку вернулся из Тибета образованным ламой, решил на земле бурят распространить и утвердить буддийскую веру. Для этого он стал собираться в далекую дорогу в Петроград.

В те времена ходил слух, что в теперешней Читинской области в Петровском Заводе был один очень хороший кузнец. К нему и отправился

сын Заяя, чтобы наладить телегу. Зайдя в кузницу, увидел светлого русского кузнеца, высокого роста. Золотое кольцо блестело у него на руке.

– Это не простой человек, – решил сын Заяя и рассказал ему вкратце о своей цели. Тот русский кузнец оказался Петром Первым. Он пригласил пришедшего к нему молодого лапу к себе домой, написал большое письмо и говорит:

– Очень трудно попасть в царский дворец. Не каждого пускают. Если тебя не пропустят, постарайся в еду, которую принесут царице, незаметно положить это золотое кольцо, которое я тебе даю. Увидев кольцо, тебя вызовут, и ты покажешь это письмо моей царице.

Тогда было непросто добраться до Петрозграда. Не было железной дороги. Но сын Заяя знал, что мужчина не должен оставлять задуманное, и через некоторое время прибыл в столицу России.

В самом деле, он никак не мог проникнуть в царский дворец. Несколько дней прождал у наружной ограды дворца. Наконец, воспользовавшись удобным случаем, он сумел положить то золотое кольцо в еду, которую доставляли царице. Царица очень удивилась, когда обнаружила в еде кольцо своего мужа.

Петра Первого оклеветали придворные, будто бы он предал свой народ, свою веру, и тайно сослал в далекую Сибирь. А чтобы обмануть царицу, они сделали из глины человека, точь-в-точь похожего на Петра, сказали ей, что муж ее умер, и похоронили глиняного человека. Так рассказывают.

Когда царица нашла кольцо якобы умершего мужа, стала допытываться, откуда оно и как к ней попало, пока не нашли человека, передавшего кольцо. Она тут же его вызвала во дворец, где сын Заяя вручил ей послание Петра. Царица прочитала письмо, распорядилась посадить в тюрьму виновных из числа придворных и отправила в далекую Сибирь людей, чтобы привезли Петра Первого.

Тем временем царица без задержки велела поддержать буддийскую веру, которая широко распространилась среди бурят. А человек, который этому содействовал, стал известен среди бурятского народа под именем Заяя Хамбо.

* * *

Судя по тексту, сказка вобрала в себя некоторые исторические эпизоды, связанные с начальным этапом распространения буддизма среди бурят после их вхождения в состав Российского государства². В эпизоде о пребывании Петра Первого в Забайкалье слышится отзвук более поздних событий, связанных с ссыльными декабристами. Также прослеживается контаминация имен Петра I и его внука Петра III, чья супруга Екатерины II представлена в сказке как царица.

Имена исторических персонажей и достоверные реалии того времени переплетаются здесь со сказочными мотивами (узнавание посредством золотого кольца, тайное письмо, которое Петр I посылает царице в Петербург с героем сказки), подчиняясь художественно-изобразительным средствам, свойственным сказочному жанру.

Что касается образа сына Заяя – героя бытовой сказки, то в нем отразились в сказочной форме некоторые моменты биографии Дамба Даржа Заяева (1711–1776), известного религиозного и общественного деятеля Бурятии, много сделавшего для утверждения и развития буддизма в России. Он был первым из бурят, получившим классическое буддийское образование в Тибете. По возвращении на родину Дамба Даржа впервые в Забайкалье совершает буддийскую службу в войлочном дугане.

В 1741 г. он смог добиться аудиенции императрицы Елизаветы Петровны, которая благосклонно отнеслась к его просьбе разрешить свободно распространять буддизм среди бурятских племен. Это был первый важный шаг на пути признания буддизма в России. При императоре Петре III был издан указ, разрешающий строительство дацанов в Бурятии. Дамба Даржа Заяев стал настоятелем первого бурятского дацана, построенного в местности Хилгантуй.

С приходом к власти Екатерины II усиливается внимание к вопросам вероисповедания подданных империи, в частности к буддизму. Примечательно, что «апофеозом процесса сублимации российского императора в буддийской традиции стало якобы имевшее место в 1767 г. объявление Екатерины II воплощением бодхисатвы Тары в белой ее ипостаси». Хотя об этом событии не упоминается в бурятской летописной традиции и ни в одном из сочинений по истории буддизма тем не менее оно нашло отзвук в бурятской песне, записанной А.М. Позднеевым [1880, с. 206].

Сагаан хаан нэрэтэй,
Саглаши үгэй буянтай,
Сагаан Дара эхэйн хубилгаан
Манай эзэн богдо ло.

Белый царь по имени,
Безграничный по добродетели.
Воплощение белой Дара-эхэ
Святой повелитель наш.

Любопытно, что здесь мы также видим пример контаминации образа Екатерины II с Петром I. Как полагает М.И. Тулохонов [1973, с. 100], это результат позднейшего привнесения, который можно рассматривать как «реверанс бурятских буддистов» в сторону императрицы, которая лично своим августейшим повелением удостоила Дамбу Даржа Заяева нового титула – пандито хамбо-ламы,

тем самым открыв новую страницу в истории бурятской буддийской сангхи [Цыремпилов, 2013, с. 78-80; Пубаев, 1991, с. 4]. Известно, что императрица имела встречи с Дамба Даржа Заяевым, посетившим тогдашнюю столицу – Петербург во второй половине 1760-х гг. Таким образом, царское правительство официально признало буддизм, наряду с православием и исламом.

Несомненно, буддизм как система духовных ценностей общечеловеческого значения во многом определил черты традиционной культуры и национального мироощущения бурятского народа. Именно из среды буддийского духовенства вышли наиболее видные деятели бурят-монгольской культуры прошлых столетий, «проповедники широкого просвещения и гуманности», авторы многих произведений, «переводных и оригинальных», на тибетском и старомонгольском, бывшем родным языком для степных книголюбов, а в ряде случаев и на русском языке. «Про таких лиц пишут биографии, ставят памятники, посвящают юбилейные празднества, народ создает легенды», – так высоко отзывался о них, по достоинству оценивая их подвижническую деятельность на благо народа, выдающийся отечественный востоковед-фольклорист, общественный деятель монгольских народов профессор Цыбен Жамцарано [1990, с. 81].

К этой высокой когорте духовных деятелей относится, в первую очередь, и пандито хамбо-лама (1764–1776) Дамба Даржа Заяев³, прославившийся среди соплеменников «под именем Заяя Хамбо» и чей образ оказался запечатленным в фольклорной традиции бурят. Сказка «Петр Первый и сын Заяя» раскрывает мудрое уважительное отношение правителей Российской империи к буддизму, обретшему со временем положение традиционной религии на восточной окраине многонациональной страны в соседстве с православием и местным шаманизмом, что на сегодня составляет духовный и конфессиональный феномен Байкальского региона.

Примечания

¹ Безусловно, буддизм оказал значительное влияние на многие сферы духовной и культурной жизни монгольских народов, в том числе на литературу и фольклор. Существует немало исследований, в той или иной степени затрагивающих эту важную с аксиологической точки зрения тему. Что касается фольклора, он также не мог не испытать влияния буддизма, причем влияние его в монгольском, калмыцком и бурятском эпосах про-

слеживается в зависимости от исторических условий, в которых оказались монгольские народы в постчингисовый период.

Данная тема представляется актуальной, поскольку исследование буддийских мотивов и образов позволяет расширить и углубить представление о фольклорной традиции монгольских народов как единой в своем многообразии в контексте центральноазиатского этнокультурного континуума. Вместе с тем представляется немаловажным выяснение степени влияния буддийской идеологии и культуры посредством изучения типологических явлений в фольклоре и литературе и методик сравнительного анализа, что позволяет установить как общие закономерности литературного процесса, так и специфику национального фольклора как одного из главных проявлений традиционной культуры.

² Необходимо отметить, что фон исторической эпохи, в которую жил пандито хамбо-лама (1764–1776) Дамба Даржа Заяев, и краткие биографические сведения о нем самом и его деятельности на поприще установления буддизма в Бурятии нашли отражение в небольшой рукописи «Yabudal-untemdeg» (Путевые заметки) штатного ламы Цонгольского дацана Очирова, написанной в 1917 г. на старомонгольском языке [Ванчикова, 1995, с. 33-42].

В рукописи сообщается, что Дамба Даржа Заяев в пятнадцатилетнем возрасте самостоятельно принял решение об уходе в Тибет. После нескольких месяцев странствий он прибывает в монастырь Гумбум (Амдо), а затем добирается до дацана Гоманг, относящегося к Балдан Брайбунг-линг – крупнейшему из тибетских монастырей, основанному в 1416 г. учеником и последователем Цзонхавы Даший-Балданом и расположенному в окрестностях Лхасы [Цыбиков, 1981, с. 170-181]. Здесь он проходит курс обучения цаннид (tshan-nyid) – буддийской богословской философии, принимает от высокопоставленных духовных иерархов буддийские обеты и удостоивается степени габчжу (bkaḥ-bcu) – ученой степени, присваиваемой ламам, овладевшим знаниями 10 буддийских наук. С ссылкой на материалы, хранившиеся у Сонампэла Хэтуркеева, племянника Заяева и его преемника на должности хамбо-ламы (1777-1780), автор рукописи сообщает, что Дарма Даржа Заяев провел в Джу (так именовалась у буддистов Лхаса по названию ее основной святыни – храма большой статуи Джу Шакьямуни. – Б.Д.) семь с лишним лет.

Возвращается он на родину, согласно тексту старописьменного источника, в год водяной мыши (1732). Рассказывается о совершении им первого богослужения в войлочной юрте «в окружении нескольких странствующих тибетских, монгольских и амдоских хувараков». Приводятся данные о первом указе, разрешающем строительство дацанов в Бурятии, первый из которых – Цонгольский – под названием Балдан Брайбунг-линг был воздвигнут и освящен в местности Хилгантуй на пятьдесят шестом году жизни «святого ламы» Дамбы Даржа Заяева (1766).

Безусловно, интерес представляют сведения о поездке Д-Д. Заяева в город Петербург, где он неоднократно встречается с императрицей для «обсуждения вопросов благополучия религии и подданных». Указываются сроки его возвращения из российской столицы: «17-го числа среднего зимнего месяца, выехав из престольного града, миновав Тобольск, прибыли на свою землю, в монастырь Балдан Брайбунг, 20-го числа среднего весеннего месяца 1769 г., года земляной коровы». В заключении, сообщая о кончине Дамбы Даржа Заяева в год огненной обезьяны (1776) на шестьдесят шестом году жизни, говорится, что он «совершил много благодеяний на пользу религии и живых существ».

Помимо хронологического повествования о первом бурятском хамбо-ламе приводятся любопытные данные о количестве дацанов, лам и хубариков в Бурятии, дацанской земельной собственности, о делопроизводстве.

Данное биографическое сочинение, написанное цонгольским ламой Очировым в 1917 г. – спустя почти полтора столетия после смерти Дамба Даржа Заяева, представляется по-своему уникальным явлением в ряду подобного рода произведений, созданных бурятскими авторами. За давностью времени трудно определить мотивацию написания этих «Путевых заметок», но очевидно одно: это произведение является данью памяти Дамба Даржа Заяеву, оставившему яркий след в истории бурятского буддизма и занимающему особое место в галерее исторических личностей, «олицетворявших свою эпоху, без которой невозможно глубокое понимание самой истории».

Что касается сказки о Дамбе Даржа Заяеве, она имело хождение в устной традиции, и вряд ли степные рассказчики знали о существовании письменной версии биографии знаменитого бурятского ламы, которая была, по всей видимости, известна в ламской среде небольшому числу лиц, принадлежавших к определенному этноконфессиональному кругу. Но сам факт бытования биографии Дамбы Даржа Заяева в сказочной интерпретации свидетельствует о том, что образ первого пандито хамбо-лама Бурятии, обретший легендарную окраску, надо полагать, еще при его жизни, неспроста отложился в народной памяти и обрел право на существование в бурятском фольклоре.

В заключение следует упомянуть, что сам хамбо-лама Дамба Даржа Заяев является автором первого бурятского географического сочинения – описания своего путешествия в Тибет, датируемого 1768 годом [Сазыкин, 1986, с. 117-125]. Считается, что эти путевые заметки о «стране снегов» написаны по просьбе Екатерины Второй.

³ Современной Буддийской традиционной Сангхой России большое внимание уделяется делу увековечивания памяти I пандито хамбо-ламы Дамба Даржа Заяева. Большой хурал, посвященный ему, проводится на его родине в Кяхтинском районе Бурятии. В местности Талын Харгана Селенгинского района, откуда он ушел в нирвану, по традиции после заверше-

ния хуралов Белого месяца проводится специальный молебен, посвященный богине Белая Тара, считающейся покровительницей правителей России. Здесь в 2008 г. был установлен субурган «Намжил» – священная ступа, посвященная основателю бурятского буддизма. Талын Харгана, по признанию XXIV пандито хамбо-ламы Дамбы Аюшеева, – одно из наиболее сакральных мест для российского буддизма.

Литература

1. Барадийн Б. Из легенд Тибета // Живая старина. – 1912. – Вып. II-III.
2. Ванчикова Ц.П. Монголоязычные биографии бурятских лам // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. – Улан-Удэ, 1995.
3. Дугаров Б. Мир бурятской сказки // Бурятские народные сказки: сб. / сост., авт. предисл. и коммент. Б. Дугаров. – М., 1990.
4. Жамцарано Ц. О бурятской интеллигенции // Байкал. – 1990. – № 1. – С. 81.
5. Позднеев А. М. Образцы народной литературы монгольских племен // Народные песни монголов. – СПб., 1880. – Вып. 1.
6. Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия (1884-1886).– СПб., 1893. – Т. 2.
7. Пубаев Р.Е., Санжиев Г.Л. 250-летие буддизма в Бурятии и России // 250-летие официального признания буддизма в России: материалы науч. конф. – Улан-Удэ, 1991.
8. Сазыкин А.Г. Описание Тибета, составленное в XXIII в. бурятским паломником Дамба-Доржи Заяевым // Страны и народы Востока. – М., 1986. – Вып. 26. – С. 117-125.
9. Тулохонов М.И. Бурятские исторические песни. – Улан-Удэ, 1973.
10. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. – Новосибирск, 1981.
11. Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская сангха в России (XVIII – нач. XX в.). – Улан-Удэ: Изд-во ИМБГ СО РАН, 2013.

Петр Пеэрвэ Заяагай хүбүүн хоёр

Заяагай ганса хүбүүн арбаад наһатайдаа Сүхын эрьедэ хубсаһаа тайлажа хаяад, хураггүйгөөр үгэй болошохон юм ха. Тиихэдэнь түрэлхидынь – эжы аба хоёрынь хүбүүн уһанда орожо үхэшэбэ гэжэ багсаһан байгаа. Энэ ушар хадаа бурхан шажангай буряад орондо дэлгэрээдүй байхада болоһон гэлсэдэг.

Заяагайхи хураггүй зузаан уйдхар гашуудалда дайрагдаба, һара жэлнүүдэй үнгэрхэ бүри гашуудалынь нимгэр нимгэрһээр хүбүүнэйнгээ тухай мартаһан шэнги болобо. Аба эжы хоёрынь хүбүүнэйнгээ сасуутаниие харахадаа адлишархан, «хөөрхэймнай мэндэ ябаа һаа, иимэ томо хүбүүн ябаха юм һэн ха юм даа» гэжэ шаналан һанадаг байгаа.

Заяагай ганса хүбүүн уһандашые орожо үхээгүй, харин эрдэм номдо һурахам гэжэ Баруун Жуу гарашаһан юм гэлсэдэг. Тэндэ хорин найматай болотороо ном үзөөд, нютагаа бусажа ерэһэн гэхэ.

Гэнтэ гэртээ орожо болохогүй, эжы абамни хүгшэрөө, гэнтэ баярлаад, досоогоо буруутажа болохо, аргааханаар мэдүүлхэ ёһотойб гэжэ бодоод, ондоо тээһээ ябаһан лама болоод гэртээ оробо. Ороходоньшые, эжы абань танихаар бэшэ, ондоонууд, хүгшэнүүд болошод байба. Аяар хорёод шахуу жэл үнгэрөө ха юм.

Олон һанаа бү һанаг гэжэ Заяагай хүбүүн уһанда орожо үхэһэн хүн болоод, хубсаһаа хаяад, ондоо хубсаһа үмдөөд ябашаһан байгаа. Тиигээгүй һаань, Заяатан ганса хүбүүгээ тиимэ холо орондо яашые табихагүй байгаа. Хүбүүмнай амиды юм гэжэ тэдэ хоёр хүгшэд хороншые һанаагүйл.

Холоһоо ерэһэн лама болоод, хонуулхын зүбшөөл абаба. Нэгэ хоноо, хоёр хоноо, гурба хоноо... Һүүлдэнь Заяатаниие хашарааба. «Яагааш хашартай лама гээшэб даа, даар дарни болоод лэ, шалын заха эзэлээд лэ хэбтэхэ, хүнэй ябаха гарахынш аргагүй», – гэжэ Заяагай хүгшэн хараал шэрээл табидаг болобо. Дүрбэдэхи хоногтоо самсаа тайлажа нюсэгэлээд, нюргаараа гал тээшэ хараад унташаба. Үглөөгүүр эртэ Заяагай хүгшэн галаа түлээд, унтажа байһан ламын нюрганда томохон мэнгэ харажархиба.

– Үбгэн, энэ ламынгаа нюргандахи мэнгэ харалши даа, яагаа манай хүбүүнэйхи шэнги адли юм, – гэжэ хүгшэниинь Заяадаа һайрхаба.

Заяашье бодоод, хүгшэнтэйгөө ламын нюргандахи мэнгыє хаража һонирхон байтарнь ламань һэришэбэ.

– Хөөрхы, манай хүбүүмнай нюргандаа иимэ мэнгэтэй юм һэн даа, – гэжэ Заяа үбгэн ламадаа хэлэбэ.

– Үгы, битнай танай хүбүүн гээшэ аабзаб, танинагүй гээшэ гүт? – гэжэ ламань дуугарба.

Тиихэлээрнь эхэ эсэгэ хоёрынь «баярлаһан хирээ бархирба» гэхэндэл, уйлалдаһаар хүбүүндээ аһалдашабад.

Ябаһан тухайдаа эхэ эсэгэ хоёртоо бултыень хөөрөжэ үгэбэ.

Заяа, заяа, заяатай даа,

Заяагай хүбүүн ерээ даа! – гэжэ тойроод байһан айлнуудаараа морёороо гүйлгэжэ ябаад хашхарба. Оройдоошье хэрэггүй аад лэ, хүхихэндөө ойн заха хүрэтэр гүйлгэжэ ошоод ерэхэн юм ха.

Заяагай хүбүүн Баруун Жууда эрдэм номдо һураад ерэхэдээ, Буряад орондоо бурхан шажаниие баталуулан дэлгэрүүлхэ хүсэлэнтэй ерэхэн байгаа.

Тиимэ хүсэл бодолоо бэелүүлхын түлөө хаантай уулзахаар Петроград хүрэтэр ута замда мордохоор түхээрбэ. Мүнөө байгаа Шэтын областин Петровск Заводто тэрэ сагтаа хадаа ехэ һайн түмэршэ дархан бии юм гэжэ суурхаһан юм хаш. Тэрээндэ тэргэээ заһуулха гэжэ Петровск Заводтохи нэгэ кузницада Заяагай хүбүүн оробо. Тэндэнь хаанай тамгатай алтан кольцотой үндэр сагаан ород дархан байба. «Энэ миин хүн бэшэ», – гэжэ бодоод, Заяагай хүбүүн зорихон зоригоо тобшоор хэлэжэ үгэбэ. Тэрэ ород дарханиинь Петр Пээрвэ байһан юм ха.

Петр хадаа Заяагай хүбүүниие гэртээ урижа абаашаад, ехэ бэшэг бэшээд:

– Хаанай ордондо орохонь мүнөө сагта ехэ хэсүү болоо юм, түбһэн хүниие оруулхагүй байха, хэрбэээ шамайе оруулаагүй һаань, ямар нэгэн аргаар хатанда оруулдаг эдеэн соонь кольцо хэндэшыє харуулангүй хэжэрхёорой, – гээд, Петр хурганһаа алтан кольцогоо һугалжа үгэбэ.

Тэрэнэй һүүлдэ шамайе дуудуулхадань, энэ бэшэгымни хатандам харуулаарай.

Тэрэ сагта Петроград хүрэхэнь, тон хэсүү байгаа. Түмэр харгышыє үгы. Заяагай хүбүүн «эрэ хүн зорихондоо» гэжэ хэдэхэн сагай үнгэрһэн хойно Петроград хүрэжэ ерэбэ.

Үнэхээрээшыє, хаанай ордондо ягаадышыє орожо шадабагүй. Хэдэн хоног ордоной газаахи харшан соо хүлээбэ. Нэгэ урагшатай саг

дайралдажа, хатанда оруулха эдеэн соо алтан кольцогоо хаяжархиба. Хатан эдеэлхэдээ эдеэн сооноон нүхэрэйнгөө алтан кольцо олохо-лоороо, гайхахын ехээр гайхаба.

Арад зондоо, бурхан шажандаа урбаба гэжэ нэгэдэхи Петрые худалаар хардаад, ордон шадарайнь улад хэндэшье мэдүүлэнгүй Холын Сибирь худар сүлэжэрхихэн байгаа юм ха. Хатаниение мэхэлхэ гэжэ Петртэ аб адляар шабараар хүниие хээд, «нүхэршни наһа барашаба» гээд, хүдөөлжэрхихэн гэнэ.

Үхэһэн нүхэрэйнгөө кольцо олоходоо, хатаншье мүшхөөд, мүрдөөд, хаяһан хүниие олоодхибо.

Заяагай хүбүүниие ордондо хатан дуудуулба. Ороод, тэрэнь Петрой үгэһэн бэшэгынь хатандань барюулба. Хатан бэшэгыень уншаад, ордон шадарайнгаа буруу һаналтаниие хаалгада хаагаад, нэгэдэхи Петрые холын Сибирьһээ асаруулхаар уладаа эльгээбэ.

Хатаншье арсалтагүйгөөр бүддын шажангые буряад уладай дунда тараажа боломоор гэжэ баталһан юм ха. Тэрэ саһаа хойшо эгээ түрүүшын шажан дэлгэржэ, Заяа хамба гэжэ хүн буряад зоной элидэ гараһан юм ха.

Петр Пезрвэ Заяагай хүбүүн хоёр // Бурятские народные сказки. Бытовые. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1981. – С. 390-392.

Г.Ц. Цыбиков в библиотеке «Карма Линг»

Статья посвящена исследованию известной книги выдающегося бурятского ученого-востоковеда Гомбожапа Цэбековича Цыбикова «Буддист-паломник у святынь Тибета» и ее роли в развитии западной и мировой тибетологической науки.



Цыбиков Гомбожап Цэбекович (20 апр. 1873, с. Урда-Ага Читинского уезда, Забайкальской обл. – 20 сент. 1930, с. Агинское), выдающийся востоковед, путешественник, профессор Восточного института во Владивостоке

В библиотеке института «Карма Линг» в Авалоне (буддийский центр во французских Альпах) я увидела работу Г. Ц. Цыбикова, известную на русском языке как «Буддист-паломник у святынь Тибета». Эта работа издана в 1992 г. парижским издательством «Издания народов мира»: «G.T. Tsybikov. Un pelerin Bouddhiste au Tibet» / «Г.Ц. Цыбиков. Буддийский паломник в Тибете». На титульном листе значится: «Gombojab Tsebekovich Tsybikov. Unpelerin Bouddhisted Anslessanctuairedu Tibet» / «Гомбожаб Цэбекович Цыбиков. Буддийский паломник в святынях Тибета».

В предисловии этой знаменитой книги, написанном Сергеем Федоровичем Ольденбургом в сентябре 1918 г., читаем: «Книга Г.Ц. Цыбикова является ярким выразителем культурного объединения Россиию запада и востока на общей работе». И книга Г.Ц. Цыбикова дает, по словам С.Ф. Ольденбурга, «столь полное и внимательное описание этих святынь», с рисунками, чертежами, фотографиями, что до сих пор остается уникальным научным подвигом. В 1919 г. на первой буддийской выставке, где экспонировались фотографии Лхасы, он говорит: «Для нас, русских, любопытно отметить, что первые фотографии Лхасы, когда-либо снятые, были сделаны русским калмыком Норзуновым и русским бурятом Цыбиковым» [3, с. 39].

Издание 1919 г. уже имеет посвящение памяти Александра Васильевича Григорьева, секретаря Русского географического общества с 1883 по 1903 г., которого считали в ГО «движущей силой» этого уникального учреждения, созданного еще в 1845 г. при Николае I.

В Лхасе в 1901 г. встретились два великих бурята: цанид-хамбо Агван Доржиев и выдающийся ученый Гомбожаб Цыбиков. Г.Ц. Цыбиков пишет: «26 февраля приехал из нашего отечества Агван Доржиев вместе со своими спутниками бурятами и ставропольским калмыком Овше Норзуновым, который взялся сделать снимки для Императорского Русского географического общества. Он снабжен таким же аппаратом, каким я уже с осени делаю снимки. Чтобы не возбуждать разных толков, я скрываю аппарат от него, как и вообще от всех местных жителей, не исключая и бурят, моих земляков, и монголов различных аймаков» [4, с. 202]. На странице 201 книги «Буддист-паломник у святынь Тибета» дан портрет «Хамбо Агван-Ловсан Доржиев». Г.Ц. Цыбиков пишет: «Для упражнения далай-ламы в цан-нидских диспутах к нему были приставлены от семи богословских академий монастырей Брайбуна, Сэра и Галдана по одному цан-шаб-хамбо, в числе коих от гоманского дацана Брайбуна попал наш забайкальский бурят Агван Доржиев» [5, с. 270].

Предваряя нижеследующий текст о монламе во Франции, приведем рассказ Г.Ц. Цыбикова о тибетском монламе. Он пишет: «2 марта. Сегодня 25-го числа первой луны – последний день большого монлама. После утреннего собрания духовных, богослужения прекращаются и начинаются игры уже светских людей. Если подвести вкратце итог обычному ходу собрания монлама, то день его начинается ранним утром, при начале рассвета», – уточняет ученый [5, с. 206].

В последний день большого монлама, называемого сун-чой-ра, проходит диспут для получения ученой степени лхарамба. «Предлагать им вопросы может всякий, по своему желанию. Я замечал, что в таких желающих не бывает недостатка» [5, с. 207]. Г.Ц. Цыбиков уточняет, что 20 тысяч монахов займут свои места и шамо, руководитель монлама, «взяв в руки жезл, начинает говорить цокдам, т.е. правила, какие должны соблюдаться при монламе» [5, с. 196].

Тибетский монлам проходит в первый месяц нового года по лунному календарю. Цыбиков пишет: «7 февраля 1901 г. был местный Новый год (по-тибетски – ло-сар)» [5, с. 190]. 9 февраля 1901 года. «Сегодня первый день монлама. Происходит занимание мест мона-

хами. Рассаживает их администрация каждого дацана. Главные места в двух больших дворах Чжу занимают монахи монастыря Брайбун» [5, с. 195]. Собрание «Лхаса монлам или монлам чэнмо, т.е. “лхасских благопожеланий” или “великих благопожеланий”» проходило в 1901 г. в Лхасе, как видно из текста Г.Ц. Цыбикова, с 9 февраля по 2 марта, в первые дни нового года по лунному календарю.

Сегодня буддизм стремительно расширяет географические горизонты. Например, ученик Kalu Rangjung Kunchab, или по-русски Кьябдже Калу Римпоче (1904-1989) Denys Rinpoche (Денис Римпоче), является продолжателем дел своего учителя и развивает линию преемственности Кагью, движения Риме в Европе и является главой сангхи Риме. Институт Карма Линг представляет линию преемственности Наланды. «В возрасте 18 лет он встретился с Кьябдже Калу Римпоче и стал его учеником. Под его руководством он получил теоретическую и практическую подготовку и вскоре стал его переводчиком и личным помощником. Будучи введен в непосредственный опыт Махамудра-Дзогчен, руководствуясь наставлениями своего коренного Ламы, он провел несколько лет в уединении. В 1984 г. Калу Римпоче признал его старшим членом общины западных учеников и даровал ему звание Ваджрачарьи или Ваджраяна Мастера, признав его как одного из наследников своей традиции. В 1994 г. Его Высокопреосвященство Тай Ситупа, один из главных руководителей школы Кагью, даровал Лама Дени звание «Лама Римпоче» – «Драгоценный Учитель» над общиной Дашанг Сангха РИМЕ. Это назначение одновременно получило юридическое признание от французского государства. Лама Дени Римпоче является почетным президентом Европейского буддийского союза. Вдохновленный Его Святейшеством Далай-Ламой XIV, действуя через ряд различных инициатив, он работает над развитием диалога между традиционными культурами и появлением в современном обществе культуры мира и ненасилия. Сегодня он развивает в Сангхе РИМЕ путь к конвергенции духовности с уважением к природе, своей собственной природе, самой жизни», – сказано на сайте <http://www.tibethouse.ru/2011/deni-01.html>.

Этот буддийский центр находится в горах и представляет большой комплекс с полным автономным содержанием: ритритный центр, двухэтажная большая гостиница, двух-, трехэтажные домики для проживания приезжающих со всей Европы учеников и последователей, библиотека, столовая, где обычно садятся за стол одновременно от 70 до 150 человек. Колебание состава зависит, вероятно,

от программы и желания приверженцев послушать или пройти различные образовательные курсы и лекции по буддизму.

Ответвления Карма Линг работают не только во Франции (насчитала 18 отделений в буклете-программе института), но и в Швейцарии, Бельгии (была в гостях), Италии, Португалии, Канаде, Эстонии, Индии и России.

Оказавшись в Авалоне в окружении всего буддийского, я чувствовала себя как дома. Во-первых, горный пейзаж почти идентичен тункинскому. Это я почувствовала еще в поезде, проезжая мимо извилистой реки, тянущейся вдоль дороги... Во-вторых, кругом буддийская атрибутика: разноцветные флажки с текстами на тибетском на террасах домов, «нить счастья» на двери малого субургана, спрятавшегося под густой листвой плакучей ивы, тибетская буква «А» на фронте главного здания, оригинальная большая ступа, возведенная в память учителя Калу Римпоче, где внутри установлен огромный хурдэ с мелодичным звоном, когда крутишь барабан, маани на больших камнях, яркие цветные флаштки, обрамляющие основную площадь. Сад камней с овальной каймой из крошек белого мрамора во внутреннем дворике учебного корпуса и т.д. И конечно же, дом-храм Будды в виде восьмиугольной юрты с восьмигранным навершием, завершающимся золотым соембо (Солнца и Луны).

Среди множества литературы на французском и английском языках о Тибете и буддизме увидеть книгу Г.Ц. Цыбикова было огромнейшей радостью. Поделилась с посетителями библиотеки, что автор этой книги ученый бурят. Конечно, посетители не совсем понимают, где находится Бурятия, скорее, реагируют на слово «Байкал» и то не всегда. Меня в основном принимали за вьетнамку или кореянку. Иногда принимали за бирманку. Приходилось рассказывать, что буряты тоже буддисты.

В 2012 г. Денис Римпоче в Авалоне впервые провел «Кагью Монлам», пригласив тибетских учителей. Газета «Гаруда» (*Le journal du Sangha Rimay*) (2012. №8, нояб.) рассказывает об этом знаменательном для европейских буддистов событии.

«Монлам» – это тибетский термин, выражающий желания. «Кагью» обозначает линию Кагью в тибетской традиции, здесь, в частности, линию Марпы Кагью от Марпы Переводчика и линию Шангпа Кагью, идущую от Кьонгпо Нелжор», – поясняется на второй странице газеты «Гаруда».

«Традиция Кагью Монлам появилась пять веков назад в Тибете, когда седьмой кармапа Чодрак Гьямцо организовал впервые празднество ежегодных молитв, чтобы возродить дисциплину Виная, которая ослабла в Сангхе, чтобы сделать пожертвования трем драгоценностям и вызвать доверие и сильное стремление у тех, кто участвовал в течение первого лунного месяца, месяца “чудес Будды”, и собралось более десяти тысяч монахов под руководством Кармапы. Последний сочинил ритуал из двадцати ветвей и множества молитв: содействие благодеянию, устранение неясностей, трудностей и неблагоприятных обстоятельств и пожелания любви, счастья и гармонии всему миру и живущим. С тех пор традиция продолжается до наших дней.

Кагью Монлам, даже если их имя, в частности, вызывает в памяти линию Кагью тибетской традиции, на самом деле являются “Римэ Кагью Монлам”. “Римэ” означает движение, объединяющее все секты, которые развивались в Тибете в XIX в. с такими великими учителями, как Жамгон Конгтрул Лодро Тэе, Жамьянг Кьянце Вангпо и другие. И в этом смысле содержание Кагью Монлам является сборником важных текстов, возвращающихся даже к словам Будды и последователей прошлого, независимо от всех школ или происхождения всех линий.

В 1983 г. Калу Рангжунг Кюнчаб (Кьябже Калу Римпоче, 1904-1989) организовал крупную церемонию пожеланий в Бодхгае, в месте пробуждения Будды, чтобы тысячу раз прочитать для отличной деятельности. Также он посеял семя Кагью Монлам в благородной стране, в Индии, и с тех пор каждый год в Бодхгае проводится эта церемония Кагью Монлам.

В 2004 г. Гьялванг Кармапа, Оргьен Тринле Дорже взял на себя ответственность за Кагью Монлам, составив новую коллекцию, сборник пожеланий и сделав эту церемонию еще более современной и подходящей нуждам нашего времени. Каждый год тысячи монахов и практиков со всего мира собираются в Бодхгае, чтобы участвовать в этом знаменательном событии молитв и пожеланий для всей планеты.

В последние годы подобные церемонии часто проходили в разных странах: в Гонконге, Индонезии, Сингапуре. В 2010 г. первые Кагью Монлам прошли в США и в 2011 г. в Германии, в институте Камалашила, в европейском центре Гьялванг Кармапы.

Для того чтобы выполнить благородную миссию своего учителя и после успеха в Германии, среди главных учеников и последователей Калу Рангжунг Кюнчаб во Франции, Лама Гьюрмэ Ринпоче (Ваджрадхара Линг и Кагью Дзонг) и Лама Денис Римпоче (община Дашанг Римэ – Институт Карма Линг) предложили организовать первые Кагью Монлам во Франции при поддержке Дрюпон Тенпа Гьямцо Ринпоче и Норлха Ринпоче (Кагью Губтен Чолинг, США).

Его Святейшество Кармапа дал свое благословение, и Лама Чодрак, директор Международного Кагью Монлам, оказал со своей стороны полную поддержку проекту» [2, с. 2].

Мы привели дословный текст о значении Кагью Монлама для европейских буддистов. Теперь коротко остановимся на других важнейших делах института Карма Линг. Газета рассказывает о правилах «подготовки к будущему трехлетнему ретриту», где указывается, что «в мае 2011 г. начался седьмой трехлетний ретрит losum chosum. Мы примем наших доблестных последователей буддистов в августе 2014 г. Подготовительный год к будущему ретриту должен начаться где-то с осени до весны 2015 г.

Таким образом, именно сейчас на двухлетие этой даты, те, кто хочет в конечном счете совершить ретрит, должен уже начать тщательную подготовку. Три года – это долгий путь; и подготовиться к нему очень важно на всех уровнях. Чем лучше проведена подготовка, тем меньше будет трудностей. И тем более ретрит будет плодотворным.

Первый пункт – это мотивация. Речь идет о желании вступить в ретрит, посвящать все свое время ему, всю свою энергию на протяжении нескольких лет для своего благополучия и конечно же, благополучия всех. Эта мотивация должна глубоко укорениться в нас. Отразиться на драгоценной человеческой жизни, непостоянстве и смерти, карме и характере, принципиально не удовлетворяющим циклическое существование, – все это основные средства укрепления нашей мотивации» [2, с.14].

Лама Чодруп подробно поясняет суть ретрита. Очень важно укрепление духовной связи с учителем, где происходит полная и подлинная передача знаний от учителя к ученику. «На практическом уровне самое важное получить хороший опыт в фундаментальной практике полного сознания, Шаматхи и Випашьяны. Обязательно нужна регулярная практика Ченрезы. И в конце концов необходимо предварительно начать с Махамудры и Дзогчен» [2, с.14], уточняет

лама Чодруп. Здесь, как мы видим, перечислены важнейшие понятия буддийского пути просветления, к которым относятся духовная практика сосредоточения (самадхи), проникновенного видения или практический комплекс занятий по медитации (vipaśyana), а также культ Авалокитешвары (в гималайских странах и Тибете зовут Чен-рези). Как поясняет В.П. Андросов, «Далай-ламы школы гелук и кармапы школы кагью – вот самые известные проявления Авалоки-тешвары современности» [1, с. 95].

В Карма Линге работает «Зеленый сектор». Он занимается «этикой Дхармы» в повседневной личной и общественной жизни. Этот термин возник на общем собрании в институте Карма Линг, когда был поставлен вопрос о принципах экосайта Авалона в эко-сообществе. Речь идет о развитии связей между внутренней экологией и внешней (т.е. наши действия в окружающем мире). Установление зеленого сектора производится в два этапа: на глобальном уровне и на местном уровне» [2, с. 13].

Литература

1. Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография. – М.: Ориенталия, 2011. – 448 с. – (Самадхи).
2. Garuda. Le journal du Sangha Rimay. 2012. № 8 (нояб.).
3. Ольденбург С.Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге. – Пг.: Отдел по делам музеев и охране памятников искусства и старины, 1919. – 41 с.
4. Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899-1902 гг. – Пг.: РГО, 1918. – 482 с.
5. Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899-1902 гг. – Пгг. [Б.и.], 1919. – 556 с.

© *З.М. Монгуш*

Коллекция буддийских книг Н. Ф. Катанова в турецкой библиотеке

В статье рассмотрена и проанализирована тематика книг личной библиотеки выдающегося ученого-востоковеда Николая Федоровича Катанова (1862-1922). Автором прослежена дальнейшая судьба библиотеки до наших дней. В библиотеке ученого имеются книги почти по всем отраслям знания, но преобладают издания по языковедению, этнографии, истории, религии, археологии, искусству, нумизматике и библиографии.

В 1914 г. премьер-министром Турции Хильми Паша была приобретена и вывезена в Константинополь (Стамбул) богатейшая коллекция восточных книг выдающегося ученого-тюрколога, востоковеда, профессора Казанского университета Николая Федоровича Катанова. Автор опубликованных при жизни 256 научных работ на разных языках, он является первым исследователем урянхайского* (тувинского) и первым составителем «Библиографического указателя литературы об урянхайцах и их земле». В этот указатель Катанова вошли печатные материалы о Туве и тувинцах, вышедшие с 1768 по 1902 г. на разных языках.

Его фундаментальный труд объемом 1600 с. «Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня» (Казань, 1903) вошел в золотой фонд не только отечественной, но и мировой тюркологии. По подсчетам исследователей научного наследия Н.Ф. Катанова, в своих печатных работах он пользовался источниками более 100 европейских и восточных языков.

К моменту продажи его уникальная библиотека насчитывала 7 тысяч экземпляров книг на 22 языках. Расстаться с самым дорогим для него сокровищем заставила Николая Федоровича материальная нужда, и продавалась библиотека нелегко. Его слова из беседы с миссионером, выпускником духовной академии Казани Н.В. Никольским, стоят того, чтобы быть полностью перепечатаны: «Я предлагал ее академии наук, но они отказались ее купить. Я предлагал ее Сибирскому генерал-губернатору с тем, чтобы он ее приобрел для Иркутского университета и основал там восточный факультет, а моя библиотека будет фундаментом для библиотеки востоковедов восточного факультета при Иркутском университете. Сибирь-

ский генерал-губернатор адресовался в Министерство просвещения, но оттуда последовал отказ. Тогда я адресовался Туркестанскому генерал-губернатору с таким же предложением о Ташкентском университете. Тогдашний генерал-губернатор Кауфман адресовался в Министерство просвещения, ему последовал отказ. Далее я адресовался в Лейпциг, к тамошним видным книгоиздателям и они хотели приобрести все мои книги, но в тот момент приехал из Турции в Казань премьер-министр Хильми Паша с сотрудниками. Они остановились у купца Юнусова, узнали, что моя библиотека продается и что в ней преобладают восточные издания и словари. Хильми Паша немедленно адресовался ко мне за этой библиотекой. Я расстался с библиотекой, и у меня настроение такое, как будто я похоронил очень близкое для меня существо» [1].

С тех пор прошло ровно сто лет. Несмотря на разные исторические периоды в истории страны, турецкое научное сообщество бережно сохранило это драгоценное сокровище (за столетний период библиотека всего три раза переезжала из одного хранилища в другое) и в настоящее время она находится в Институте тюркологических исследований при Стамбульском университете. Институт был основан в октябре 1924 г. На втором этаже института выделено отдельное уютное помещение с небольшим читальным залом. Сотрудники института ценят и бережно хранят каждую книгу. Фонд библиотеки расставлен по инвентарным номерам на 4-, 8-ярусных библиотечных стеллажах. По этим инвентарным номерам они отражены в электронном каталоге, где основные данные каждой книги описаны в переводе на турецкий язык. Основная часть фонда – казанские издания на русском и тюркском языках. Имеются книги почти по всем отраслям знания, но преобладают издания по языкознанию, этнографии, истории, религии, археологии, искусству, нумизматике и библиографии. Есть научные, учебные, художественные, справочные издания. Много произведений устного народного творчества тюркоязычных народов в переводах Николая Федоровича Катанова на русский язык.

Как ученый-этнограф и глубоко верующий человек он хранил, изучал и собирал в своей библиотеке литературу по основным мировым религиям. В детстве он был крещен в церкви в день Святого Николая, когда сотни нерусских детей одновременно крестились в церкви, получая одно и то же имя. Так в хакасской семье Катановых в Южной Сибири появились два Николая, старший и младший, но

его настоящее имя в детстве было Пора по-хакасски – сивый.

Позже в автобиографии он напишет: «Подобно родителям, поклонялся огню, горам, воде и небу как покровителям людей и домашних животных. Вслед за родителями верил, что «русский Кудай» (т.е. Бог) обитает на небе, спустится на землю, принесет всем счастье. Так как татары моего племени, кроме духа неба, признают также духов огня, гор и воды, то и я, вслед за единоплеменниками и родителями своими, признавал вполне возможным быть в одно и то же время шаманистом и христианином» [2].

В научном наследии Николая Федоровича религиозной теме посвящено 27 статей. Из них «Бубен и колотушка шамана по описанию минусинских татар» относится к числу первых его печатных работ. В годы работы в Казани он пишет материалы о мусульманах и их вере.

Окончив Санкт-Петербургский университет, в течение 4 лет (1889-1892) с целью изучения языка и быта народов, населяющих Сибирь, Монголию и Китай, он жил и работал среди буддистов. Он с интересом общался с монахами, астрологами, лечащими ламами, посещал храмы и монастыри. Буддизм не мог его не заинтересовать, хотя отдельно изданной или опубликованной работы по буддизму у него не осталось.

К религиозной теме Катанов как ученый был не равнодушен. В его библиотеке более 100 названий книг по исламу, христианству, шаманизму, буддизму. Часть этих изданий дарственная. Ему дарили свои книги авторы, издатели, переводчики, редакторы.

Коллекция буддийских книг в библиотеке насчитывает более 20 экземпляров, не считая оттисков, хотя на отдельных оттисках имеются ценные статьи, сведения и дарственные надписи. Оттиск из журнала «Православный собеседник» за 1911 г. «Институт пандито хамбо-ламы у бурят в его отношении к ламаизму» сохранил почерк автора статьи «Достоуважаемому Николаю Федоровичу на добрую память от автора Геромопаха Амдина, 6 апреля 1912 года».

Буддийские издания в турецкой библиотеке Катанова в основном санкт-петербургские. Среди них одно из наиболее ранних печатных изданий о буддизме сибирских народов – «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири» (СПб., 1858) Н. Ярославского.

Монголия и Тибет – центры распространения буддизма в Центральной Азии. Через Монголию из Тибета поступала в буддийские

монастыри Бурятии, Тувы, Калмыкии литература по философии, медицине, астрологии. В монастыри Монголии и Тибета ездили учиться молодые буряты, калмыки, тувинцы, преодолевая большие расстояния часто пешком, в течение нескольких месяцев. Изучением и исследованием буддизма в конце XIX в. занимался ряд русских ученых-востоковедов Санкт-Петербургского университета. Эта научная школа осталась в истории России высокопризнанной, самой сильной школой ориенталистики.

В фонде библиотеки хранятся такие Санкт-Петербургские издания, как «Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-Хун-Тайжия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши» (СПб., 1880) профессора Петербургского университета, монголоведа К.Ф. Голстунского.

Имеются книги востоковеда А.В. Позднеева, где освещены вопросы истории и состояния буддизма в Монголии, система обучения, жизнь и деятельность монахов, монастырей: «Города Северной Монголии» (СПб., 1880), «Монгольская летопись Эрденийн-Эрихе» (СПб., 1883), Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии (СПб., 1887), китаевода В.П. Васильева «Заметки по буддизму». (СПб., 1889), «О некоторых книгах относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского университета» (Казань, 1890).

Сохранилось первое московское издание книги на русском языке о Будде «Будда, его жизнь, учение и община» (М., 1884) известного востоковеда Г. Ольденбурга.

В библиотеке отечественные буддийские издания представлены также работами таких авторов, как Н. Разумов и И. Сосновский «Население, значение рода у инородцев и ламаизм» (СПб., 1898), Е. Ухтомский «Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет» (СПб., 1904), А.В. Попов «Мифология буддизма в Тибете и Монголии» (Казань, 1910).

Кроме книг на русском языке по буддизму есть издания на иностранных языках, среди них уникальная, со множеством ценных фотографий, иллюстрированная книга на английском языке «The Buddhism of Tibet or Lamaism» L. Austane Yvahdell (London, 1895).

Свою библиотеку Н.Ф. Катанов начал собирать со времен учебы в Красноярской классической гимназии (1876-1884), которую окончил с золотой медалью, в годы учебы в Санкт-Петербургском университете (1884-1888) и в годы работы в Казанском императорском

университете (1894-1914).

Редкие и уникальные книги он покупал и во время командировок в Сибирь, Восточный (Китайский) Туркестан, Монголию и Урянхайский край (Тува) в 1889-1892 гг. по заданию Русского географического общества и Академии наук. Об этом свидетельствуют его «Письма из Сибири и Восточного Туркестана», адресованные своему учителю В.В. Радлову в Санкт-Петербург [3].

Библиотека сохранена в таком же состоянии, каком она была до переезда в Турцию. Отдельно от этого фонда хранятся книги, поступившие в библиотеку от ученых-тюркологов всего мира. Свои книги по тюркологии присылают и российские ученые из разных уголков России. Число желающих заниматься в библиотеке Катанова с каждым годом увеличивается

По словам исследователя жизни и творчества Н.Ф. Катанова И.Ф. Коковой, «библиотеке Катанова повезло куда больше, нежели ее бывшему хозяину»... [4]. Трудолюбивый, скромный ученый, мудрый и позитивный человек, преданно служивший отечественной науке, он умер в нищете, в марте 1922 г., не дожив до своего 60-летия двух месяцев.

Примечание

* Урянхайский край и урянхайцы – так писались в дореволюционных печатных изданиях Тува и тувинцы.

Литература

1. Никольский Н.В. Воспоминания о Н.Ф. Катанове // Николай Федорович Катанов: материалы и сообщения. – Абакан, 1958. – С. 168-170.
2. Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. – СПб., 1889. – Т. 1. – Вып. 1. – С.127 (автобиография Н.Ф. Катанова).
3. Катанов Н.Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана // Записки Императорской Академии наук. – СПб., 1893. – Т.73. – 160 с. [Приложение № 8].
4. Кокова И.Ф. Мне ужасно хочется побывать в Турции... // Николай Федорович Катанов Хан-Пора. – Абакан, 2012. – С.122.

Метод символического истолкования текста буддийского искусства

Статья посвящена методу символического истолкования текста буддийского искусства. Рассмотрение буддийского искусства как целого невербального текста, выраженного через символы, призвано понять истину. Являлось искусством каноническим, призванным не доставлять «чистое» эстетическое удовольствие, но сообщать на языке образов и форм истины философско-религиозного порядка; условность и традиционность форм помогали сохранению необычайно богатого символического языка. Тексты буддийского искусства предусматривают диалог с воспринимающим.

Буддийское искусство – один из самых ярких и содержательных, но и трудных для понимания феноменов искусства. Художественные средства и принципы – это прежде всего особый канон иконографического образа. Образы построены из символов, из которых сформировался особый текст. Таким образом, возможно рассмотрение буддийского искусства в аспекте целого невербального текста, выраженного символическим языком, призванного помочь понять истину. Под текстом понимается последовательность любых знаков.

В буддийской традиции искусство не только объект духовного поклонения и иллюстрация священных текстов, но гораздо более важно то, что в ней воплощаются многие символы буддийской теории и практики, все без исключения философские понятия. Традиционные сочинения, посвященные буддийской танкописи, и об искусстве в целом сообщают нам о назначении живописи, характеристиках, определяющих качество изображений. При этом существуют разные уровни трактовки буддийских символов – внешний и внутренний, явный и скрытый. Внешний уровень объяснений, прежде всего, связан с поверхностным описанием видимого объекта, а внутренний, скрытый смысл танки, как правило, отражает аспекты буддийской философии.

В исследовании буддийского искусства считаем необходимым выделить несколько методологических установок.

Буддийское искусство должно быть рассмотрено с позиций его духовного наполнения, т. е. многообразие форм должно видеться как воплощение содержания искусства; однако такой подход будет иметь символический аспект (образ сливается со знаком, един).

Кроме того, считаем возможным и необходимым при исследовании буддийского искусства выйти из пространства буддологических исследований, использовать достижения в исследовании традиционного (сакрального, трансцендентного) искусства различных регионов и эпох: исследования по символике, антропологии, по эстетике иконы (танка) и др.

Иконография Тибета, Монголии и Бурятии, как показывает история тибетологии, накопила богатый материал; танкопись, являющаяся специальным методом исследования канонического, «сакрального» искусства, искусства традиционалистской эстетики, каким является буддийское искусство Тибета, Монголии и Бурятии, может и должна взять на себя задачи, которые неразрешимы в проблематике иконографии.

Анализ буддийского искусства был задачей тибетологии XX в., только определявшейся с объемами и направлениями исследований уникальной культуры. «Иконографический в узком смысле» анализ, идентификация образов стали содержанием искусствознания в тибетологии на протяжении XX в. Очевидно, что иконология, то есть «метод интерпретации, представляющий собой скорее синтез, чем анализ», призвана стать методологией обобщения накопленных знаний об буддийском искусстве Тибета, Монголии и Бурятии в истории как независимого прежде всего в духовном отношении.

В буддийском искусстве «существовала концепция красоты чисто интеллектуальной, красоты, моральной гармонии, которая сегодня может быть понята только при условии весьма бережного проникновения в менталитет и чувственное восприятие той эпохи»¹. Требование «внутреннего» подхода при анализе искусства чуждых культур является непререкаемым, если исследователь хочет добиться проникновения в аутентичные установки эстетики.

Столкновение эстетического взгляда современности и духовной установки буддийского скульптора очевидно, например, в следующем описании статуэток Будды Н.И. Воробьевым: «Художественная ценность этих статуэток редко велика: лишённые декоративной роли, для которой они первоначально предназначались, произведения большей частью ремесла, а не искусства, они, при первом особенно взгляде, производят неблагоприятное впечатление. Но в них, при внимательном рассмотрении, можно найти ту своеобразную

¹ Эко У. Эволюция средневековой эстетики. М.: Азбука-классика, 2004. С. 19, 181.

прелесть, которую мы видим в предметах культа: в них вложено чувство святости предмета»¹. Исследователь точно, хотя и отчасти наивно, выражает различие между чисто эстетической оценкой произведения искусства и оцениванием его духовного содержания, очевидно, имеющего значительно большее значение в канонической эстетике буддизма.

В буддизме тексты, в том числе и «живые» тексты эстетического «поля» культуры, предусматривали диалог с воспринимающим, ориентированный на то или иное воздействие на него. В ходе такого диалога выявлялась еще одна специфическая черта традиционной эстетики: красота и польза вовсе не были разделены в ней непроходимой границей, но, скорее, являли собой два аспекта единого целого, по-разному акцентируемые в различных видах и жанрах искусства. Здесь можно сказать о мысли Кумарасвами: «Художник создает инструмент, нечто для использования. Чистое удовольствие не является использованием с этой точки зрения. Наше «эстетическое» восприятие, особенно сентиментальное (потому что именно это обозначает слово «эстетика»), некое чувство, но не понимание, мало что общего имеет с этим *raison d'être*»². Буддийское искусство доказывает слова А. Говинды: «Даже простейшая форма или цвет являются символом, выявляющим природу изначальной реальности универсума и структуру человеческой психики, в которой эта универсальная реальность отражается»³.

Исследование буддийского искусства как символического имеет обоснование уже в тибетских текстах по теории искусства. По замечанию Е.Д. Огневой, «в традиции Гэлукпа иконография принадлежит к так называемой «внутренней науке» (нангиригпа, религии), а иконометрия к «внешней науке» (чиригпа, светской науке), но обе они включены в сферу так называемого «относительного знания», которое является проявленной формой существования абсолюта в форме «познания» (шейчжа). Иконография – религиозный план содержания, который предполагает, помимо «науки» (знания), воз-

¹ Воробьев Н.И. Описание собрания буддийских статуэток, приобретенных в Сиаме в 1906 г. // Сб. МАЭ. Т. 12. СПб., 2011. С. 911 (предисл. С.Ф. Ольденбурга).

² Coomaraswamy A. Christian and Oriental philosophy of art. – Courier Dover Publications, 1943. P. 25.

³ Говинда А. Творческая медитация и многомерное сознание. М., 1993. С. 151.

можность мгновенного постижения «абсолютной реальности»¹.

Процесс творчества художника, охарактеризованный в иконографической части трактата Дже Цзонхавы, показывает немеханистический уровень создания произведения искусства. Оно рассматривается как последовательность ряда действий духовного характера: осуществляются специальные обряды для очищения места создания изображения, материалов и художника; совершается жертвоприношение, раздаётся милостыня; учитель совершает обряд медитации бодхисаттвы Мудрости; происходит обращение к 35 буддам, очищающим от скверны².

Создание произведения искусства, по трактату Дже Цзонхавы, является сильнейшим духовным поступком: «Тот, кто омыв тело, своими руками построил ступу, то даже если он совершил «пять смертных грехов», приобретает совершенство»³. Сооружение ступы татхагаты приносит, согласно тибетской теории искусства, восемнадцать благ: «Рождение в доме великого царя; благой облик, красота, привлекательность; острота органов чувств; тело, как слитые алмазы; великая свита слуг; приобретение удовольствия в окружении близких друзей; очищенность (от скверны) в явном виде среди живых существ; стойкость; прославление по всему свету; приобретение способности к сочинению стихов и песнопений; почитание людьми и богами; обладание великим богатством; приобретение царской власти чакравартина; обладание долголетием; тело, ставшее как слитые алмазы; украшение тридцатью двумя основными и восьмьюдесятью второстепенными «признаками» (великого человека); рождение в небе; быстрый уход в полную нирвану»⁴. Подобные благие свойства получают создатели изображений из металла, росписей⁵. Таким образом, буддийское искусство в культуре Тибета, Монголии и Бурятии – это часть духовной работы буддиста, которая включает общую систему накопления благой кармы.

В связи с этим многообразие и распространенность художест-

¹ Огнева Е.Д. Тибетский средневековый трактат по теории изобразительного искусства: дис. ... канд. ист. наук. М., 1979. С. 73.

² Там же. С. 74-80.

³ Цзонхава «Ясное восприятие тридцати пяти Будд» и «Мера тел богов» / пер. Е.Д. Огневой // Тибетский средневековый трактат по теории изобразительного искусства: дис. ... канд. ист. наук. М., 1979. С. 176.

⁴ Там же. С. 181.

⁵ Там же. С. 184-186.

венных произведений подтверждают глобальность создания произведений искусства как духовной практики. Лама А. Говинда пишет, что «буддийская медитация вдохновила искусство Центральной Азии и Дальнего Востока новыми идеями, как она это сделала раньше в стране своего происхождения. Выполнение произведения искусства расценивалось само по себе как акт творческой медитации, и наслаждение искусством, созерцание художественных творений стало частью духовной тренировки, без которой никто не мог претендовать на культуренность»¹.

«Тибетское искусство не может быть легко понято: чтобы поймать его истинный дух, необходим перепросмотр ценностей»², что в нашем случае означает попытку внедрения новой методологии в отношении материала тибетского искусства.

Буддийское искусство XI-XX вв., которое само по себе канонично, а также опосредовано иконографическими и иконометрическими сочинениями религиозного характера, пронизывает все искусство Тибета, Монголии и Бурятии.

Таким образом, буддийское искусство и метод исследования (танкопись) объединены некоторыми общими предпосылками, позволяющими говорить о методологической плодотворности философско-религиозного подхода. О его новизне свидетельствует отсутствие танкописи как отдельного направления; иконография буддийского искусства, использующая зачастую методику символического истолкования, в любом случае затрагивает лишь изобразительные искусства.

Идея преемственности и мудрости человеческой цивилизации, которая легла в основание иконографии, возрождающей связи между разными культурами, особенно актуальна для исследования искусства Тибета, Монголии и Бурятии в то время, когда культура и сама духовная идентичность подвергаются опасности исчезновения.

«Что же касается самого буддийского художника, то он уверен, что его умение, будь оно великим или малым, под страхом неудачи, должно быть и вдохновлено всеобщим духовным Законом, и посвящено ему; и этот Закон, в своем проявлении, подавляет эго, исключает в принципе любой индивидуалистический эксгибиционизм.

¹ Говинда А. Творческая медитация и многомерное сознание. М., 1993. С.145.

² Pallis M. Introduction to Tibetan Art // Studies in Comparative Religion. 1967. Vol. 1. No. 1. P. 17.

Такова природа вдохновения в тибетском мире: чем больше мы сумеем отождествить себя с этой точкой зрения, тем ближе мы будем к пониманию того, что такое тибетское искусство»¹.

Целью, к которой направлено наше обоснование философско-религиозное исследования буддийского искусства, является построение истории канонического искусства. В идеале современное исследование искусства должно отойти от практики эпизодического отождествления произведений канонического искусства и выйти на уровень обобщения накопленного материала.

Буддийское мировоззрение, образность, космология, антропология и символика, сочетавшись с некоторыми традиционными тибетскими учениями и системами, стали основой для формирования уникального типа традиционного искусства, иносказательность которого стала не только лидирующей формой выражения религиозно-духовных доктрин, но и одним из свидетельств устойчивости духовной традиции Тибета. Разнообразие уникальных жанровых форм, основанное на образности буддизма и проникнутое его символикой, многообразие и неизменность иконографии на протяжении столетий стали отличительными чертами тибетского искусства как системы последовательного воспроизведения религиозной доктрины и как средства ее восприятия и личного переживания.

Исследование основ иконографии буддийского искусства привело нас к следующим выводам.

Важнейшей основой буддийского искусства является канон, то есть заданное соответствие между формой и содержанием живописи и его деталей. Богатство буддийского наследия включает множество иконометрических трактатов, где четко и много раз прописаны с подробностями требования к пропорциям и цветам, употребляемым при создании образа.

Буддийское искусство декларирует соответствие между макро- и микромиром, между человеком и вселенной. Это выражено прежде всего в том теоретическом послыле, что каждое из изображаемых божеств не является отдельным духом, но представляет одно из качеств медитирующего.

Танка – один из наиболее специфичных и выразительных видов буддийского искусства. Тождество текста и изображения отображе-

¹ Pallis M. Introduction to Tibetan Art // Studies in Comparative Religion. 1967. Vol. 1. No. 1. P. 19.

но в самом термине «танка»: на семантическом уровне термин «танка» связан с «тханггиг», что означает «книга», «документ». Эти священные изображения, написанные на ткани, в своей форме восходят к кочевым временам. Танка создаются как сакральный объект, с соблюдением всех необходимых ритуалов, и используются как средства вдохновения медитативной визуализации. Важно отметить, что в буддийской традиции танка не может быть объектом продажи, но может быть только подарена. Иконография отражает всю сложность той образной системы, которая развита в культуре. Многоуровневая система образов, для которых разработаны различные каноны изображения, является в совокупности философским исследованием человеческой души: каждый образ не является отражением реально существующего человека или божества, но воплощает определенное духовное состояние верующего. Именно поэтому танка – важнейший объект медитации и тантрических обрядов.

Произведения буддийского искусства оставались на протяжении более чем тысячи лет анонимными: создание сакрального объекта, каким было произведение искусства, не предполагало внесение личного авторства. Каждый уровень исполнения произведения отличался глубоким символизмом. Функция многих произведений – помощь в медитативной визуализации божества. Божества в традиции Гелугпа являются не просто иллюстрацией, но и объектом для медитации, помощниками на пути к спасению. Отказ от личного авторства пролагает путь к объединению буддийской традиции с другими образцами канонического искусства, такими как русская иконопись и пр.

Буддийское искусство, таким образом, являлось искусством каноническим, призванным не доставлять «чистое» эстетическое удовольствие или вызывать эмоциональное переживание, но сообщать на языке образов и форм истины философско-религиозного порядка; условность и традиционность форм помогли сохранению необычайно богатого символического языка. Как писал Ц.-Б. Бадмажапов, «мандалы, скульптуры божеств и т.д. суть символы познания, предметы медитации ... Градуированный процесс познания Абсолюта передается посредством использования языка искусства»¹. По словам Локеша Чандры, «тибетское искусство есть возрождение.

¹ Бадмажапов Ц.-Б. О соотношении «психологического» и «эстетического» в буддийской иконографической традиции // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск: Наука, 1990. С. 148-149.

Ослепительные цвета не принадлежат этому миру. Да и не этого мира, есть только Пустота. Формы – не что иное, как вспышка неведомого»¹.

Иконография тибетского искусства имела целью привести созерцателя к состоянию сознания вне знаков, цветов, форм, измерений. Кроме того, и процесс создания произведения искусства был «работой» на благоую карму, о чем подробно писал, в частности, Цзонхава.

Как и любое каноническое искусство, буддийское искусство обладает информационной парадоксальностью, самовозрастанием информации.

Активность и восприятие произведений канонического искусства человеком во многом зависят от него самого: насколько он готов читать данный «текст», насколько он обладает способностью интерпретации (что предполагает в данном случае понимание символики иконографии), насколько он развит для прочтения того или иного сообщения.

Мировоззрение, представления о космосе и человеке, иносказательная система буддизма сочетались в буддийской традиции с исконными местными представлениями, религиозно-философскими системами и учениями. Все это сформировало уникальный тип традиционного канонического искусства, ставшего преимущественной и важной формой выражения духовных идей и религиозных образов.

Символика и образность буддизма обосновывали неизменность и многообразие иконографии; рождение своеобразных жанровых форм также подчеркивало своеобразие искусства, которое может быть определено не только как система многостороннего воплощения философско-религиозной доктрины, но и как живое и действенное средство ее восприятия и личного переживания.

Целостность буддийского искусства базируется на осмысленном символическом значении каждого из элементов формально-композиционной структуры произведений: ритмический рисунок в орнаменте, характер выразительной, наполненной пластики объемов, композиции и сочетания различных материалов в живописи.

¹ Chandra L. Tibetan Art. Niyogi Books, 2008. P. 9.

Литература

1. Эко У. Эволюция средневековой эстетики. – М.: Азбука-классика, 2004. – С. 19, 181.
2. Воробьев Н.И. Описание собрания буддийских статуэток, приобретенных в Сиаме в 1906 г. – СПб., 2011. – Т. 12. – С. 911 (предисл. С.Ф. Ольденбурга).
3. Coomaraswamy A. Christian and Oriental philosophy of art. – Courier Dover Publications, 1943. – P. 25.
4. Говинда А. Творческая медитация и многомерное сознание. – М., 1993. – С. 151.
5. Огнева Е.Д. Тибетский средневековый трактат по теории изобразительного искусства: дис. ... канд. ист. наук. – М., 1979. – С. 73.
6. Огнева Е.Д. Тибетский средневековый трактат по теории изобразительного искусства: дис. ... канд. ист. наук. – М., 1979. – С. 74-80.
7. Цзонхава. «Ясное восприятие тридцати пяти Будд» и «Мера тел богов» / пер. Е.Д. Огневой // Тибетский средневековый трактат по теории изобразительного искусства: дис. ... канд. ист. наук. – М., 1979. – С. 176.
8. Говинда А. Творческая медитация и многомерное сознание. – М., 1993. – С. 145.
9. Pallis M. Introduction to Tibetan Art // Studies in Comparative Religion. – 1967. – Vol. 1. – No.1. – P. 17.
10. Бадмажапов Ц.-Б. О соотношении «психологического» и «эстетического» в буддийской иконографической традиции // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 148-149.
11. Chandra L. Tibetan Art. – Niyogi Books, 2008. – P. 9.

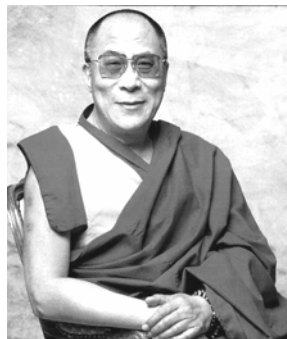
Некоторые особенности публичных выступлений Далай-ламы XIV

В статье рассмотрены особенности речей Далай-ламы XIV с точки зрения формирования образа буддизма. В процессе изучения буддийской терминологии в выступлениях и публикациях Далай-ламы XIV автор использовал метод контент-анализа.

Как показали социологические исследования, понимание религии у большинства людей формируется не только посредством священных текстов и религиозных доктрин, но в большей степени благодаря случайной информации. «Вера большинства, массовая религиозность, как правило, не основывается на учении церкви, теологии, носит во многом случайный, неупорядоченный, эклектический характер. Многие просто не в состоянии сделать сознательный мировоззренческий выбор, просто осознать наличие альтернативных типов мировоззрения»¹.

Далай-лама XIV как политик (до 2011 г.), духовный лидер большого региона и общественный деятель имеет огромное влияние на массы людей. Его высказывания, касающиеся буддизма, согласно приведенной цитате, во многом формируют пассивное понимание этой религии у многих современников во всем мире, в том числе и небуддистов.

Далай-лама известен далеко за пределами своего региона. Студенты младших курсов в Уральском федеральном университете лучше определяют по фото Далай-ламу, чем, например, Махатму Ганди. Персона Далай-ламы освещается в основном в популярном ключе: биографии, высказывания и интервью, исторические художественные и документальные фильмы, художественная литература



Далай-лама XIV (Нгагванг Ловзанг Тэнцзин Гьямцхо, тиб. འཇམ་མགོན་པོ་འཕགས་པ་ལྷ་མོ་འཇམ་གཏོན་པོ་འཕགས་པ་; род. 6 июля 1935, Такцер, Тибет) – духовный лидер буддистов Тибета, Монголии, Бурятии, Тувы, Калмыкии и других регионов

¹ Гараджа В. И. Социология религии. М., 1995. С. 57.

(Генрих Харрер «Семь лет в Тибете» и х/ф по ней; х/ф «Кундун» М. Скорсезе и др.). Сам Далай-лама – автор ряда книг и статей. Материалов анализа его высказываний в широком доступе для гуманитарных исследователей нет.

Тексты выступлений Далай-ламы, взятые для анализа (доступны на официальном сайте www.dalailama.ru)¹: «Его Святейшество Далай-лама о Калачакре»; «Приветствие Его Святейшества Далай-ламы Глобальному буддийскому конгрессу в Дели»; «Буддизм в XXI веке»; «Далай-лама о «своих» и «чужих» линиях преемственности»; «О предписании «считать совершенным любое действие учителя»; «Размышление о десяти неблагих деяниях»; «Для чего нужно помнить о смерти?»; «Что мы понимаем под медитацией?»; «Далай-лама о Четырех печатях буддизма»; «Далай-лама о природе потока сознания»; «Далай-лама о препятствиях на пути медитации»; «В буддизме качество важнее количества»; «Далай-лама: три основных обязательства»; «Далай-лама о всеобщей ответственности»; «Пресс-конференция для российских журналистов»; «Далай-лама о паломничестве по святым местам»; «Сострадание или жалость»; «Подлинное лицо войны»; «Далай-лама: пресс-конференция для российских СМИ – 2010»; запись выступления на «Парламентском саммите Земли» от 6 июня 1992 г., Рио-де-Жанейро, Бразилия. Статьи из других источников: Далай-лама – цитаты, афоризмы, высказывания и фразы о любви; речь Его Святейшества Далай-ламы на церемонии вручения почетной докторской степени Университета Джамия Миллия Исламия; книга Далай-ламы «Мой Тибет».

Для выяснения особенностей речей Далай-ламы с точки зрения формирования образа буддизма в данной работе будут рассмотрены:

- использование Далай-ламой буддийской терминологии (т.е. такой терминологии, которая описывает буддийское понимание человека и мира в целом);
- потенциал речей Его Святейшества с точки зрения воздействия на слушателя;
- соотношение официально заявленных обязательств Далай-ламы с содержанием его речей.

Для выполнения данной работы использован метод контент-анализа.

В проанализированных статьях понимание Далай-ламой цели жизни звучит вполне по-буддийски и в то же время не звучит «экзо-

¹ Сайт Его Святейшества Далай-ламы XIV: <http://dalailama.ru>

тично» для человека европейского склада ума. В обращении к широкой аудитории мы не слышим призыва ни к принятию буддизма, ни к конечной цели – нирване, а слышим лишь призыв к мирной жизни по этическим законам. На такой универсальный для любых людей призыв можно посмотреть с буддийской точки зрения: нирвана (в тибетской традиции, в отличие от Дзен) не достижима за короткое время: необходимо много работать над собой, чтобы, накапливая заслуги в процессе многих перерождений, достичь высшего состояния. Таким образом, Далай-лама призывает людей копить заслуги. Избавление от страданий с точки зрения Далай-ламы можно отождествлять с другой буддийской идеей – о сострадании и сознательном перерождении – возвращении просветленного существа в жизнь на благо других живых существ. (Таким просветленным существом для буддистов является Далай-лама). Таков буддийский мотив высказываний, который, однако, не выражен в строгой буддийской терминологии.

Логичное и последовательное объяснение отличает речи Далай-ламы, и, даже если он говорит о малоизвестных для не-буддистов вещах, излагаемые идеи вполне могут по духу изложения оказаться близкими (и часто оказываются, о чем свидетельствует популярность Его Святейшества в мире) для людей разных культур:

«Итак, в конечном итоге все зависит от правильной мотивации. Для меня важнее всего непоколебимая решимость, основанная на подлинном чувстве человеческого братства, или чувство всеобщей ответственности, что зиждется на сострадании и любви ко всем людям. Это и есть самый верный настрой ума. Такой путь к достижению цели может оказаться не самым простым и быстрым, он может быть чреват множеством препятствий. Но все же с самого начала нам следует принять именно такое отношение ко всему, что мы совершаем. Однако ошибочно полагать, что одного лишь доброго намерения без настойчивых усилий будет достаточно, чтобы заручиться всеобщей поддержкой и с легкостью осуществить задуманное»¹.

Выражения в отрывке, которые можно отнести к одной из основополагающих идей буддизма о Восьмеричном пути: *«правильная*

¹ Запись выступления на «Парламентском саммите Земли» (Глобальном форуме) в рамках конференции Организации Объединенных Наций по охране окружающей среды и развитию (UNCED). 6 июня 1992 г., Рио-де-Жанейро, Бразилия. <http://dalailama.ru/messages/846-dalai-lama.html> Дата обращения: 06.03.2014

мотивация»; «непоколебимая решимость»; «сострадания»; «верный настрой ума».

Множество статей Далай-ламы обращено к широкому кругу читателей (за исключением статей, посвященных частным религиозным и научным проблемам). Статьи для широкого круга носят характер рассуждений, которые могут быть взяты в расчет как советы к действию. Однако содержание статей нескрыто основано на идеях буддизма. Буддийские понятия применены к понятным жизненным ситуациям, и от этого имеют вес не только как отвлеченные понятия. Благодаря упрощенным интерпретациям некоторых буддийских понятий (которые тем не менее не противоречат сущности сложных понятий), как, например, «омрачение ума», «равновесие ума», «сострадание», «взаимобусловленное возникновение» – эти понятия становятся вполне доступными и для не-буддистов. Разъяснение через общечеловеческие категории делают буддизм доступным для других культур.

Часто, заявляя о необходимости сострадания и мира, Его Святейшество приводит разные доводы в своей аргументации. Например, буддийская идея сострадания (к которой Далай-лама, являясь воплощением будды-сострадания, Авалокитешвары, относится напрямую), может находить подтверждение и без доктрин религии. Это еще один пример особенности его речей: акцент делается на логику идеи, а не на значимость ее как религиозного положения. Но стоит сказать, что в учении Будды логика играет огромную роль и доминирует над верой. В этом принципе отхода от традиции нет.

«...При необдуманной чрезмерной эксплуатации окружающей среды, даже если мы и получим немедленную финансовую или другую выгоду, то в отдаленной перспективе это принесет страдания и нам самим, и будущим поколениям»¹.

Касательно последнего отрывка, апелляция к буддийской вере в перерождение не универсальна для многих народов. Здесь говорится о будущих поколениях: это более убедительно для западного понимания значимости сохранения природы.

В некоторых выступлениях Далай-лама не использует религиозную терминологию вообще. Примером тому служит статья «Подлинное лицо войны». Это текст сугубо пацифистского содержания.

¹ Отрывок из книги «Мой Тибет» (текст: Его Святейшество XIV Далай-лама). <http://dalailama.ru/messages/1323-compassion.html> Дата обращения: 11.02.2014

Говоря об общечеловеческих ценностях, о том, что жить без насилия лучше, Его Святейшество не употребил ни одну буддийскую фразу или выражение. Подобное допущение можно сделать лишь с сильной натяжкой.

Антивоенная позиция доказывается рядом логичных доводов: *«...Правительства расходуют огромные средства на разработку все более изощренных средств вооружения, использовать которые никто, на самом деле, не собирает. Не только денежные средства, но дорогая энергия и человеческий разум безрассудно расточаются на то, что сеет лишь страх»*¹.

К логическим доводам в пользу буддийских истин Далай-лама нередко прибавляет примеры из современной науки:

*«В последние 20 с лишним лет в ряде американских университетов при поддержке ученых проводятся определенные эксперименты и исследовательские проекты. Уже установлено, что тренировка ума приносит позитивные результаты. Уже получены конкретные научные доказательства, подтверждающие, что тренировка ума позволяет сделать ум спокойным, а тело – здоровым»*².
Здесь мы тоже замечаем буддийские выражения: *«тренировка ума»*; *«успокоение ума»*.

Далай-лама часто трактует не-буддийские понятия буддийским языком. Это отчетливо видно на примере обращения к публике на церемонии вручения почетной докторской степени Университета Джамия Миллия Исламия (нужно заметить, что большую часть аудитории составляли мусульмане): *«Некоторые мои знакомые мусульмане в этой стране сказали мне, что истинный практик ислама должен распространять свою любовь и сострадание на всех существ и что, устранив кровопролитие, он перестает быть мусульманином. И значение слова «джихад» – это не «нападать на других». Более глубокое значение слова «джихад» – борьба внутри нас самих (аплудисменты): борьба против всех отрицательных эмоций, таких как гнев, ненависть, привязанность – эмоций, которые создают проблемы в нашем уме, тем самым приводя к проблемам в семье или обществе. Итак, на более глубоком уровне значе-*

¹ «Подлинное лицо войны» / URL: <http://dalailama.ru/messages/556-the-reality-of-war.html> (дата обращения: 03.03.2014)

² Далай-лама: пресс-конференция для российских СМИ–2010 / URL: <http://dalailama.ru/messages/534-dalaj-lama-press-konferenciya-dlya-rossijskix-smi-2010.html> (дата обращения: 15.03.2014)

ние слова «джихад» – это борьба с этими негативными, разрушительными эмоциями»¹.

Идея борьбы с самим собой известна еще в индийской древности (можно упомянуть не только идеи буддистов, но и Джину Махавиру – основателя джайнизма, чье имя – Джина, переводится как «победитель»). Прочие выражения в отрывке, которые относятся к буддийским: «сострадание»; «борьба против отрицательных эмоций, которые создают проблемы в нашем уме»; «борьба с негативными, разрушительными эмоциями».

Описывая другую религию языком буддийских понятий, он указывает на межрелигиозное сходство, на саму возможность взаимопонимания, разговора о «другом» (джихад) своим языком (буддийским). Это своего рода перевод «чужих» идей на «свой» понятный язык. Этот пример показывает возможность взаимопонимания в самом факте использования терминов разных культур для объяснения одинаковой идеи. Это очень удачный подход, потому что мы видим в таких словах непосредственный пример взаимопонимания, а не только отвлеченную мысль о пользе взаимопонимания. Мы видим процесс и факт взаимопонимания в такой речи. Но, с другой стороны, Далай-лама в своем выступлении не перестает быть именно буддийским мыслителем, он говорит о джихаде буддийским языком и таким образом говорит о буддизме на примере джихада.

Теперь рассмотрим соотношение обязательств Далай-ламы с содержанием его речей. Основные жизненные обязательства, которые Далай-лама наложил на себя:

1) пропаганда общечеловеческих ценностей (таких как сострадание, терпение, самодисциплина, умение прощать и довольствоваться малым);

2) пропаганда гармонии и взаимопонимания в отношениях между крупнейшими религиозными традициями;

3) третье обязательство связано с тибетским вопросом. Оно будет выполнено, когда тибетцы и китайцы придут к взаимовыгодному решению тибетского вопроса²;

¹ Речь Его Святейшества Далай-ламы на церемонии вручения почётной докторской степени Университета Джамяя Миллия Исламия / URL: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/islam/general/acceptance_speech_hhdl.html (дата обращения: 28.04.2014)

² Далай-лама: три основных обязательства / URL: <http://dalailama.ru/biography/46-dl.html> (дата обращения: 01.04.2014)

4) это обязательство не часто цитируется, но мы приведем его по словам Его Святейшества: «...*Вскоре после войны в Персидском заливе я дал обет всю оставшуюся жизнь посвятить делу разоружения нашей планеты*»¹.

Его публичные выступления направлены на выполнение указанных обязательств: «*Почему я делюсь с вами этими мыслями (о сходствах и взаимопонимании между религиями [Прим. авт.]? Потому что представители средств массовой информации в наши дни играют колоссальную роль в деле пропаганды этих ценностей. Именно поэтому я рассказываю вам об этом*» (пресс-конференция для российских СМИ – 2010)². Пример выполнения второго обязательства отчетливо виден в следующих цитатах: «*Недавно я принял участие в паломничестве христианских и буддийских лидеров в Бодхгайю, где было время совместным молитвам, медитации и диалогу. Каждое утро мы садились вместе под дерево Бодхи и предавались медитации. Со времен Будды, который приходил свыше 2500 лет назад, и со времен Иисуса Христа, который жил около 2000 лет назад, думаю, это была первая подобная встреча*»³. В пользу обязательства борьбы за разоружение можно привести короткую цитату: «*Любовь и доброта, а также сострадание обладают естественной способностью смягчать и обезоруживать людей*»⁴.

Проведенный анализ публичных выступлений, интервью, статей и иных текстов Далай-Ламы приводит к следующим выводам:

1. У Его Святейшества есть особенность говорить об общечеловеческих ценностях сквозь призму буддийских понятий и о буддийских понятиях сквозь призму общечеловеческих, современных и актуальных ценностей. Иными словами, Далай-лама говорит о буддизме общекультурным языком, а говоря об общекультурных явлениях, использует буддийскую терминологию. Тем самым его посыл остается исключительно буддийским: либо на уровне терминов в

¹ Далай-лама о всеобщей ответственности / URL: <http://dalailama.ru/messages/print.page.1846-dalai-lama.html> (дата обращения: 14.02.2014).

² Пресс конференция для российских журналистов / URL: http://dalailama.ru/top/389-press_conference_dharamsala_video.html.

³ Далай-лама о паломничестве по святым местам / URL: <http://dalailama.ru/messages/1408-messages.html> (дата обращения: 14.02.2014).

⁴ Далай-Ламы – цитаты, афоризмы, высказывания и фразы о любви / URL: <http://aforizmi-i-citati.ru> (дата обращения: 18.02.2014).

речах об этике и пр., либо на уровне общепонятных аналогий, которые в то же время являют идеи буддизма.

2. Исходя из предыдущего вывода можно сказать, что в речах Далай-ламы на разные темы видна непрякая пропаганда буддийского взгляда на жизнь. Теории и философские абстракции способны влиять на жизнь. Но, будучи продемонстрированы на личном примере и биографии автора, идеи имеют особую силу (вспомним влияние Жан-Жака Руссо). Его Святейшество в своих речах показывает возможность взаимопонимания в самом факте использования терминов разных культур для объяснения общих для этих культур идей. Его оптимизм и готовность к диалогу также являются положительными факторами. В речах нет миссионерства. Но популярность Далай-ламы на Западе говорит о том, что буддийское миропонимание (и благодаря его речам) широко распространяется в мире. Максимально понятный, логичный и простой язык речей о буддизме говорит о том, что Далай-лама хочет актуализировать основные идеи буддизма для максимального числа людей, в том числе небуддистов.

3. Говоря об идеях буддизма: сострадании, прекращении страдания, просветлении, нирване и проч., – Далай-лама обращает внимание на этическую сторону учения. Далай-лама делает акцент на светской этике, общей для всех религий. Но идея любви и сострадания ко всем живым существам свойственна тибетской традиции и статусу Далай-ламы. В призыве к светской этике нет расхождения с буддийскими воззрениями.

4. Речи Далай-ламы не расходятся с его обязательствами, а именно: он пропагандирует общечеловеческие ценности; способствует диалогу между основными религиями; выступает за разрешение тибето-китайского конфликта; высказывается о разоружении.

5. Несмотря на то, что у Далай-ламы есть речи без буддийской терминологии, они составляют явное меньшинство. Но на уровне идей такие речи не вступают в конфликт с буддийским миропониманием.

Говоря об общечеловеческих этических вопросах и реализуя свои обязательства, Далай-лама использует буддийские понятия и, объясняя буддийские идеи, прибегает к не связанным с этим учением примерам, за счет чего осуществляется непрякая распространение буддийского мировоззрения. Подобная манера может иметь больший эффект в современном мире, нежели прямая пропаганда.

Основываясь на анализе текстов, изучение самого воздействия речей Далай-ламы является необходимым продолжением данного исследования, но требует другой методики.

Источники

1. Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1995. – С. 57.
2. Сайт Его Святейшества Далай-ламы XIV: URL: <http://dalailama.ru>
3. Запись выступления на «Парламентском саммите Земли» (Глобальном форуме) в рамках конференции Организации Объединенных Наций по охране окружающей среды и развитию (UNCED). 6 июня 1992. Рио-де-Жанейро, Бразилия. <http://dalailama.ru/messages/846-dalai-lama.html> (дата обращения: 06.03.2014)
4. Отрывок из книги «Мой Тибет» (текст: Его Святейшество XIV Далай-лама) / URL: <http://dalailama.ru/messages/1323-compassion.html> (дата обращения: 11.02.2014).
5. Подлинное лицо войны / URL: <http://dalailama.ru/messages/556-the-reality-of-war.html> (дата обращения: 03.03.2014).
6. Далай-лама: пресс-конференция для российских СМИ – 2010 / URL: <http://dalailama.ru/messages/534-dalaj-lama-press-konferenciya-dlya-rossijskix-smi-2010.html> (дата обращения: 15.03.2014).
7. Речь Его Святейшества Далай-ламы на церемонии вручения почетной докторской степени Университета Джамия Миллия Исламия / URL: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/islam/general/acceptance_speech_hhdl.html Дата обращения: 28.04.2014
8. Далай-лама: три основных обязательства / URL: <http://dalailama.ru/biography/46-dl.html> (дата обращения: 01.04.2014).
9. Далай-лама о всеобщей ответственности / URL: <http://dalailama.ru/messages/print/page.1.846-dalai-lama.html> (дата обращения: 14.02.2014).
10. Пресс-конференция для российских журналистов / URL: http://dalailama.ru/top/389-press_conference_dharamsala_video.html
11. Далай-лама о паломничестве по святым местам / URL: <http://dalailama.ru/messages/1408-messages.html> (дата обращения: 14.02.2014).
12. Далай-Лама – цитаты, афоризмы, высказывания и фразы о любви / URL: <http://aforizmi-i-citati.ru> (дата обращения: 18.02.2014).

Сведения об авторах

Янгутов Леонид Евграфович, доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии, культурологии и религиоведения ИМБТ СО РАН, e-mail: yanguta@mail.ru

Хабдаева Аюна Константиновна, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры восточных языков Бурятского государственного университета, e-mail: ayupost@yandex.ru

Чебунин Александр Васильевич, доктор философских наук, доцент кафедры философии и культурологии ВСГАКИ, Наньцзинский университет (КНР), e-mail: chebunin1@mail.ru

Литвинцев Олег Сергеевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, г. Абакан, e-mail: litol1982@mail.ru

Чанкова Ирина Викторовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, г. Абакан, e-mail: chanari@mail.ru

Занданова Татьяна Алексеевна, кандидат исторических наук, государственный таможенный инспектор ЖДПП т/п Забайкальск Читинской таможни, e-mail: tanyavost@yandex.ru

Цыренов Чингис Цыбикдоржиевич, кандидат исторических наук, мл. науч. сотр. отдела философии, культурологии и религиоведения ИМБТ СО РАН, e-mail: chts17@mail.ru

Ветлужская Лидия Леонидовна, кандидат исторических наук, доцент кафедры филологии стран Дальнего Востока Восточного института Бурятского государственного университета, директор Института Конфуция Бурятского государственного университета, e-mail: vetl@list.ru

Баяртуева Елена Жаргаловна, кандидат исторических наук, доцент кафедры «Восточные и европейские языки» ФГБОУ ВПО «Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления», и.о. зав. кафедрой, e-mail: lenabayar@mail.ru

Чимитдоржин Дугбима Гомбоевна, кандидат исторических наук, главный редактор «Вестника тибетской медицины».

Дугаров Баир Сономович, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ), e-mail: khairkhan@mail.ru

Абаева Любовь Лубсановна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела истории, этнологии и социологии ИМБТ СО РАН, e-mail: luba-abaeva@mail.ru

Жимбеева Светлана Ринчиновна, кандидат философских наук, докторант Санкт-Петербургского политехнического университета.

Монгуш Зоя Мытпылаевна, кандидат педагогических наук, ведущий научный сотрудник Тывинского института гуманитарных исследований, г. Кызыл, Республика Тыва.

Дашиева Саяна Зэмбэевна, аспирант Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, e-mail: dharmasa-9@mail.ru

Кибенко Арсений Сергеевич, магистрант кафедры религиоведения УрФУ имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, e-mail: ambrajevsky@mail.com

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Янгутов Л.Е.</i> Письменные источники буддизма в культурном контексте Китая, Тибета, Монголии и Бурятии (вместо предисловия)	3
<i>Хабдаева А.К.</i> Принципы буддизма, представленные в Китае в ранних переводах абхидхармических текстов, и традиционное мировоззрение китайцев	21
<i>Чанкова И.В.</i> Роль письменных текстов в становлении буддизма в Китае	38
<i>Чебунин А.В.</i> Антропологическая методология Сэнчжао	41
<i>Баяртуева Е.Ж.</i> Развитие идей Праджняпарамиты в контексте китайского мировоззрения	56
<i>Цыренов Ч.Ц.</i> Философские и эстетические идеи раннего китайского буддизма (по материалам творчества китайского монаха-отшельника Цзун Бина)	68
<i>Литвинцев О.С.</i> Идеология раннего китайского буддизма (по материалам буддийских сочинений эпохи Восточная Цзинь)	89
<i>Занданова Т.А.</i> Влияние праджняпарамитской литературы на становление концепций школы Чань	97
<i>Ветлужская Л.Л.</i> Письменные источники Мицзун: Махавайрочана-сутра	111
<i>Гулгенова А.Ц.</i> О структурно-композиционной характеристике тибетоязычных историко-философских сочинений (сиддхант)	122
<i>Абаева Л.Л.</i> Эволюция письменной культуры монгольских народов в период адаптации буддийской теории и практики	135
<i>Чимитдоржин Д.Г.</i> Деятельность пандито хамболамы Дамбы-Даржа Заяева (1710-1776) по распространению буддизма в Бурятии (по материалам бурятских исторических хроник)	145

<i>Дугаров Б.С.</i> Отражение образа пандито хамбо-ламы Заяева в бурятском фольклоре	154
<i>Жимбеева С.Р.</i> Г.Ц. Цыбиков в библиотеке «Карма Линг»	166
<i>Монгуш З.М.</i> Коллекция буддийских книг Н.Ф. Катанова в турецкой библиотеке	173
<i>Дашиева С.З.</i> Метод символического истолкования текста буддийского искусства	178
<i>Кибенко А.С.</i> Некоторые особенности публичных выступлений Далай-ламы XIV	187
Сведения об авторах	196

Научное издание

**Буддийские тексты
Китая, Тибета, Монголии и Бурятии – 4**

Сборник статей

Редактор З.З. Арданова
Компьютерная верстка Л.П. Бапкиновой

Св-во о государственной аккредитации
№1289 от 23 декабря 2011 г.

Подписано в печать 21.11.14. Формат 60 x 84 1/16.
Усл. печ. л. 11,6. Уч.-изд. л. 10,5. Тираж 500. Заказ 225.
Цена свободная.

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а.
E-mail: riobsu@gmail.com

Отпечатано в типографии Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а